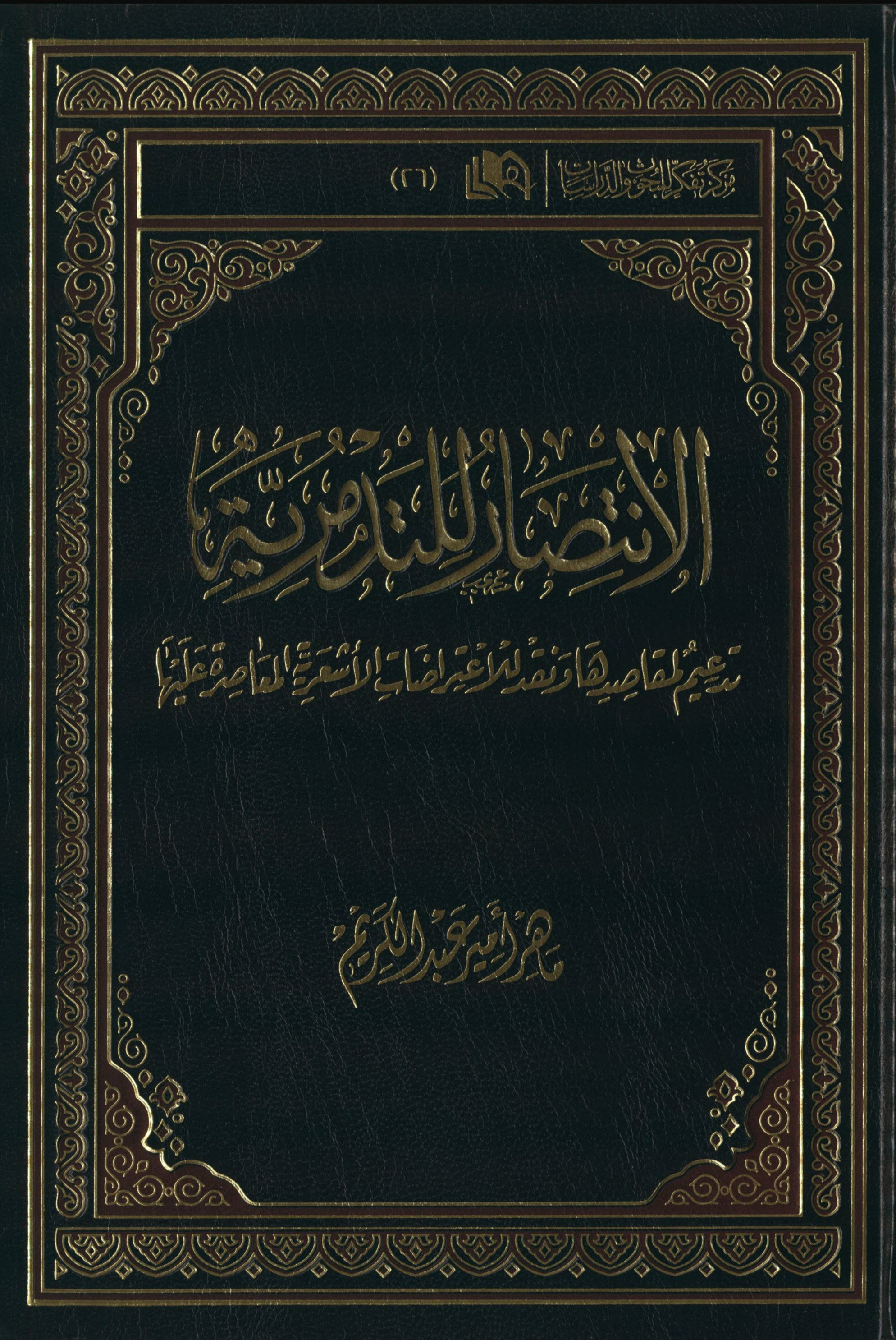

مركز تفكر للبحوث والدراسات
(٢٦)
الانتصار للتدمرية
تدعيم لمقاصدها ونقد لاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها
ماهر أمير عبد الكريم

الانتصار للتدمرية

تدعيم لمقاصدها ونقد للاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها



الانتصار للتدمرية

تدعيم لمقاصدها ونقد للاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها

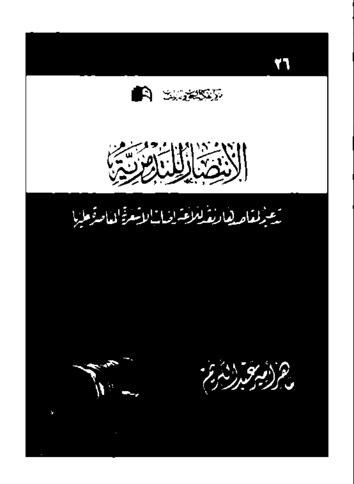
الانتصار للتدمرية
تدعيم لمقاصدها ونقد للاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها

ماهر أمير عبد الكريم

الترقيم الدولي: 978-977-653-945-7
رقم الإيداع:
قياس الصفحات: ١٧×٢٤ سم
عدد الصفحات: ١١٢٨ صفحة
الطبعة الأولى
(١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م)

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز تفكر للبحوث والدراسات

عبد الكريم/ ماهر
الانتصار للتدمرية (تدعيم لمقاصدها ونقد للاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها)، ماهر أمير عبد الكريم
١١٢٨ ص، (إصدارات مركز تفكر للبحوث والدراسات، ٢٦)
١٧×٢٤ سم
أ. العنوان. ب. السلسلة.





مركز تفكر للبحوث والدراسات
00201090826164
tfakkor@gmail.com
www.tfakkor.com





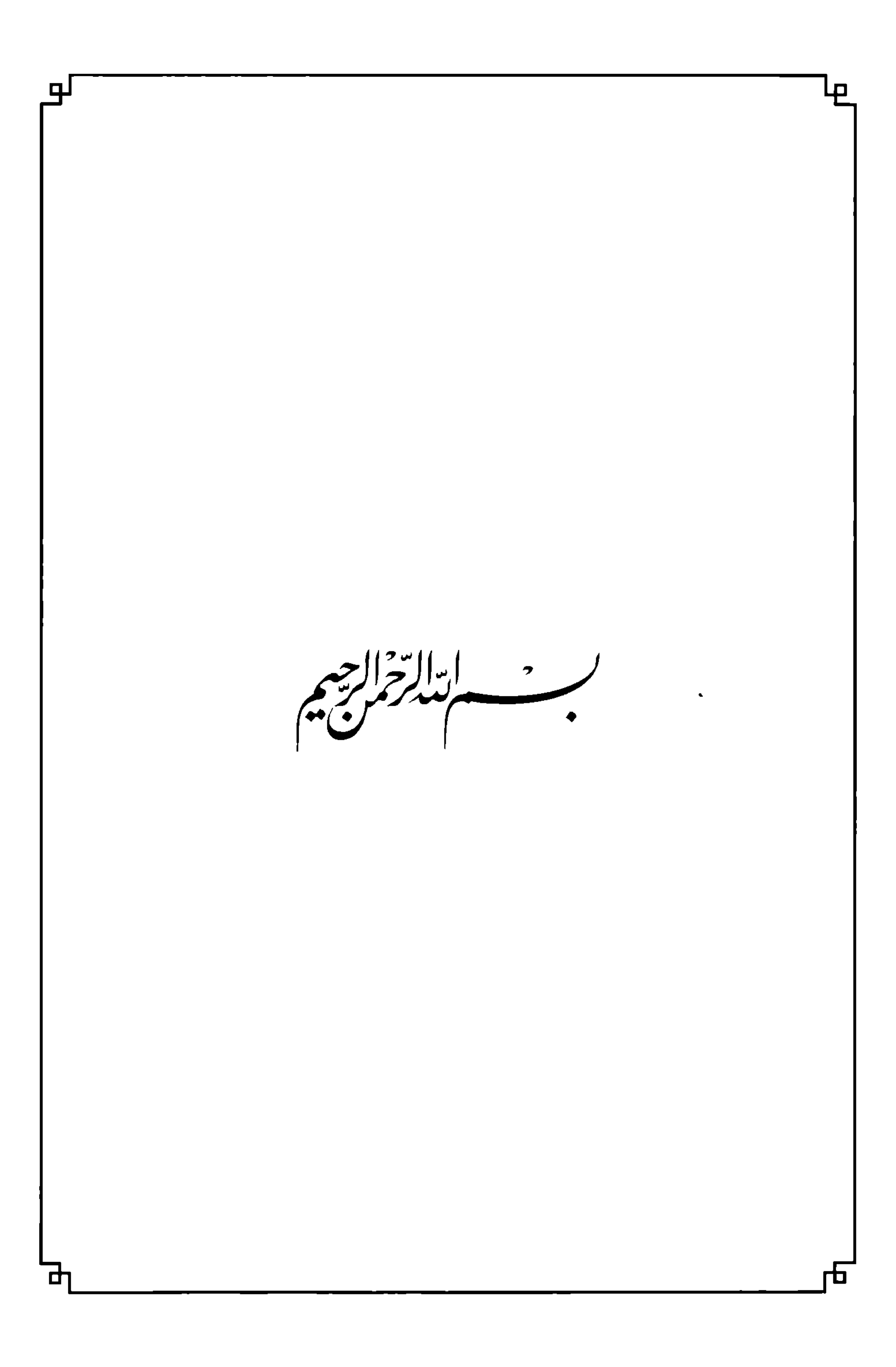
دار العصرية للنشر والتوزيع
002 010 052 264 04



الانتصار للتدمرية

تدعيم لمقاصدها ونقد لاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها

ماهر أمير عبد الكريم


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وصفيه من خلقه وخليله، أدى الأمانة ونصح الأمة، وكشف الله به الغمة، -صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ من هذه الأمة-، **أما بعد**...

فإن الله أرسل نبيه بالحقِّ والهدى إلى الإنس والجان، على ندرةٍ في الحق وفسادٍ في الزمان، وعلى فترةٍ من الرسل ورِيَبٍ في الصدور، فأدَّى أمانة الوحي كاملةً بيّنةً أبَدَ الدهور، وأشَعَّ بأنوارِ حقٍ فارتوى الظمأى إلى النور، ثم حفظ الله ذِكرهَ من الضياعِ والنقصان، وشَرَّفَ بالتسخير لذلك صحبه ومن تبعهم بإحسان، فانسابَ رقراقًا بلا كَدَرٍ من جيلٍ إلى جيلٍ على عينهِ التي لا تنام، ولا تُشغَلُ بشأنٍ عن شأن، فأنبتَ في صدور السلف زرعًا يعجب الكفار نباته، ويرتفِعُ بأصله في فضاءِ الإيمان، حتى إذا استوى على سوقه أثمر فيهم جهادَ اليَراعِ والسِنانِ واللسان، إذ علموا أن الوحي زادُهُم في لأواء سفرِ الخلدِ دون ما عداه، وأن ليس يبدِّدُ دياجير الكفر والظلم والجهل إلا ما حواه، وأنه مأرزُ اللائذِ من رَمضاءِ الشَكِ إلى بَردِ اليقين، ومن وَهَنِ الشركِ إلى العَقدِ المتين، وأن ليس فيه إلا الصدق والبيان، وكمال الهدى وكلام الرحمن، فأخذوه بقوة وأنشبوا في سبيلِهِ أظفارهم، وأجابوا أمر نبيهم فعضوا عليه بنواجذ الأسنان، ورفعوه فوق الرءوس حكمًا وميزانًا ومَرجِعَ خصام، واستعصموا بصراطه المستقيم، لا يتنكب منهم أحدٌ عن سواءَ سبيله، ولا تعدو عنه أعينهم إلى زُخرُفِ غيره، يحملون الخلقَ على مستقيمه ولا يحملونه على

اعوجاج الخلق، فلا يلوون به ألسنتهم لمخلوقٍ كائنًا ما كان، ولا يلحدون فيه نصرةً لشبهةٍ أو وساوسِ أذهان.

حتى خرجت في الأمة نابتةُ الكلام، من جحرِ ضَبِّ سُبِق المتكلمون إلى قَطفِ نبته، وما غَنِموا منه إلا بشوكه، فما كان لهم في أهل الكتابِ معتَبَر، ولا بما رأوه منهم مُزدَجر، وصارَ في الناسِ مائة صُبَيغ غَابَت عنه درَّةُ عُمَر، فلَحقوا بمن سبقهم في الحيد عن نورِ السماء إلى الخِصَام، واستشرى داءُ «كلامهم» في الأنام، حتى التبس على الدهماءِ بالدواء، واتخذوه دونَ الحقِ رِداء، فما لبثوا أن قدسوا عقولهم وجعلوها معيارًا للحق والباطل، وركموا ما خالفها من ظواهر الوحي وآثار السلفِ جميعًا فجعلوا دونها ألفَ حائل، وأجلبوا عليها بطعونهم كأشد ما يصولُ الصائل، فأضحى مدلولها هَجيرَهم لا هِجِّيراهم، ومسقمهم لا مِرهَم دائهم، وكانت هذه العوالي الأثرية أهونَ عليهم مما أُشرِبوه في قلوبهم من ظنونٍ دنية، سموها بزعمهم: قواطعَ عقلية، وأطلقوا في حرمها جامحَ عقولهم بلا تؤدةٍ أو رويَّة، فظهرت الفرق وتشعبت الطوائف، وصارت كل فرقةٍ ترث عن أختها وسلفها ما ترث، وتقلد حاديها إلى وادي البدعة ولا تكترث، لتَدَحْرَجَ عن سفحه ناميةً شيئًا فشيئًا، حتى إذا رأى أولهم آخرهم أنكروهم، ولغير آبائهم نسبوهم.

وكما صَدَقنا الله خبرَهُ فكانَ ما قدَّره، واتبع فئامٌ من الأمة سنن السابقين، فإنه صَدَقنا وعده -سبحانه- وأبقى أهل السنة ظاهرين بالحجةِ على العالمين، ويسرهم ليكونوا أعلامًا للحق ومناراتٍ للأمة، يكشف الله بهم ظلمة المحدثات ودامس الشبهات المدلهمة، قائمين بالحجة في أرضه حتى يرثها -سبحانه- ومن عليها، فيحكم بين الناسِ فيما كانوا فيه يختلفون.

ومن أرضِ حران رجلٌ سخره الله خادمًا للإسلامِ والمسلمين، وجعله رأسًا من رءوس أهل السنة أجمعين، فصقله جوهرًا تفيضُ عنه العلومُ السَنية، والفوائد البهية، وأورث منه تركةً حاول الظُلَّامُ إغطاشها فعمَّ ضياها البرية، وأخذ منها الكلُّ بقبس، من وافقه من الناس ومن خالفه، ومن خالفه منهم لم يُنقِص من قدره ولم يجحَد منزلته، لعلمه أن جحد الضروريِ منقصةٌ لمن جحده، فرفعتهُ أكثر الأمة شيخًا للإسلام، وعَلَمًا من الأعلام، وقلَّدَتهُ منزلته التي يستحق بين الأنام.

ولكن أبى الله للعِظامِ أن لا ينالهم ابتلاء البغيِ والخصام، إذ بنقيض قولِ السابقين قالَ شرذمةٌ من الطَغام، فطعنوا في الإمام ونسبوا له كل ضلالٍ ونقصان،

وحاكموه لعقائدهم لا إلى الوحي، وقابلوا فصاحته بعجمتهم، فأخضعوه لمصطلحاتهم لا إلى لغة القرآن، فنالوا منه في كل نادٍ وهاموا في كلِّ واد، واقتاتوا بعدائه وتذرعوا بذلك إلى الشهرةِ والصدور، فتبعهم أغرارٌ صغار، وقلَّدوهم في هذا الشنار، فمنهم ظالمٌ باغٍ يجاهدُ بالكذب ويرمي كل خصم بالكِبر والعناد، ومنهم مفتونٌ مُقلِّدٌ استحسَنَ بظَنه ورمًا وقلد دينَه من ليسَ بأهلهً ممن لا يؤبهُ لجنسه، فنادينا أولي النهى من أصحابهم أن أحكموا سفهاءكم، وأنصفوا كما أنصفناكم وأنَصَفَنَا رءوسكم، فلم نجد منهم إلا التصفيقَ والملاطفة، إذ رأوا أن اصطفافهم مع سفهائهم أسهلُ من ثِقَلِ الصِدقِ وعَدلِ المخالفة.

فأردت بهذا الكتاب أن أصنع حِليةً وأذبَّ فِرية، متناولًا بذلك رسالةً مهمةً للشيخِ الإمامِ، رسالةً ـ على وجازتها ـ كان من شأنها أن تجمع القلوب على الحق، لو أنَ القوم نظروا فيها بإنصاف ليحرروا مواطِنَ النزاع والخلاف، لو أنهم تجردوا لبرهةٍ عن موروثاتهم الكلاميةِ الفلسفيةِ التي عَفَت عليها السنين، وقرعتها بالنقد أنظار المسلمين والكافرين، ولكن أبى الله أن يكون هذا لكتابه الكامل، فكيف يكون لما هو دونه؟

وممن حاكمنا كلامه رَجُلٌ تقمَّصَ في أصحابه زعامة المنافحين عن عقدِ الأشعرية، رجلٌ متعصبٌ لم يَكُن ليُعرفَ لولا وقيعته في الإمام الفرد، ولولا دويَّ ارتطامه بجبله الأشم الصلد، وقد أعمل قلمه في التشغيبِ على «الرسالة التدمرية» ثم سمى تشغيبه نقضًا لها! غير منتبهٍ لما فيها من متفقٍ عليه بين خصومه وأصحابه، وغيرَ آلٍ جهدًا في إظهار بغضهِ وبغيه، وقد زادَ الإبالةَ ضِغثًا والطينَ بلةً بسوءِ فهمه وخَرصِ ظنه، فصنع لنفسه رَجُلَ قشٍ ثم صار ينقضه ويصرخُ في وجهه، حتى إذا أتَمَّ كتابه نادى في الخلائقِ: إنّي ناقِضُ التدمرية، وطفق يُحيلُ إليها كلما سنح له سانحٌ أو اعترته للتعالُمِ نيَّة، وهو ناقضُ شبحها المشوَّهِ المطبوع في خياله، وناقضُ غزلِ أصحابه قبل خصومه وأعدائه.

فجريت معه موضعًا موضعًا، وشبهةً شبهة، ومغالطةً مغالطة، ومتى كان كلامُ الناقض ناقصًا أو ضعيفًا أو عَلِمتُ لبعض أصحابه كلامًا أقوى مما أوردهُ - أتيت بالأكملِ الأقوى وناقشته، لذا سيرى القارىء أن حضور الرجل ونقضَ كلامه لم يستغرق كُلَّ الكتاب، وإنما اتخذته ونقضه مطيةً أنيخها في مواضعَ لأبسط وأقرر بعض فوائد الرسالة المخفية، ولأوضح ما فيها من الردود القوية، وكنتُ أزيد عليها

وأفرع، وأقبسها من غرر الفوائد وأنوِّع، ليجد القارىء في الكتاب شرحًا وافيًا جليًّا لمقاصد الرسالة ومنهجِ مؤلفِها، بلغةٍ تسوغُ منه مساغ الماء الزلال، إذ رغبت في أن أبَسِّطَها ومسائلَ الخلافِ لمن لم يعالج جدل المتكلمين، وأن أجعل انتصاري للرسالة تطبيقًا وتوثيقًا لما خبرته في نقاشهم، ليُبصر القارىء منهجًا سُنيًّا عقلانيًّا في الحوار والحجاج، وليتسلَّحَ بنقولاتٍ تقمعُ خصومهُ وتمنع عنه اللجاج، وليتقوّى بمسالكَ يستشف بها كلامهم وزيف شبهاتهم وعوار أوضاعهم، فتتكسر أمامه كالزجاج.

وقد جعلت أسلوبي في الكتاب أن أورد كلام شيخ الإسلام فألخص مقاصده وأعقِّب عليه، وأنقل من كلامه ما يزيدُ ويُفيد، فأشرح ما يُشرَح، وأُمَثِّلُ لما يُمَثَل، غير زاعمٍ أني ابن بجدته وباقرُ علومه، أو أني أحطتُ بكلامه وفَطَرتُ بِئرَ فهومه، ولكن حسْبُ القلادَةِ ما أحاط بالعنق، وحسب الكتاب أن يفتَحَ لقارئه باب مطولات الشيخ، وينقُبَ في سدِ رهبته ويقدَحَ زنادَ فِكرِه، فيأخذ بيده ويملأ بحب الاعتقاد والتحقيقِ قلبه، لاسيما وقد لخصت فيه وجمعت ما لا تَجِدُهُ مجموعًا في غيره، وألحقت نظيرَ كلامِ الشيخِ فيه إلى نظيره.

ثم كنت أورِدُ كلام المعترضين وأصنع معهم نفس الصنيع، فأشرح ما يقتضي السياق شرحه مستخرجًا أهم المقدمات والنتائج، لأبطلها بكلام أصحابهم أولًا، فأصحابنا وإمامنا شيخ الإسلام ثانيًا، كما صنعت حوارات تمثيلية لألخص فيها مباحِثَ الكتاب، وليرى القارىء قوتها في مُعتَرَكِ الحوار ومعرض الجدل.

فلنبسط إذن فلسفة التدمرية، ولنحاكم دعاوى مخالفيها...

كاشفين تهافت كلامهم وتناقض أقوالهم، لا سيما زاعِم نقضِها...

لنُثبِتَ أن التدمرية ـ كما عبَّرَ أحد مشايخنا ـ تدمر كل شيءٍ بإذن ربها...

فتدمر بإذنه باطل خصومها، وتدمغ بالحَقِّ كلامهم...

ولا ينالها منهم إلا ما ينالُ السماءَ من رفرفة الطير...

صوتٌ وضجيج...

ثم لا شيءَ ولا ضير.

تقريراتٌ منهجية

وفيه:

- التقريرُ الأول: بيان الأصلِ في فهم الوحي والكافي في دفع معارضه.
- التقريرُ الثاني: بيان منهجية التعامل مع نصوص العلماء.
- التقرير الثالث: حجية فهم السلف.
- التقرير الرابع: مسلك نسبة العقائد للسلف.
- التقريرُ الخامس: بيان مسلكِ تحقيق معاني ألفاظ الوحي.
- التقريرُ السادس: مغالطة التحكم في العناوين والمعاني.
- التقريرُ السابع: التعارض بين الدليل النقلي والدليل العقلي.
- التقريرُ الثامن: اشتراك الإلزام وجريان الدليل.
- التقريرُ التاسع: مدرك الكفر والبدعة شرعي.
- التقريرُ العاشر: اختلافُ المتكلمين وفائدته.
- التقرير الحادي عشر: مغالطة الاستدلال بالكثرة والتراث العلمي.

تقريراتٌ منهجية

إن طبيعة البحوث في هذا الكتاب تقتضي منّا إقامةَ أدلةٍ عقليةٍ ونقلية، ونقاشَ مثلها، والنقليات إما أن تكون كلامَ معصومٍ، أو كلام غيرِ معصوم، وكلاهما كلامٌ عربي، فيحسن بنا التمهيد للكتاب بتقريراتٍ منهجيةٍ مهمة في التعامل مع نقلياته وعقلياته وما يندرج تحتها، كي يستحضرها القارئ كلما مرَّ على استدلالٍ نقليٍ أو عقلي، بما يغنينا عن تكرار بيانها في كلٍّ مرة.

التقريرُ الأول

بيان الأصلِ في فهم الوحي والكافي في دفع معارضه

وهو تقريرٌ يتعلق بفهم النصوص وما يتعلق بتأويلها، ويمكنك أن تطبقه في كل استدلال نصي نعتمد فيه ظاهرًا ونرد به تأويلًا، وهي قاعدةٌ عامةٌ تتوكأ عليها أخي القارئ كلما جوبهت بتأويلٍ لآية أو حديث.

فبين أيدينا نصوص الوحي، ولهذه النصوص ظواهر.

هذه الظواهر ظواهرُ لغويةٌ لا يجوز العدول عنها باتفاقٍ بغير دليل، فمن خالف في هذا فإلى الباطنية انتسب، وله نصيبٌ وكفلٌ من التشنيع الذي نالها والردود التي انصبت عليها، ولك حينئذٍ أن تمطره بقوارع الأدلة التي بكّت بها أهلُ السُّنَّةِ الباطنية، وليس كلامنا في الكتاب مع هؤلاء «**فنحن في هذا المقام إنما نخاطب من يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية ممن يدعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام، الذين يلبسون على أهل الإيمان بالله ورسوله، وأما من أفصح بحقيقة قوله: وقال: إن كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم بغيب، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك ـ فهذا لكلامه مقام آخر**»[1].

ثم يكون السؤال في الداعي إلى التأويل، فأنت متمسكٌ بالظاهر ولا تجد داعيًا للخروج عنه، والمؤول هو مطالبٌ بذكر الداعي لخروجه عن الأصل.

والداعي هنا إما نقلٌ أو غيره، والمسائل التي نتمسك بها ونثبت ظواهرها لا حامل على تأويلها من النقل بالاستقراء التام، بل هي متكثرة يعضد بعضها بعضًا بسياقات وألفاظ مختلفة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/١٧٦).

إذن الداعي غيرُ النقل، ولن يجد المؤول داعيًا ومبررًا لتأويله إلا القرينة العقلية، وسيأتيك بكلام طويلٍ ظاهره مُرَتَّبٌ مُنتِج، وباطنه مغالطاتٌ وتشقيقات لغويةٌ اصطلاحية، حقيقتها ما وصفه القاضي ابن العربي قائلًا: «**وهذا الكلام كله بناء منهم في الباطن على عقائد اختيارية، ركبوها بزعمهم على قواعد عقلية، وأسكتوا عنهم المعترضين**»[1].

وسيزعم أن كلامه هذا قرينة عقلية قطعية ينبغي تأويل ظاهر الوحي «الظني» لأجلها.

وقد لا تملك تفكيك هذا الذي استفرغه أمامك وزعم أنه قاطعٌ في العقل، وقد لا تملك كشف فخاخه وحلَّ عقده.

وهنا تأتي نعمة الله التي منّ بها عليك أيها السني، فإنك تملك دفعها دون حاجةٍ للنظر فيها، «**فلو قال القائل: أنا قد علمت مراد الشارع، وأما المعقول فأفوِّضه؛ لأني لم أفهم صحته ولا بطلانه، فما أنا جازم بمخالفته لما دل عليه الشرع، وقد رأيت المدعين للمعقولات مختلفين، فما أنا واثقٌ بهذا المعقول المناقض للشرع - كان هذا أقرب من قول من يقول: إن الله ورسوله لم يبيِّن الحق، بل تكلم بباطل يدل على الكفر**»[2].

وهل يكون فعلك هذا مصادرةً وعنادًا؟

الجواب: لا.

ولكنه موقفٌ معرفيٌ تُرَجِّحُ فيه اليقينَ على الظن، ويكشف صلابته سؤالنا التالي:

هل كلامكم أيها المؤولة بدهيٌ أو نظري؟ جلي أو دقيق؟ وهل موادُّهُ معلومة لكل أحد أم كانت مطويةً عن أمم خلت حتى ترجمت كتبٌ وبَرَزَت فِرَق؟

وجزمًا لن يكون إلا نظريًا دقيقًا حاويًا لمصطلحاتٍ وموادَّ مولدة من بقايا موائد الفلسفة.

فيأتي مقامُ السؤال الثاني:

هل عرف المخاطبون بالوحي، الذين أراد الله لهم أن يهتدوا به وقصد إلى أن

---

(١) العواصم من القواصم (١٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٨٠).

يبين لهم مضمونه بلسانهم جليًا واضحًا منيرًا لا عوج فيه ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، هل عرفوا هذا الكلام العقلي النخبوي الفَخم؟ أو أنك تجزم بيقين أنه ما خطر لهم على بال؟

إن كانت الأولى، فالتجارة مع منازعك خاسرة، إذ هو مجرد معاند مكابر.

وإن كانت الثانية، فلا جرم أنهم أخذوا هذه النصوص على ظواهرها، إذ لم يقم لديهم داعي التأويل، وقد تقرَّرَ أن لا خَيارَ في التعامل مع الظواهر مع عدم المعارضِ إلا الأخذ بها وهو الأصل.

فيكون ختامُ الأمرِ مع المتكلم قولك له:

كلانا مسلمٌ يظن في الوحي النورَ والبيان، لا سيما لمن خاطبهم بلسانهم وزكاهم وأمر باتباعهم، وأولئك لم يقم لديهم داعي التأويل، فأخذوا بالظواهر الكثيرة التي تنازعني فيها لزومًا وإلا لنقل التاريخ اختلافهم أو توقفهم فيها ولتواتر إلينا بأعظم من تواتر واشتهارِ ما هو دونها، فيلزمك أن الوحي أضلهم وأراد لهم العمى والغواية إذ أظهر لهم ما لم يجدوا مانعًا من اعتقاده في زمانهم لنقاوة فطرهم وغياب مواد الفلسفة والكلام عن أذهانهم.

أما كلامك النظري الدقيق، ففيه خطأٌ جزمًا، قد لا أعرفه، وقد لا أملك رده، ولكنني أدفعه بهذا اليقين الذي أقرره لك، وهو أن السلف ـ قطعًا ـ ما عرفوا هذه القرائن العقلية الدقيقة، وهم قطعًا كانوا يأخذون بالظواهر متى عدمت القرينة، «**وقد علمت بالاضطرار أن تصديق السلف للرسول ﷺ لم يكن مبنيًّا عليها، فلا يكون العلم بصدق الرسول موقوفًا عليها، ولا علمي أيضًا بصدق الرسول موقوفًا عليها، ولا معرفتي للصانع تعالى موقوفة عليها**»[1].

والله -تبارك وتعالى- قطعًا لم يرد إضلالهم والتلبيس عليهم، وكل ما سبق أولى مما تفتقت عنه أذهان المتكلمين ونقض به بعضهم على بعض. «**بل نقول قولًا عامًا كليًّا:**

إن النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يعارضها قط صريح معقول، فضلًا عن أن يكون مقدمًا عليها وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات، مبناها على معان متشابهة

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٤١).

وألفاظ مجملة، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية، لا براهين عقلية»[1].

«ومن كان له خبرة بحقيقة هذا الباب تبين له أن جميع المقدمات العقلية التي ترجع إليها براهين المعارضين للنصوص النبوية، إنما ترجع إلى تقليد منهم لأسلافهم، لا إلى ما يعلم بضرورة العقل ولا إلى فطرة.

فهم يعارضون ما قامت الأدلة العقلية على وجوب تصديقه وسلامته من الخطأ [النقل] بما قامت الأدلة العقلية على أنه لا يجب تصديقه [النظريات الكلامية] بل قد علم جواز الخطأ عليه، وعلم وقوع الخطأ منه فيما هو دون الإلٰهيات فضلًا عن الإلٰهيات التي يتيقن خطأ من خالف الرسل فيها [أي: في الإلٰهيات] بالأدلة المجملة والمفصلة»[2].

أما إذا التزم المتكلم أن الله أظهر في وحيه ما هو باطل في نفسه، ولم يخش على نفسه عارَ نسبة الكذب إلى الوحي ـ وقد حصل ويأتي ذكره ـ وزعم أنه منزلٌ لمصلحة العوام والجماهير التي لا تطيق دقائق الخواص وتجلياتهم، فقد جعل من نفسه جرسة للعالمين، وكَذَّبَ صَريحَ القرآن، وتقمص الباطنية التي ذكرناها أولًا علانيةً ودون موارِبة، وإبطال هذا المذهب لا يعجز عنه صغار المحصلين من مختلف الطوائف المناوئةِ للباطنية.

وهذا التقرير تفصيلٌ للمسلك الثاني من المسالك الثلاثة التي ذكرها شيخ الإسلام في الرد على من يعارض الوحي بالكلام، حيث قال: «**وأما طريق الرد عليهم فلنا فيه مسالك: الأول: أن نبين فساد ما ادعوه معارضًا للرسول ﷺ من عقلياتهم. الثاني: أن نبين أن ما جاء به الرسول معلوم بالضرورة من دينه، أو معلوم بالأدلة اليقينية وحينئذ فلا يمكن مع تصديق الرسول أن نخالف ذلك، وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول. الثالث: أن نبين أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه، إما بأن ذلك معلوم بضرورة العقل، وإما بأنه معلوم بنظره، وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقًا**»[3].

فقوله: «**وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول**» يريد به أن هذا المسلَكَ نافعٌ مع

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٥٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٧٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٤ ـ ٥).

الطوائفِ الإسلامية، إذ هو يُبنى على كون الوحي منزلًا للهدى والبيان، وأنه لن يدُلَّ السَلَفَ على عقيدةٍ فاسدة لا يملكون تبين فسادها قبل أن يتعرّف المسلمون إلى أئمة المتكلمين، أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

وهو المسلك الدعوي عنده في محاورة من يزعم التقيد بالوحي، والذي ميزه عن مسلك المتفلت من دلالة النقل، حيث يقول: «**وأما إذا كان المناظر معارضًا للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلي الشريعة، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلي ما يزعمه من العقليات، أو ممن يدعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل علي باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء، فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام علي المعاني التي يدعونها: إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم...**

وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة، فإنه يقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا بدعة، وفي كل منهما تلبيس وإيهام، فلا بد من الاستفسار والاستفصال، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات... وبالجملة؛ فالخطاب له مقامات: فإن كان الإنسان في مقام دفع من يلزمه ويأمره ببدعة ويدعوه إليها أمكنه الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة، وأن يقول: لا أجيبك إلا إلى كتاب الله وسُنَّة رسوله، بل هذا هو الواجب مطلقًا...»[1].

خلاصة الأمر: يستحيل أن يظهر الله من وحيه ما لا تملك أن تفهم منه الأمة إلا الكفر أو الضلال حتى تنقرض الأجيالُ المزكاة ويُخلقَ جيلُ الفلاسفة والمتكلمين لينظروا في تلك الظواهر ويكتشفوا بطلانها لمخالفتها نظرياتهم الكلامية الحادثة، وكل اعتقادٍ تحتاج لمعرفته إلى نظرٍ دقيق، أو نبت لحمه مما هو مُتَأخِرٌ لم يعرفه جيل السلف - فتأويل حرفٍ من الوحي لأجله تحريف!

فإن فهمت هذه القاعدة، هان عليك ما يلقونه إليك من زبدٍ لا وَزنَ له، وعلمت أنك لجأت إلى ركن وثيق، وأن كل هذه النقاشات الكلامية تبرعٌ ابتلانا الله به لإقناع من لم يجدوا في نصوص الوحي مقنعًا «**فإنا في هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم، كما نتنزل إلي اليهودي والنصراني في مناظرته، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله، اتباعًا لقوله -تعالى-:** ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٣١ ـ ١٣٤).

وقوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] **وإلا فعلمنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول، ويصدون به أهل الإيمان عن سواء السبيل ـ وإن جعلوه من المعقول بالبرهان ـ أعظم من أن يبسط...»**[١].

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨٨).

التقريرُ الثاني

بيان منهجية التعامل مع نصوص العلماء

وهو تقريرٌ متعلقٌ بالنقل عن الأئمة والعلماء، وما قد يُجَابَه به المُستدِل من تأويلٍ باردٍ وتوجيه مُتَكَلَّف لتحييد السَلَف بعد أن حُيِّدَ الوحي.

فقد يسأل سائلٌ: ما الفائدة من نقل كلام الإمام الفلاني ومخالفنا لا يتردد في تأويلِ نصوصِ الوحي متى خالفت مُنتَجَهُ الكلامي النظري، فما الذي يمنعه من تأويلِ كلام السلف وكلامِ العلماء؟

والجواب: أن هاهنا فرقًا جوهريًا، وهو أن نظرية التأويل التي أسسها المتكلمون - لا تتناول إلا نصوص الوحي، فنظرية التأويل عند مخالفينا قائمةٌ على أن العقلَ أساسُ النقلِ ودليله، وأن النقل معصومٌ لا ينبغي أن يُخالِفَ العقل، فإن تعارضا وجب تأويلُ النقل كي يرتفع هذا التعارض المزعوم، ويبقى الوحي معصومًا لا خطأ فيه، ويكونُ الخطأ في ظاهره الذي لم يُرِده المُشَرِّع بدلالةِ مخالفته للعقل القطعي، وإلا لزمك رد العقل أو تخطئة النقل المعصوم، ولا يمكن رد العقل إذ بردِّه يُرد الأساس الذي به ثبت النقل، ولا يمكنك تخطئةُ النقل وقبولُ ظاهرِهِ الذي خطَّأَهُ العقل؛ لأن العقل أثبت كونه صادقًا إلٰهيًّا لا ينبغي فيه الخطأ، فلا حل عندهم حينئذٍ إلا التأويل.

وبِغَضِّ النظر عن هذا التأسيس، وما فيه من أخطاءٍ نلخصها في تقريرٍ يأتي، فإن نصوص السلف والأئمة خارجة عن ذلك تمامًا، فلا يتناولها التنظير السابق ولا يتحقق فيها مسوِّغ التأويل المذكور في النقل المعصوم، فليس العقلُ أساسَ إثبَات نصوصهم، ولا يمتنع أن يعارضها العقل فتكون خاطئة ويكونوا هم مخطئين لأنهم غير معصومين، فالترديد واحدٌ في الحالتين، إما تخطئة النص المخالف للعقل وإما تأويله.

أما في نصوص الوحي؛ فيختارون الشق الثاني لامتناع الأول، وهنا لا مانع من الأول، فلا يُتَكلَّفُ تأويلُ كلامهم.

فيكفيك في إثبات موافقة الإمام لك وانتسابك لعقيدته أن تأتي المخالفَ بنقلٍ عنه ظاهرُهُ مَعَك، ليلزم خصمك إثباتُ مَذهَبِكَ مَذهبًا لهذا الإمام، ولا يقبل منه تأويلُ كلامِهِ البَتَّة بالقرينَةِ العقلية، وإلا جازَ لكلِ أحدٍ أن يُؤَوِلَ أي شيءٍ يُنسَبُ لإمام يُعظِّمُهُ بمجرد أن يراهُ مخالفًا للحق الذي يقرره، ولجاز إبطال كل مذهب بالأوهام والاحتمالات.

وبهذا تبرز أهمية المنقولات عن السلف والأئمة في ترجيح الاحتمالات المعنوية لنص الوحي المحتمل، فإنّا لو فَرَضنا جدلًا أن نصَ الوحي محتملٌ لعدة احتمالات في هذه المقامات، فإن فهم السلف وظواهر المنقول عنهم يُرَجِّحُ من هذه الاحتمالات ما وافَقَ فهمهم، ولا يمكن معاملة كلامهم بهذه الاحتمالات نفسها لأن النظرية التأويلية لا تتناول كلامهم بحال.

ولذلك قال ملّا علي القاري: «**لا يصح التقدير الموهم للتضليل المحوج إلى التفسير والتأويل، لا سيما مع القاعدة المقررة أن المراد لا يدفع الإيراد، وكلام غير المعصوم لا يؤول، فتأمل فإنه هو المعول**»[(١)].

وقال برهان الدين البقاعي في التعامل مع ظاهر كلام غير المعصوم: «**قال الأصوليون كافة: التأويل ـ إن كان لغير دليل ـ كان لعبًا... وإنما أوّلنا كلام المعصوم؛ لأنه لا يجوز عليه الخطأ، وأما غيره، فيجوز عليه الخطأ سهوًا وعمدًا**».

وذكر قبلها أن هذا الأصل «**نقله إمام الحرمين عن الأصوليين كافة، وتبعه الغزالي، وتبعهما الناس. وقال الحافظ زين الدين العراقي: إنه أجمع عليه الأمة من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم من أهل الاجتهاد الصحيح. وكذا قال الإمام أبوعمر بن عبد البر في التمهيد**»[(٢)].

كما قال الشوكاني: «**وقد أجمع المسلمون أنه لا يؤول إلا كلام المعصوم، مقيدا بعدم المانع منه**»[(٣)].

وقال ابن عرفة: «**الألفاظ الموهمة إذا وردت من الشارع تؤوِّلَت ورُدَّت إلى**

---

(١) مرقاة المفاتيح (٤/ ١٣٦٦).

(٢) تحذير العباد من أهل العناد (٢٥٣) ضمن كتاب «مصرع التصوف».

(٣) الفتح الرباني من فتاوى الشوكاني (٢/ ١٠٠٠).

الصواب، وإن وردت من غيره لم تُتأوَّل»[1].

هذا إن جوزنا التأويل الكلامي أصلًا فكيف ولنا عليه اعتراضاتٌ معروفة.

ويقول الناقض: **«قال بعض علماء أهل السُّنَّة: نحن إنما أجزنا تأويل كلام الله -ﷻ-، يعني تأويل الآيات التي يتوهم بعض الناس منها تجسيمًا... لأن بعض الناس توهموا منها الجهة وكنا نعلم أن كلام الله صدق وحقٌ ويستحيل أن يكون مطابقًا للباطل... أولنا الآيات لاستحالة صدور معنى باطل عن الله -ﷻ-، هذا هو السبب لجواز التأويل في حق الله -سبحانه- وفي حق القرآن، قالوا: ولكن هذا السبب غير موجود في الأولياء، فلذلك إذا ظهر من كلام بعض الأولياء أو بعض الصوفية أو بعض العباد، إذا ظهر منهم ما هو خلاف الحق فلا يجب علينا تأويله، بل نحكم عليهم بظاهره؛ لأنه إنما وجب تأويل كلام الله لأنه يستحيل أن يكون كلامه باطلًا، وكذلك كلام الأنبياء لعصمتهم، ولكن من أين قلنا بأنه يجب تأويل كلام الصوفية والزهاد والعباد، هل هم معصومون؟... لا... إذن الأصل أن يحاسب كل إنسان على ظاهره، على ظاهر كلامه، وهذا الذي أقول به أنا، هذا الذي أنا معتقدٌ به، سواء للصوفية ولغير الصوفية؛ لأن الأصل في الإنسان أن يستعمل الكلام الظاهر بمعناه الظاهر، ولا موجب لاستعمال كلام ظاهره الكفر ويقول: أنا أردت منه المعنى الباطن، الأصل الحقيقة، والأصل الظاهر، فالأصل أن نعمل القواعد بناءً على الظاهر»**[2].

وهذا إن نُقِلَ الظاهر عن رجلٍ واحد، فكيف بظواهرَ متكثرة منقولة عن طبقات مختلفة وكثرة من السلف؟

وكيف بها وهي تأتي دائمًا في الإثباتِ موافقةً لظواهر الوحي التي نتمسك بها فتتعاضدُ جميعًا في الدلالة على مطلوبنا؟

فليست نسبة عقيدتنا للسلف نسبةً لظاهر قولِ رجلٍ أو رجلين كما يتوهم المخالف، وليس البحث في مدى حجية ظاهر قول الفرد منهم أو مجموعهم، الأمرُ أكبرُ بكثير، إذ البحث في مسالك فهم وتحديد المعاني وما يحتمله منها الكلام وما لا يحتمله وتكون نسبته للسلف تحريفًا ومكابرةً وإبطالًا للمسالك المنهجية في التعامل مع كلام البشر، والتي يقتضي إبطالها فتح باب القرمطة وجحد الواضحات.

(١) تقييد الأبي (٢/ ٧٢٨) نقلًا عن مقدمة «تأويل مشكلات البخاري» (٦) تحقيق نزار حمادي.

(٢) الدرس الثالث عشر من شرحه لتهذيب السنوسية.

التقرير الثالث

حجية فهم السلف

إن لفظ (السلف) في كلامنا يراد به:

١ ـ أئمة القرون الثلاثة التي زكاها الرسول -عليه الصلاة والسلام-، وهم من يهمنا ونحقق حجية فهمهم.

٢ ـ كل من انتهج نهج هؤلاء الأئمة في مصادر الاستدلال وطرقه ولم يخالف أصلًا كليًّا أو إجماعًا قديمًا.

ويهمنا هنا الإطلاق الأول، ومما يدل على حجية فهم من يشملهم هذا الإطلاق:

١ ـ العقل:

إذ من البدائه والضروريات أنك متى طلبت أفضل الفهوم وأعلاها لنصٍ من النصوص لجأت إلى من يتكلم لغة هذا النص، كما تلجأ إلى من عايش مُبَلِّغَ النص وتلقاه عنه مباشرة وطبقه أمامه وتربى بين يديه في فهمه، فكيف إذا كان النص أصلًا نزل لهدايته؟ وخوطب به هو أصالةً؟

ثم إذا وجدت صاحب النص قد زكى قومًا وأمرك باتباعهم ومدح علمهم وعملهم، فإن العقل وصدق الاتباع لصاحب النص يوجبان قطعًا أن تنصبهم ميزانًا لفهم نصِّ المزكي، إذ هم أولى وأدعى لتحقيق مراده ومقصده وقد زكاهم.

وكل هذه الأمور وأكثر متحققة في الصحابة والقرون الأولى.

٢ ـ النقل:

إذ الآياتُ متواترةٌ في ترسيخ حجية فهم السلف، فضلًا عن إجماعهم، فآيات تزكيهم، وآيات تترضى عليهم، وآياتٌ تجعل شرط الرضوان ودخول الجنة في

اتباعهم، ثم أحاديث تزكيهم جماعات وأفرادًا، وتزكي القرون الثلاثة.

فإن أضفت إلى كل هذه الأدلة أدلةَ الإجماعِ القاطعة بأن إجماع الأمة حجة، تبين لك أن إجماع السلف على فهمٍ معينٍ من باب أولى أن يكون حجةً على من بعدهم.

٣ ـ الإجماع:

إذ وقع إجماع أهل السُّنَّة على أن القرون الثلاثة هي خير القرون علمًا وعملًا وفهمًا لكتاب الله وسُنَّة نبيِّه، ووقع الإجماع على أن الحق في القضايا التي شهدوها لا يخرج عنهم، ووقع الإجماع على أن فهمهم للوحي مقدم على فهم من بعدهم.

٤ ـ القياس الأولوي:

إذ لا يقبل الإنسان في أدنى أمورِ معيشته أن يتعامل بنصٍ إلا كما يفهمه من قاله، أو قيل له، أو كان على لغته، أو له علاقة بمصدره زمانًا أو مكانًا، أو نصبه المصدَرُ مرجعًا في تفسيره، أو زكاه كأفضل ممثلٍ له، فعدم قبول معاملة النص الديني ـ الذي هو شرط الهدايةِ والنجاة ـ إلا بهذا المسلك واجبٌ من باب أولى.

فكل هذا وأكثر يفيدك أن فهم السلف حجة في ذاته، فضلًا عن أن يكون مرجحًا بين الفهوم المختلفة، بل حجيته تفوق حجية الإجماع، إذ الإجماعُ دليلٌ شرعي كما حقَّقَ البعض، فقد عُلِمَت حجيته من الشرع، ولا يدل عليه العقل، بينما فهمُ السلف حجةٌ بالعقل والنقل، ولو لم يأتِ شيءٌ في النقل دالًا على حجية فهم تلك الطبقات الأولى السليقية اللغة والمعاصرة لتنزل الوحي لكفى العقل في التدليل على ذلك.

وإن كان وقع الخلاف في حجية قول الصحابي الواحد، فذهب أئمةٌ إلى حجيته في دين الله، فكيف بفهمهم جميعًا وفهم تابعيهم وتابعي تابعيهم بما يفوق في دلالته قولَ الواحِدِ منهم!

فكيف بفهمهم لأعظم ما نزل الوحي لأجله؟ وهو التعريف بالله وصفاته وتوحيده؟

واعلم أن فهم السلف أعم من أن يقولوا جميعًا قولًا معينًا ويؤثر عنهم بالأسانيد، أو يؤثر عن بعضهم دون خلاف، أو يؤثر عن أحدهم نسبته إليهم كقولٍ متفقٍ عليه بينهم.

مع أن كل ما سبق موجودٌ في بعضِ المسائل التي نختلف فيها مع المتكلمين.

إلا أن فهم السلف يستفاد منه أمور عدَّة، وطرق الاحتجاج به متعددة، ومنها:

١ ـ إثبات قضايا جزئية ومقولات معينة:

كإثبات عقيدة العلو الحقيقي التي أثرت عنهم بالأسانيد، ومثلها إثبات الصفات، وأن العمل من الإيمان، وأن كلام الله اللفظي غير مخلوق، وغيرها من المسائل الجزئية المعينة.

٢ ـ إثبات مناهج ومسالك وأصول كلية:

بأن يصرحوا بها أو يتواتر عملهم بمقتضاها، كإيجاب الأخذ بالظاهر والعام والمطلق أصالةً ما لم يرجح خلافها دليل، وكحجية السُّنَّة والاستدلال بأحاديث الآحاد في العقائد والفقهيات، وما شابه ذلك من مناهج كلية وقواعد تندرج تحتها جزئيات وتطبيقات كثيرة.

٣ ـ إبطال قضايا جزئية معينة أو مناهج كلية:

وهذه حيثية مهمة جدًّا ينبغي تأكيدها، فحين يتناول المتأخرون من الخَلَفِ الآيَةَ (أ) ويتنازعون في فهمها، فإنه قد لا يؤثر عن السلف تفسيرٌ وفهمٌ معينٌ لها، أو قولٌ معينٌ فيها، ولكننا نستفيدُ منهم: الجزمَ ببطلان بعض الفهوم، وإن لم يرد عنهم شيء في ذلك.

فإن من يفهم الآية (أ) مثلًا بلغةٍ حادثة، ففهمه باطلٌ جزمًا لمخالفته فهومَ السلف، ولاقتضائه نسبة الجهل بمراد الله منها إليهم جميعًا.

ووجه مخالفته للسلف أن هذا الفهم يستحيلُ أن يكون هو ما فهموه؛ لأنه بلغةٍ حادثةٍ متأخرةٍ عنهم، فنستفيد من حجية فهم السلف إبطال هذا الفهم وإن لم يرد عنهم حرفٌ في تفسير الآية.

وكذلك مثلًا تفسير الآية بالمنهج (ب) الذي ما كان السلف يعرفونه، فإن مجرد إثبات تأخر هذا المنهج عن السلف وجهلهم به كافٍ في إبطال الفهم المبني على هذا المنهج ورده كفهمٍ فاسدٍ يستحيلُ أن يكون هو المراد من الآية.

وكذلك بناءُ تفسير الآية أو الحديث على دليلٍ كلاميٍ معينٍ مثلًا، بأن يؤول النص أو يفوض ـ أو ربما يكَذَّبُ إن كان آحادًا ـ لمعارضته هذا الدليل الكلامي، أو

بأن يفسر النص بمفهوم تلفيقيٍّ معينٍ ليؤكِّد دليلًا كلاميًّا معينًا، فإن هذا كله مرفوض فاسدٌ بأولِ النظر لمخالَفته فهوم السلف ولما يقتضيه من نسبة الجهلِ بمراد الله إليهم جميعًا في هذه المسائل، لا سيما إن كانت مسائل كبرى مهمة كالعلم بالله وصفاته، إذ الدليل الكلامي الذي بنيت عليه هذه النتائج (التأويل ـ التفويض ـ الرد ـ التلفيق) ما عرفه السلف ولا عرفوا مقدماته الفلسفية التي دخلت في عصر الترجمة، فيستحيل أن يكونوا فهموا من النص ما بُنيَ على هذا الدليل، وهذا الجزء شبيه بما ذكرناه في التقرير الأول.

التقرير الرابع

مسلك نسبة العقائد للسلف

فنحن نذكر في هذا التقرير مسلكًا عامًا يفيد قارئ العقيدة المسندة في استنباط عقيدة من يقرأ له ومحاكمةِ دعاوى غيره، فنقول:

١ ـ ينبغي لنسَّابِ المذاهب ومستنبط العقائد من كلامِ الأئمة أن ينظر في سبب ورود العبارة، هل هي في تقريرِ عقيدةٍ معينة؟ أم هي في الرد على متشكك مرتاب؟ أم هي في الرد على سائلٍ عادي من المسلمين؟ أم هي في الرد على الجهمية؟ الرافضة؟ المجسمة؟ فإن علمك بذلك يفيدك في فهم مراد القائل، كما يفيدك العلم بأسباب النزول في فهم آيات الله سبحانه.

فإن مَنَعَ إمامٌ من الخوض في معاني آيات الصفات مثلًا، وكان يرد على الجهمية، عَلِمتَ أن المعنى الذي يمنع الخوض فيه هو المعنى التأويلي؛ لأن الجهمية لا تثبت أصلًا المعنى الظاهر الذي يثبته أهل السُّنَّة وإنما يتأولون، فكيف يكون مراده منع إثبات المعنى الظاهر ومن يرد عليهم لا يثبتونه أصلًا؟

وكذلك حين يمنع إمامٌ من التفسير، فإنه يريد التفسير التأويلي الذي مارسه الجهمية في عصرهم.

وحين يرد الإمام على متشككٍ بأسلوبِ الإلزام، لا ينبغي أن تثبت له عين ما ألزم به خصمه.

فمعرفة سبب الورود ومحل الكلام من الأهمية بمكان.

٢ ـ حاكم كلامهم للألفاظ العربية، لا للاصطلاحات الكلامية الفلسفية المتأخرة عن حقبتهم، فإنك ربما وجدت أحدهم يعبر عن القرآن بالقدم مثلًا، ولا يقصد بذلك ما قصده المتأخرون من مصطلح (القديم)، وإنما يريد معنى التقدم اللغوي؛ أي: إن القرآن متقدمٌ على خلق الخلق، وهو قبل خلق النبي وألفاظه،

وذلك ردًا على المعتزلة الذين زعموا أن القرآن مخلوقٌ، أو أنه من نظم جبريل أو النبي -عليه الصلاة والسلام-.

فمما هو غلطٌ مثلًا أن يُحملَ كلامُ اللالكائي في قوله: «**سياق ما روي عن النبي ﷺ مما يدل على أن القرآن من صفات الله القديمة وحكي عن آدم وموسى عليهما السلام كذلك**» **على معنى القدمِ الفلسفي المعروف، وأنه وافقَ السالمية في قولهم. إذ الناظر في كلامه التالي مباشرةً والذي عنون له بهذا العنوان يجد: «قال آدم لموسى: أنت الذي اصطفاك الله برسالاته وكلامه وآتاك التوراة، أنا أقدم أو الذكر؟»**.

ويجد: «**قال رسول الله ﷺ: إن الله قرأ طه ويس قبل أن يخلق آدم بألف عام**».

ويجد: «**فلما سمعت الملائكة القرآن قالوا: طوبى لأمة ينزل عليها هذا**».

قلت: إذن أراد اللالكائي بـ(القِدَم) معناه اللغوي لا الاصطلاحي؛ أي: المتقدم السابق، فالقرآن سابقٌ لآدم عليه السلام، وسابقٌ لإنزاله على الأمة، ولم يورِد تحت هذا العنوان إلا هذه الآثار، وتفسير القدم الوارد في كلامِ موسى بالمعنى الفلسفي واضح البطلان، وقس على هذا مغالطة من يفسر قول الإمام مالك: «والكيف غير معقول»؛ أي: غير ممكنٍ عقلًا، ويفسره بالإمكان الذي هو أحد الأحكام العقلية الثلاثة، وليت من فسره بذلك تبرع أكثر فأخبرنا أمراده نفي الإمكان الخاص أم العام! وكأن الإمام مالكًا يتكلم في الوجوب والإمكان والامتناع والأحكام العقلية، لا في العقل اللغوي بمعنى: العلم.

٣ ـ انظر فيما يحُفُّ كلامهم من قيود وتعبيرات واستدلالات وإبطالات، فالكلام قد يحتمل عدة أوجه، فإن نظرت في قيوده ومتعلقاته وأدلة قائله وإبطاله لأقوالِ مخالفيه - بطلت بعض الأوجه أو كلها ولم يبق إلا وجهٌ واحدٌ لا يمكن فهم الكلام ولا يستقيم مع هذه القيود والمتعلقات والأدلة إلا به.

فإن اختلفنا في معنى القدم في كلام اللالكائي السابق مثلًا، نظرنا في أدلة كلامه، فنلاحظ أن أدلته كلها تصب في المعنى اللغوي للقدم، ثم نلاحظ نقله التعبير عن الكلام بـ«قرأ» وهو فعلٌ حادث، وتقييد هذه القراءة بأنها «قبل ألف عام من خلقِ آدم»؛ أي: إن هذه القراءة مقيدة بنقطة زمنية، ولو كانت قديمةً بالمعنى الكَلامي لما صح فيها ذلك ولما صح استدلاله، ونلاحظ جزئية «فلَّما سمعت الملائكة»؛ أي: إنها كانت لا تسمعه ثم سمعته، فهو حادث، وكلُّ هذا يريد به كلامَ الله الذي هو

صفته غير المخلوقة، ويريد به أن القرآن متقدمٌ على خلق آدم بل أمة الإسلام نفسها، وذلك كما قلنا: ردًّا على بعض المعتزلة القائلين بأن الله إنما خلق نظمه للنبي -عليه الصلاة والسلام-.

وقس على هذا ما يحف كلام مثبتي العلو من الاستدلال برفع الأيدي، أو الاستدلال بالنزول على العلو، أو الاستدلال بالاستواء، أو تقييد العلو بالعرش أو السماء السابعة أو السماوات، مما يمنع إرادة العلو المعنوي.

وكذلك تقييد كلامهم بأمور دقيقة كالحد والمباينة وأنه ليس في الأرض، أو تقييد كلامهم بنفي الكيف والمثيل وغير ذلك مما قد يعرض للأفهام حين تثبت اللفظ والمعنى.

وكذلك إثبات العلو مع إبطال تأويله بالاستيلاء أو العلو المعنوي، وإثبات اليد مع إبطال تأويلها بالنعمة والقدرة وأن السياق يمنع هذا لغةً، وغير ذلك كثير مما يمنع تبريرات المخالفين، فتبريراتهم دائمًا دائرةٌ حول جعل المثبت في كلام الإمام مفوضًا، أو تأويله بما يؤول اللفظ به في الوحي، وكلاهما يَبطل بالنظر لهذه القرائن.

٤ - استحضر أن الأصل في كلامهم ظاهره، وهذا قيدٌ مهم أكدناه في تقريرٍ سابق، إذ لو فرضنا خلو كلامهم من كل القرائن السابقة، فإن الأصل فيه ظاهره، وتأويله لا يقبل لأنه ليسَ كلامًا معصومًا تمتنع مخالفته للعقل فينبغي لنا أن نؤوله لزومًا كما يقررون.

فإن كان الأصل فيه ظاهره، وكان ظاهر كلام الإمام موافقًا لظاهر الوحي كذلك، كان استنباطك لعقيدة الإمام أرسخ وأرسخ.

٥ - استحضر جهلهم بدواعي التأويل المتأخرة، والقرائن الكلامية الموَّلدة خارج عرين اللغة، فإنهم ما عرفوا الجوهر والعرض فضلًا عن الصفات النفسية والعرضية وامتناع حوادث لا أول لها وعدم خلو الجوهر عن الأضداد والتحيز والتركيب وغير ذلك، لا يعرفون من هذه الألفاظ إلا معانيها اللغوية، فاستنباطك لعقيدتهم ومنعك لاستنباطات مخالفيك ينبغي أن تنطلق فيه من هذه الحيثية.

فلا تقبل من مخالفك تفسير كلامهم بهذه الكلاميات إلا بعد ثبوت علمهم بها واستقرارها في وجدانهم بحيث تكون قرائن حالية لكلامهم.

٦ - انظر في كلام الإمام كله، لا في الأثر الواحد والأثرين، بل انظر في

كلام حقبة الإمام كلها لا في كلامه هو فقط، وستجد تواردهم على استدلالات وألفاظ معينة تعينك على تعيين مرادهم.

فتعبير ابن مبارك بالحد وإثباته لله مثلًا مما استدل به ابن راهويه والإمام أحمد، وأوردوه في سياقات مختلفة، فإن جاز تأويل كلام ابن المبارك، لم يجز ذلك بالنظر إلى ما فهمته حقبته من كلامه وما أوردوا كلامه فيه.

وكذلك ما يستدل به المفوضة من نفي العلم بالمعنى على لسان البعض، ينبغي جمعه لنصوصهم الأخرى في الإثبات الصريح، ويأتي مزيد تفصيلٍ لهذه النقطة في مبحث التفويض.

وإن من نعم الله علينا أن كثيرًا من آثار الأئمة تجتمع فيها القرائن السابقة كلها، فتجد الأثر منها ظاهره ومفهومه اللغوي العربي وسبب وروده كل ذلك في صفنا، ثم قيود كلام الإمام في الأثر ومتعلقاته تؤكد فوق ذلك هذا المفهوم، ثم لا يمنع من ثبوت هذا المفهوم إلا كلامياتٌ ما كان يعرفها، ثم نجد له وللأئمة غيره آثارًا كثيرةً تصب في تأييد هذا المفهوم الذي اجتمع له ما سبق، فتأويل مثل هذا خروجٌ عن حد العقل إلى القرمطة بل الجنون.

التقريرُ الخامس

بيان مسلكِ تحقيق معاني ألفاظ الوحي

هذا تقريرٌ متعلقٌ بتحقيقِ معاني الألفاظ المستعملة في الوحي، ورغم كونه من الوضوح بمكان، إلا أن كثرةَ الأخطاءِ المتعلقة بهذا الأمر مما يستدعي تنبيهًا عليه يُستَغنى بِهِ عن التكرار فيما بعد، ويلخصه أن نقول:

ألفاظُ الوحيِ لا تُحمَلُ إلا على لغة الوحي. فإذا اتكأ أحد المتناقشين على لفظٍ في الوحي، فلا بد ـ كشرطٍ أوليٍ لا يمكن تجاوزه ـ أن يكون استعماله لهذا اللفظ على وفق استعمالِ العرب، وعلى وفق ما فهمه السلف لغةً، لا أن يحمله الخصمُ على اصطلاحٍ حادثٍ هو محل النزاعِ ابتداءً، فإذا به يستدل له بكونه لفظًا محكيًا في الوحي.

وهذا التقريرُ يكادُ يكون بدهيًا عند الجميع، فإن من طلب معنى ﴿وَجَآءَتۡ سَيَّارَةٌ﴾ [يُوسُف: ١٩] فحاكمه إلى المعنى الذي نستعمل فيه اللفظ اليوم - فقد نادى على نفسه بالغباوة والجهل.

ولا تستغرب تنبيهنا لهذا الأمر، فإننا لو جئنا نجمع مغالطات المتكلمين المبنية على هذا الخطأ لصار بين أيدينا بحثٌ لطيف.

ولنذكر في تقريب ذلك مسألة «الكسب الأشعري» مثلًا، فإن بعضهم استدل بآيات إثبات الكسب للمكلف على أنها متعلقةٌ بهذه العقيدة الخاصة بهم، مع أن مفهوم الكسب اللغوي المستعمل في الوحي لا علاقة له البتة بمفهوم الكسب الكلامي الذي استحدثوه!

ومثلها الخلط بين رؤية الله المثبتة في النصوص وبين الانكشاف العلمي الذي سموه رؤيةً ولا تعرفه العرب من لغتها، فإنهم باستحداثهم مفهومًا خاصًا للرؤية لم

يعد من حقهم أن يستدلوا لها بالوحي؛ لأنه أثبت رؤيةً معلومةً باللغة لأهل تلك الحقبة المباركة، وقربها برؤية الشمس بلا حجاب.

وكذلك ينقطع استدلالهم للكلام النفسي بما في النصوص من إثبات تكلمه -سبحانه-، إذ لم يأت كلامُ اللهِ في الوحيِ إلا لفظيًا حادثًا، ولم يأت قط بهذا المفهوم الكلامي المستحدث للكلام، حتى حديث النفس وتزوير المقالةِ فيها وكلامُ الفؤاد كلها خواطر لفظية متبعضة مترددة بين الخبر والإنشاء وحادثة في النفس البشرية، فلا علاقة لها بالمفهوم الكلامي الجديد للكلام.

وزِد عليه مسألة الإرادة القديمة التي أثبتوها لله، وليست هي الإرادة المثبتة في النصوص والتي يعرفها العرب مرتبطةً بـ(إذا) الشرطية لما يستقبل من الزمان، فتكون حادثة وتكون كما قال -سبحانه- ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾ فتتعدد بتعدد الأشياء المرادة لا أنها إرادة قديمة واحدة، وفيها يقول ابن تيمية: «**وإثبات إرادة كما ذكروه لا يعرف بشرع ولا عقل، بل هو مخالف للشرع والعقل، فإنه ليس في الكتاب والسُّنَّة ما يقتضي أن جميع الكائنات حصلت بإرادة واحدة بالعين تسبق جميع المرادات بما لا نهاية له، وكذلك سائر ما ذكروه**»[1].

وفيها يقول الغزالي: «**وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك، فبم تنكرون على من يقول: دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله -تعالى- من شأنها تمييز الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة فلتسم باسم آخر، فلا مشاحة في الأسماء. وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، ولا غرض في حق الله، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ**»[2].

وغير هذا كثير مما يزعمون أنه مثبت في النصوص وأنهم أثبتوها متابعةً للنقل، فقد قطعوا صلتهم بالنصوص حين استحدثوا لها معاني خاصة ليست مما قدح في أذهان من طَرَقَ الوحي آذانهم من العرب، فانظر ما سبق، وقس عليه غيره.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٨٣).

(٢) تهافت الفلاسفة (١٠٣).

التقريرُ السادس

مغالطة التحكم في العناوين والمعاني

وهو تقريرٌ لبيان مسلك التلاعب الكلامي بالألفاظ، والذي تجده بكثرة عند المتكلمين، حتى صار مسلكًا من مسالك حل المشكلات، يلجئون إليه متى أرادوا إثبات اللفظ والتنصل من معناه، أو العكس، إذا أرادوا التنصل من اللفظ مع إثبات معناه.

ولبيان هذه المغالطة باختصار نقول:

إن لكل معنى عنوانًا ولفظًا وسياقًا يعبر عنه لغةً، والعكس، فإن ألفاظًا معينة في سياقات معينة تعبر عن معانٍ معينة ولا يفهم منها العربي إلا ذلك.

والمتكلم قد يزعجه عنوانٌ معين، وقد يزعجه معنىً معين، فإن أزعجه عنوانٌ معين ولم يقبل أن يُطلَقَ هذا العنوان على مقالته - اخترع لهذا العنوان معنىً جديدًا ليقول:

«هذا عنوانٌ للمعنى الفلاني الذي لا أقول به! وليس عنوانًا لمقالتي».

وإن أزعجه معنى معين ولم يقبل أن يكون هو معنى عنوانه - اخترع لعنوانه معنىً جديدًا ليقول:

«هذا هو المعنى الذي أثبته لعنواني، لا ذاك المعنى الباطل!»

ولنذكر أمثلةً توضح المطلوب:

المثال الأول: الإرادة:

فـ(الإرادة) لا يفهم منها عربيٌ البتة المعنى الكلامي الذي هو: صفةٌ قديمةٌ من شأنها الترجيح بلا مرجح.

ولكنهم أرادوا إثبات عنوان (الإرادة)، إذ في نفيه مناقضةٌ للوحي والتزامٌ لشنائع.

وساءهم ما يجر إليهم هذا العنوان من معضلةِ الحدوث الملازمة لمعناها اللغوي، فاخترعوا لها معنىً يحميهم من أن يقال لهم: أنتم لا تثبتون الإرادة (العنوان)!

ويحميهم من الالتزام بمقتضى إثباتها كما هي في أصلها (المعنى العربي).

فصارت صفةً قديمةً من شأنها الترجيح بلا مرجح!

حتى إذا قيل لهم: الإرادة لا تُفهمُ منفكةً عن الترجيح الحادث لمرجح، كأي ترجيح آخر يحكم العقل بأن له مرجحًا، ولا يطلق عربيٌ عنوان (الإرادة) على شيءٍ قديمٍ ملازم، فالحدوث جزء من مفهومها كما هو جزء من مفهوم الفعل المُراد.

قالوا: بل (الإرادة) صفةٌ ملازمة، ومن شأنها الترجيح بلا مرجح.

مع أن هذا التعريف للإرادة لا يعرفه العرب ولا يجدون له نصف شاهدٍ في الوحي.

المثال الثاني: العبث:

فإذا قيل لهم: نفيكم للعلل الغائية وقولكم بأن الله لا يفعل شيئًا لشيء ولا يفعل لأجل حكمةٍ ولا لغايةٍ له سبحانه - لا اسم له ولا عنوان إلا العبث، فأنتم تثبتون العبث للباري.

قالوا: لا، ما نثبته ليس عبثًا لأن تعريف العبث:

«هو كون الفعل لا لغرض ممن من شأنه الفعل لغرض».

فعرفوا لك العبث بتعريفٍ جديدٍ لا يوافقُ ما ألزمتهم به، ليثبتوا معنى العبث الأصلي دون عنوانه الذي جعلوا له تعريفًا جديدًا، وبما أن هذا التعريف لا ينطبق على الخالق -سبحانه-، الذي ليس من شأنه الفعل لغرض بحسب كلامياتهم، فإنه لا يسمى حينئذٍ عابثًا!

مع أن العربي النقي الفطرة إن أخبرته بمقالتهم لما تردد في إلزامهم بتشبيه الباري ـ سبحانه وتعالى عما يقولون ـ بالمجانين والعابثين الذين لا غاية في أفعالهم ولا حكمة، ولغضب منك الراعي الأمي إن قلتَ له: أنت تسوس ماشيتك لا لحكمة ولا لغاية! بل هكذا سبهللًا! قبل أن ينتظر منك عنونة هذه الحالة وهذا المعنى بعنوان (العبث) أو غيره.

فلغةً يطلقُ هذا العنوان على مقالتهم، ولكنهم غيروا معناه ليبعدوه عنهم ويفرقوا بينه وبين المعنى الذي أثبتوه.

المثال الثالث: رؤية الله:

فنمثل أيضًا بكلامهم في الرؤية البصرية الثابت تعلقها بالباري في النصوص، إذ أرادوا إثباتها و- في الوقت نفسه - أرادوا التهرب من مفهومها العربي، فأعادوا تعريفها بما يناسبهم، فهي عند العربي الأول لا تنفك عن الجهة، ولم تكن تعرف العرب إبصارًا بالعين إلا لما هو في جهة منهم أو في حكم الجهة، وهو الظاهر في كل النصوص التي يستدلُ بها لرؤية الله.

وحين أراد الأشاعرة إثبات الرؤية، وفي الوقت نفسه، الانفكاك عن مقتضياتها ومفهومها للمخاطب الأول - قاموا بتعريفها بتعريفٍ جديد، فقالوا:

هي انكشافٌ زائدٌ على النظر العقلي، أو إدراك وتجلٍ خاص.

فهنا أرادوا إثبات العنوان، ورفضوا المعنى الأصلي له، فاخترعوا له معنىً جديدًا لا يتضمن ما يزعجهم، مع أن هذا المعنى لا يخرج عن عنوان (العلم)! وبسببه صرح رجالٌ من الأشعرية والمعتزلة بأن الخلاف لفظي! إذ المعتزلة ما نازعوهم في جواز الانكشاف العلمي والزيادة فيه.

فلاحظ كيف تستطيع بهذا المسلك السيئ في تعريف ما شئت، بما شئت، لتثبته بالمعنى الذي شئت - أن تجعل أي خلافٍ - مهما احتدم وتمايز به أهل السُّنَّة عن المبتدعة - خلافًا لفظيًا!

التقريرُ السابع

التعارض بين الدليل النقلي والدليل العقلي

وهو متعلقٌ بتبيان الموقف المعرفي الصحيح من أي تعارضٍ متوهمٍ أو مزعومٍ بين العقل والنقل تراه في هذا الكتاب أو غيره، والذي يتوكأ عليه المخالف ليردَّ نصوصًا ويقبل غيرها، ويثبت ظواهرَ ويبطل أختها.

وملخص هذا الموقف المعرفي:

١ ـ أن التعارض يكون بين قطعيين أو ظنيين أو قطعي وظني، أما الأول فلم يقع، والثاني ينُظر لحله في قرائن الترجيح، وأما الثالث فيقدم فيه القطعي سواءٌ كان نقلًا أو عقلًا، فلا يصح تقعيدهم المطلَق إذن بتقديم العقل على النقل، بل يُقدَّمُ القطعيُ على الظني، فإن كان العقل قطعيًا قُدِّمَ من هذه الحيثية، لا لكونه عقليًا فقط، أو أصلًا للنقل، بل لكونه قطعيًا.

٢ ـ أن الخيارات لا تنحصر في تقديم النقل أو العقل، وإنما يقدم أحدهما تارةً والآخر تارة، بحسب رجحان أحدهما على الآخر للحيثية المذكورة سابقًا، وهذا منهجٌ دل عليه الوحي والعقل، فنُقدم الحديثَ الصحيح على الضعيف أو الحديث المتفق على صحته على المختلف فيه لو قدّر تعارضهما.

٣ ـ أن تقديم النقل حين يستحق التقديم ليس طعنًا في العقل الذي هو أصله كما زعموا، إذ إن العقلَ ليسَ أصلًا في ثبوتِ النقل في نفسه، وإنما في علمنا بصحته، وإلا فهو ثابتٌ علم العقل ذلك أم لم يعلم، إذ عدم العلم ليس علمًا بالعدم، فالعقل يثبت صدق الرسالة المحمدية بعامة، لا آحاد المنقولات فيها، فمتى أثبت صدق الرسالة صارت مرجعًا كل ما فيه صادق، فالعقل كرجلٍ لا يطيق الفتوى ولكن يملك التمييزَ بين الفقيه والمتفيهق، فدلك على شيخٍ يفتيك، فليس له بعدها أن يعارض الشيخ في فتواه وقد شَهِدَ له بالمرجعية والصدق.

٤ ـ أن العقل لفظٌ مجمل، فهل يُرادُ بِهِ الغريزةَ التي تميز الإنسان عن الحيوان، أم المراد به المكتسبات العقلية بهذه الغريزة، وأي مكتسبات؟ الضرورية أم النظرية أم كِلا النوعين؟

أما الأولى ـ الغريزة ـ فلا تتعارض مع النقل إذ هي آلة فهمه أصلًا، وأما الثانية فليست كلها أصلًا لإثبات صحة النقل، بل بعضها، فلو قدم النقل على ما لا يتوقف تصحيح النقل عليه لم يكن في ذلك قدح في أصله.

٥ ـ أن في ادعاء تقديم العقل على النقل تناقضًا، إذ لو ثَبَتَ النَقلُ عن المعصوم وعلمنا مراده، فإنه يمتنع أن يعارضه العقل أصلًا ليقدم عليه وإلا كان المعصوم كاذبًا، وأما إن لم يثبت نقلًا أو دلالة - فلا نقل هنالك ليعارضه العقل، فمآل قاعدتهم أن يعبروا قائلين:

لا تصدق الرسول فيما أخبر به (وهو صحيح النقل) كي لا تنقض أصل ما به علمت صدقه (أدلة العقل)!

أي: لا تصدقه كي لا تنقض دليل صدقه!

٦ ـ أن حقيقة قولهم ومؤداه: إيجاب تقديم النظريات الكلامية على ظواهر الوحي، مع أن نظرياتهم ليست قطعية وإن زعموا ذلك، ولهم فيها اختلافات يعرفها أصاغرهم، وظواهر الوحي ليست ظنية بمجموعها وسياقاتها وبالنظر لكمال المتكلم بها وإرادته البيان والهدى لسامعيها، بل تكثرها وورودها على معنىً واحدٍ دون قرينة صارفة حال تيقننا أن المخاطبين لم يجدوا داعيًا لتأويلها - يورث يقينًا بكونها مرادةً للشارع، إلا أن يكون مُلبسًا على السلف الجاهلين بتلك النظريات الحاملة على التأويل.

٧ ـ أن كثيرًا مما زعموا أنه أصل في ثبوت النقل من العقليات ليس كذلك، بل يمكن إثبات النقل بطرقٍ أخرى أقصر وأظهر ولا تتعارض معه، فلو سقطت عقلياتهم التي اختلفنا واختلفوا فيها لبقي لنا إلى إثبات النقل طرقٌ لا تتعارض مع العقل، فليس الطريق الذي زعموه شرطًا لصدق الرسول وثبوت النقل مما يضطرنا لتأويل ما خالفه من النقل، «**وإذا قال أحدهم: فما الدليل على صدق الرسول غير هذا؟ قيل: في هذا المقام لا يجب بيانه، وإن كنا نبيِّنه في موضع آخر، بل يكفينا رد المنع، ونحن نعلم بالاضطرار أن سلف الأمة وأئمتها كانوا مصدقين للرسول بدون**

هذا الطريق»[1].

٨ ـ أن تقديم النقل ـ جدلًا ـ أولى، إذ العقل أثبت صدقه وولّاه الحكم، فتقديم العقل عليه تكذيبٌ للعقلِ بعدما صدّقه، أما تقديم النقل فثقة بالعقل وتصديق له، لا سيما إن قُدّم النقل على نظرياتٍ عقليةٍ ليست معصومةً من خطأٍ دقيقٍ ربما يخفى على الناظرِ فضلًا عن المقلد، في حين أن النقل معصوم، فيُقَدَّمُ مُطلقًا على كل عقليٍّ ليسَ أصلًا في ثبوته.

٩ ـ أنهم لم يعارضوا النقلَ بشيءٍ إلا وفيهم من عارضه أو نقضه، فيكونُ المعارضُ الذي نصبوهُ نظريًّا ظنيًّا متنازعًا فيه إذن، ولا يرقى لمعارضة النقل.

١٠ ـ أن هذا المنهج المهم لم يعرف بقطعيِ العقل ليُعمَلَ به في أهمِ المطالب، كما لم يعرفه السَلفُ الأوائل، فضلًا عن كونه بلا مستندٍ من الشرع البتة، بل كل ما في الشرعِ من الأمر بالاحتكام إلى الوحي وكونه بيانًا وهدىً ونورًا وإمامًا وغير ذلك - حجةٌ في بطلان هذا المنهج الذي يجعل للاحتكام إلى الوحي شرطًا وهو أن لا يعارض عقليات فئةٍ خاصة من البشر المتأخرين، مع كونها نظريةً كلاميةً مولّدة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٨٨).

التقريرُ الثامن

اشتراك الإلزام وجريان الدليل

كثيرةٌ هي الأدلة التي يستعملها المخالفون وهي جاريةٌ في بعض ما يثبتون، ومن طرق إبطال دليل الخصم العقلي أن تثبت جريانه في مقالةٍ من مقالاته، فإن ثبت أن الدليل يتناول مقالتك ومقالته، كان الخصمُ مخيرًا حينئذٍ بين إبطال الدليل، أو إبطال مقالته، ولا يخرج من هذين الخيارين إلا بإثباتِ فرقٍ مؤثرٍ بين مقالته ومقالتك، بحيث يكون هذا الفرق هو المانع من جريان الدليل فيما يقوله هو دون ما تقوله أنت.

فنذكر لك السبيل الذي يعينك على إثبات جريان الدليل فيما يثبتونه كما أجروه فيما تثبته أنت، وذلك سهل، يكفيك أن تصوغ الحجة ذاكرًا فيها جنسًا عامًا يشمل ما يثبته الفريقان، فلو قال الخصم:

(المتصف بالوجه واليد مركب، والمركب ممكنٌ مفتقرٌ مخلوق).

قلت له:

(المتصف بالصفات الوجودية مركب، والمركب ممكنٌ مفتقر مخلوق).

فلاحظ أن قولك: (الصفات الوجودية) جنسٌ يشملُ ما يثبته الفريقان، فيشمل (السمع والبصر والعلم والحياة والوجه واليد).

وحين ذكرناه بدلًا من ذكر (اليد أو الوجه) لم يتغير الدليل، ولم يختلف البتة عن حاله حين يستخدمونه في الرد علينا، وكانوا مطالبين بالفرق المؤثر.

وكذلك لو قالوا:

(النزول في الثلث الأخير حادث، فإما أن يكون كمالًا حادثًا أو نقصًا حادثًا، فإن كان كمالًا فقد كان ناقصًا قبل حدوثه، ولا يجوز أن يكون نقصًا إذ لا يتصف الباري بالنقص).

فلك أن تقول:

(فعلُ الله أمرٌ حادث، فإما أن يكون كمالًا حادثًا أو نقصًا حادثًا، فإن كان كمالًا فقد كان ناقصًا قبل حدوثه، ولا يجوز أن يكون نقصًا إذ لا يتصف الباري بالنقص).

فلاحظ أن الحجة هي هي، لم تتغير حين قلنا (فعلُ الله) بدلًا من (النزول)، إذن هي جاريةٌ في الأفعال الحادثة عمومًا، وعلى المخالف الذي يريد تصحيح هذا الدليل أن يأتي بمفرقٍ مؤثر.

ومثله لو قلنا (متجدد إضافي) بدلًا من (حادث وجودي)، وفي ذلك يقول الشيخ: «**إن الدليل الذي استدلوا به على نفي الحوادث ينفي المتجددات أيضًا، كقولهم: إما أن يكون كمالًا أو نقصًا، وقولهم: لو حصل ذلك لزم التغير، وقولهم: إما أن تكون ذاته كافية فيه أو لا تكون، وقولهم: كونه قابلًا له في الأزل يستلزم إمكان ثبوته في الأزل، فإنه لا يمكن أن يحصل في الأزل لا متجدد ولا حادث، ولا يوصف الله بصفة نقص، سواء كان متجددًا أو حادثًا. وكذلك التغير لا فرق بين أن يكون بحادث أو متجدد، فإن قالوا: تجدد المتجددات ليس تغيرًا، قال أولئك: وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيرًا، فإن قالوا: (بل هذا يسمى تغيرًا) منعوهم الفرق، وإن سلموه كان النزاع لفظيًا، وإذا كان استدلالهم ينفي القسمين لزم إما فساده وإما النقض**»[(١)].

فهذا مسلكٌ يكفيك بإذن الله في بيان جريان الدليل فيما يقول به الخصم، فقط أبدل محل الإشكال بجنسٍ ووصفٍ عامٍ يشمل ما تثبته أنت، وما يثبته الخصم، ثم انظر في اتساق الدليل وثباته لتحكم بجريانه على المقالتين، ولك أن تذكر مقالة الخصم مباشرةً بدلًا من مقالتك دون حاجةٍ لانتزاع جنسٍ مشترك.

فإن ذكرَ لك الخصمُ فرقًا مؤثرًا في مقالته يمنع جريان الدليل فيها، فإما أن يكون هذا الفرقُ المؤثرُ:

١ ـ موجودًا في مقالتك أيضًا فتمنعُ أنت أيضًا جريان الدليل فيها:

فلو قال لك مثلًا: صفات السمع والبصر والعلم والإرادة التي نثبتها ليست

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/٢٣٨).

كصفات المركبات، وليست مركبةً في الذات أو منفكة عنها أو تقبل الانفكاك، فلا يكون المتصف بها مركبًا مفتقرًا.

قلت له: وكذلك ما نثبته نحن من صفات، فالفرق المؤثر المبطل لجريان الدليل - موجودٌ عندنا.

٢ ـ أو لا يكون الفرقُ الذي يتذرع به مؤثرًا حقًا وتبقى الحجة قائمةً ووجود الفرق كعدمه:

فلو قال لك: الأفعال الحادثة التي نثبتها لله ليست وجودية، فلا يقال فيها: إما كمال حادث أو نقص حادث.

فقد زعم أن عدمية الأفعال التي يثبتها فرقٌ مؤثر.

فيكون الجواب إما:

أولًا: ببيان تحقق هذا الفرق في مقالةٍ أخرى من مقالاته مع جريان الدليل فيها، فتعلق علم الله بالمعلومات وسمعه بالأصوات وبصره بالمبصرات تعلقاتٌ عدمية عندهم، ومع هذا هي كمالات لله لو لم تكُن كانَ ناقصًا لا يعلم ولا يسمع ولا يبصر.

ثانيًا: بإعادة صياغة الدليل واستبدال الجزء المشكل بما يقوله هو، فنصوغ الدليل مثلًا بمطلق التجْدد فيقال:

(التعلق الحادث لله، إما أن يكون كمالًا جديدًا أو نقصًا جديدًا، فإن كان كمالًا فقد كان ناقصًا قبل تجدده، ولا يجوز أن يكون المتجدد نقصًا).

فلاحظ أننا ما احتجنا أن نذكر وصف الوجودية ليجري الدليل.

ثالثًا: بأن نبين أن مصحح الدليل هو الوصف المشترك، لا الوصف المفرق، فمصحح الدليل السابق يظهر للعقلاء أنه مطلق الحدوث والتجدد لله، وتجدد ما يعود لله منه حكم، دون ملاحظة لوجودية هذا الجديد من عدميته.

رابعًا: بمنع التأثير ومطالبته ببيان جهته، فعلى من يزعم أن فرقهُ فرقٌ مؤثرٌ أن يذكر دليلَ ذلك ويبين وجه التأثير وتعلقه بصياغة الدليل ومضامينه، وإلا لم يقبل منه محض التحكم والادعاء.

فتنبه لهذا المسلك في محاكمة أدلة الخصوم، واستحضر مقالاتهم لتبطل بها أدلتهم التي لا يسلمون جريانها فيما يثبتون، فحين تلزمهم الإلزام نفسه الذي يلزمونك به، وتعارضهم بمقالتهم التي يقولون بها، يتمحلون ويتكلفون إخراجَ الفروق

غير المؤثرة، فقط ليقولوا: هناك فرق! لذا فإن هذه الحجة لا تُقلَبُ علينا ولا تجري فيما نثبته نحن!

فإذا نظرت في الفرق، وجدته غير مؤثرٍ البتة، ولو طالبتهم بذكر وجه كونه مؤثرًا - تأتأوا وكعوا عن الجواب.

التقريرُ التاسع

مدرك الكفر والبدعة شرعي

إن غرضنا في هذا الكتاب أن ننتصر لما نعتقده سنةً ونرد ما نوقن أنه بدعة ضلالة، ومخالفنا يروم الغاية نفسها ويعتقد فينا ما نعتقده فيه، ولذا وجبَ أن نقرر هنا مسألةً مهمة تتعلق بمدرك الكفر والبدعة، وهي أنه عند أهلِ السُّنَّةِ شرعيٌّ لا عقلي، فالشرع ميزاننا فيهما والشَرعُ فَقَط، بل مطلق التحسين والتقبيح عند الأشعرية شرعيٌّ لا عقلي، وقولهم أمعَنُ في تأكيدِ المَنعِ من التكفير والتبديع بمخالفة العقل، فلا يُكَفَّرُ الشخص أو يُبَدَّعُ شرعًا لمجرد مخالفته مقتضى العقل، ما لم يخالف الشرع.

وفي تطبيق هذا يقول المرجاني: «**فهو وإن كان حقًا [أي الحدوث الزماني للعالم] واعترفنا به من جهة قيام البرهان العقلي، وصدقناه من حيث دلالة النظر الحكمي - فلا نسلم أنه داخلٌ في عقد الدين، ويجب اعتقاده على المسلمين، إذ الشرع لم يكلفنا به، ولم يحملنا على الاعتقاد بموجبه، فإن الحكم الشرعي ينتفي بانتفاء المدرك الشرعي، وإنما يكون المنكر له كمن ينكر انعكاس السالبة الكلية كنفسها، ومثل ذلك، بل إيجاد الزائد على ما نطق به الشريعة والتجاوز عن حدود الدلالة يكون تحكيمًا للعقل وتشريعًا للحكم بالرأي على ما هو مذهب المعتزلة ومشرب سائر المبتدعة، والفلاسفة لا أراهم فات عنهم الحدوث بذلك المعنى الشاملة لجملة الممكن، إذ لم يقع منهم التنصيص إلا على أن الحدوث الزماني لا يشمل جميع الممكنات... وفرض أنه غاب عنهم ذلك المعنى البديع [الحدوث الزماني للعالم] فهم لا ينكرون أصلًا ما هو الواجب اعتقاده في الدين من حدوث العالم بالمعنى الذي مرت إليه الإشارة**»[1].

---

(١) حاشيته التي بهامش حاشية الكلنبوي (١/ ١٦١).

قلت: لاحظ أنه يمنع مخالفة الفلاسفة لعقد الدين في مسألة حدوث العالم!

إذن: ما لم يثبت الأشعرية أننا خالفنا بمقالاتنا الشرع كان ممنوعًا عليهم أن يكفرونا أو يُبَدِّعونا، بل قصارى أمرهم أن يخطئونا كما يخطئ المفوضة منهم من أوَّلَ الصفات الخبرية مثلًا، أو كما يخطئ مثبتو صفة الكلام اللفظي منهم من لم يثبتها، أو كما يخطئ الماتريدية الأشعرية في عدم إثبات التكوين أو التعليل والتحسين والتقبيح العقليين وتأثير القدرة الحادثة.

بل نقول: تخطيئنا دون تخطيئ هؤلاء بمراتبَ كثيرة؛ لأننا وافقنا ظاهر الشرع وكلام السلف، وخالف مخالفونا ظواهر هذين الأصلين، فخطؤنا ـ لو سلمنا لهم أننا أخطأنا ـ دون خطأ غيرنا ممن زاد فوقه مخالفة الظواهر، وإنما أخطأنا في الدليل العقلي الذي يوجب تأويل الوحي والآثار.

فكلنا أخطأنا في الدليل العقلي، ونشترك في هذا نحن وأنتم، ولا تجوز معاملتنا بخلاف ما يعامل به المخطئون من الأشعرية أو الماتريدية في جنس الأدلة العقلية.

فإن قيل: لكن وإن سلمنا أنكم لم تخالفوا ظاهر الوحي بل وافقتموه، إلا أن خطأكم يقتضي إبطال وجود الباري أو يقتضي نعته بالحدوث والافتقار وغير ذلك مما بطلانه وشناعته من المعلوم من الدين بالضرورة.

قلنا: هذا الاقتضاء هل هو بيَنٌ ظاهر أم عرفتموه بالأدلة النظرية الطويلة المعقدة التي اختلفتم فيها؟

الجواب جزمًا: بالأدلة النظرية التي هذه صفتها.

فنقول: إن أجزتم التبديع والتكفير بما لا يقتضي مخالفة الدين والمعلوم منه بالضرورة إلا بعد تقرير أدلة نظريةٍ طويلةٍ معقدة مُختَلَفٍ فيها - أجزتم تبديع وتكفير أئمتكم وأصحابكم، وأجزتم أن يبدع الماتريدية الأشعرية والأشعرية الماتريدية.

فمن يمنع التعليل والتحسين والتقبيح العقليين يرميه الماتريدية بسد باب إثبات النبوات بل وإثبات الصانع لإبطالهم ضرورية: لا ترجيح إلا بمرجح، ويرمونهم بإثبات العبث في حق الباري وسلب حكمته والعياذ بالله، ومن يثبت تأثير القدرة الحادثة يرميه الأشعرية بمخالفة ما أثبتوه من وحدانية الباري وتفرده بالخالقية، ويرمون مثبت التعليل بنسبة الباري إلى النقص الذي يحيجه للاستكمال بالغير والانعال بسببه، ويرمون مثبت التحسين والتقبيح العقليين بأنه جعل الباري محكومًا

لا حاكمًا، وقس على ذلك خلافاتهم في أمورٍ نظريةٍ كلامية يقررون أنها تستلزم مخالفةَ الحق والشرع، بل وإبطال الصانع والنبوات أحيانًا.

إذن: متى أثبتنا شيئًا لا يخالف الشرع ولكن يخالف مقتضى العقل من وجهة نظر الأشعرية - لم يكن لهم أن يشنعّوا علينا شرعًا، ولا أن يبدِّعونا أو يُكَفِّرونا، وإن زعموا بأن مخالفتنا لمقتضى العقل هنا تؤدي لإبطال الشرع، فقد قلنا: إن هذا التأدي لا نسلمه وننازعهم فيه ونرميهم بمثله، كما يرميهم به الماتريدية في بعض مقالاتهم ويرمونهم بمثله، فالكلام في القضية واحد والمعاملة ينبغي أن تكون واحدة.

وقد تنبّه بعض محققي المتكلمين لما قلناه فقال الإيجي وشارحه الجرجاني: **«ليس المجسم عابدًا لغير الله، بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويلٍ ولم يؤوله، فلا يلزم كفره»**[1].

وقالا قبل ذلك: **«إن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله -تعالى- عالمًا بعلم أو موجدًا لفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها) ككونه مرئيًّا أو لا، (لم يبحث النبي ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها، ولا الصحابة، ولا التابعون، فعلم) أن صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل، و(أن الخطأ فيها ليس قادحًا في حقيقة الإسلام) إذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحًا في تلك الحقيقة، لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام، ولا في زمانهم أصلًا، (فإن قيل: لعله عليه السلام عرف منهم ذلك)؛ أي: كونهم عالمين بها إجمالًا (فلم يبحث عنها) لذلك... (قلنا:) ما ذكرتموه (مكابرة) لأنا نعلم أن الأعراب الذين جاؤوا إليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالم بالعلم لا بالذات... وأنه ليس بجسم ولا في مكان وجهة... فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة...»**[2].

وقال ساجقلي زاده في نقاش كلامهما: **«قوله: (ليس قادحًا في حقيقة الإسلام) وذلك لأن تنزهه تعالى عن الجسمية والمكان والجهة ليس من ضروريات الدين، بل من اجتهاديات الدين ويقينيات العقل حتى لو كان من ضروريات الدين لكان الخطأ فيها قادحًا في حقيقة الإسلام...**

---

(١) شرح المواقف (٨/ ٣٧٤).

(٢) شرح المواقف (٨/ ٣٧٠ ـ ٣٧١).

وقد عرفت أن الصحابة لم يجر فيهم حديث أن الله -تعالى- ليس بجسم ولا في جهة ولا في مكان، فضلًا أن يجمعوا عليه، لكن خواصهم كانوا يعلمون تنزهه تعالى عن المذكورات...

وأما ما عدا ذلك؛ أي: مما أجمع أهل السُّنَّة بعد الصحابة على خلافه، إذ ما اختلفوا فيه فليس اعتقاد أحد طرفيه بدعة، وقد أجمع أهل السُّنَّة بعد الصحابة على أن الله -تعالى- موجود قائم بنفسه وليس بجسم... وليس له صورة ولا جارحة ولا شيء مما هو من خواص الأجسام، وليس في مكان...

فاعتقاد شيءٍ مما دل عليه ظواهر النصوص من تلك الأمور له تعالى بدعة، وليس بكفر، إن قلت: ما قال في شرح المواقف وأن الخطأ فيها ليس قادحًا في حقيقة الإسلام ينافي ما في الفتاوى الحنفية من كفر من يعتقد لله -تعالى- مكانًا أو جهة أو جسمية أو صورة أو جوارح أو قيامًا أو قعودًا مما دل عليه ظواهر النصوص[1]...

قلت: ما في المواقف وشرحه مبني على رأي الأشعرية..

وقول ذلك الشارح: وإن الخطأ فيها ليس قادحًا في حقيقة الإسلام، يسلتزم سالبة كلية وهي أنه لا يكفر أحد بالخطأ فيها سواء كان من العوام أو من الخواص، اطلع على برهان تنزهه تعالى أو لم يطلع، وبرهانه عقلي، وما في الفتاوى الحنفية مبني على رأي أبي حنيفة -رَحِمَهُ اللَّهُ- ومبني على الخلاف بينهما في ذلك، وهو الخلاف في الحسن والقبح بمعنى إيجاب الثواب والعقاب، هل يعرفان عقلًا أو لا...

وأما المكان والجهة والجسمية وما يتوقف عليها من الصورة والجوارح مما دل عليها ظواهر النصوص، فالعقل وإن استقل في معرفة سلبها عنه تعالى بلا خلاف بين أبي حنيفة والأشعري، لكن لا بالنظر في المصنوعات إذ هي لا تدل على سلبها، بل بالنظر في مقدمات عقلية قررها المتكلمون ولا يقدر قدرة بدون حرج على تعلقها وعلى الانتقال منها إلى تلك السلوب، إلا العالم الذكي الممارس بالميزان، أقول: فالله أعلم فالعوام ـ أعني: الذين لا يقدرون على تعقل تلك المقدمات وعلى استنتاج تلك السلوب عنها قدرة بدون حرج ـ لا يكفرون لا ديانةً ولا ظاهرًا لا عند الأشعري ولا عند أبي حنيفة باعتقاد بعض تلك الأمور أو جميعها له تعالى على ما دل عليه ظواهر النصوص، إذ ليس سلبها عنه تعالى من ضروريات الدين كما سبق، والعقل

(١) سيظهر لك لاحقًا في الكتاب أننا لا نرتضي التعبير عن معاني الوحي بهذه الألفاظ وأنها مجملة ولا نقبل كونها هي الظاهر من الوحي.

وإن أوجب عند أبي حنيفة خلافًا للأشعري معرفة الخالق بصفاته بقدر الطاقة بدون حرج، لكن العوام لا طاقة لهم بدون حرج بجزم سلبها عنه تعالى، إذ لا طاقة لهم بفهم تلك المقدمات واستنتاج تلك السلوب عنها، ولا يحصل لهم الجزم بتلك السلوب بمجرد تقليد العلماء لمعارضة بداهة الوهم سلب الجهة أو الحيز أو الجسمية أو الجزئية مطلقًا عن موجودٍ قائم بنفسه...

أقول: فالعوام لا يكفرون باعتقاد هٰذه الأمور له تعالى على ما دل عليه ظواهر النصوص، ولا يجب عليهم تحصيل الجزم بسلب هذه الأمور عنه تعالى بطلب الاطلاع على ذلك البرهان العقلي واستنتاج ذلك السلب منه... وأما الخواص وهم الذين يقدرون قدرة بدون حرج على تعقل ذلك البرهان واستنتاج ذلك السلب عنه، فيجب عليهم تحصيل الجزم بسلب هذه الأمور عنه تعالى بعد سماعهم إجماع أهل السُّنَّة على ذلك، وذلك بلا خلاف بين أبي حنيفة والأشعري، ويكفر منهم ديانةً من شك في ذلك السلب بعد تعقل برهانه وظاهرًا إن كان مظنة تعقله بأنه كان ذكيًّا ميزانيًّا مشتغلًا بكتاب كلامي اشتمل عليه كالمواقف، وذلك عند أبي حنيفة، خلافًا للأشعري إذ لا يكفر عنده من شك فيه، وإن تعقل برهانه؛ لأنه ليس من ضروريات الدين بل من اجتهادياته، فهو ليس من أركان الإيمان شرعًا، لكنه من يقينيات العقل، ولا يجب عنده الإيمان بالعقل كما سبق»[1].

فنبهوا إلى ما ذكرناه وهو:

ـ أن من اعتقد ظواهر الوحي من العامة لا يملكون تكفيره.

ـ أن من اعتقد ظواهر الوحي من العلماء لا يملك الأشعري تكفيره لأنه ما خالف إلا نظريات العقل الدقيقة الصعبة، ومخالفة العقل النظري لا تستوجب الإثم والعقاب عند نفاة التحسين والتقبيح العقليين.

ـ أن سبب اختيار التبديع بدلًا من التكفير إنما هو لأجل مخالفة الآخذين بالظواهر ما يزعمه المتكلمون إجماعًا بعد الصحابة، ونحن نزعم أن إجماع السلف انعقد على خلاف ما ادعوه، أو نشكك في الإجماع على الأقل فلا يملكون حينئذٍ تبديعنا حتى يثبتوا هذا الإجماع المزعوم، ودونه خرط القتاد.

فنقولُ في ختامِ هذا التقرير:

إنه لا يكفرك أو يبدعك على مقالةٍ لم يأت على ذكرها الوحي من قريبٍ أو

(١) التنزيهات وحاشيتها ـ مخطوط ـ (٦٥ ـ ٧٠).

بعيدٍ إلا متكلم، حتى غلاةُ التكفير لهم شبهاتٌ نقلية يكفرونك بها، ولكن المتكلم يتفتقُ ذهنه عن نظريةٍ عقليةٍ تُنتِجُ ما يُعارض النقل، فيتأوله ثم يرميك بكل شنعةٍ إن أخذت به، فيكفرك أو يُبَدِّعُكَ لأخذك بما في النقل من ظواهر، لا بمخالفة النقل!

وفي بعض ما سبق يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«فعامة هذه الأقوال المتنازع فيها التي يقول قائلها: إنها مقطوع بها [ويعارض بها الوحي فيتأوله ويشنع على من لم يتأوله مثله لأجلها] تعتورها هذه الاحتمالات:

عدم القطع بها، بل ظنها والشك فيها، وظن نقيضها، والقطع بنقيضها.

ثم غاية ما يقدر أن يكون صوابًا معلومًا أنها صواب عند صاحبها، فليس كل ما كان كذلك يجب على جميع المسلمين اعتقاده، إذ طرق العلم بذلك قد تكون خفية مشتبهة، فلا يجب التكليف بموجبها لجميع المؤمنين.

ولو كانت عقلية ظاهرة معلومة بأدنى نظر، لم يجب في كل ما كان كذلك أن يكون اعتقاده واجبًا على كل المؤمنين، مثل كثير من مسائل الطب والهيئة وغير ذلك.

فهذه ثلاث مقدمات عظيمة:

إحدها: أنه ليس ما اعتقد قائله: أنه حق مقطوع به معلوم بالعقل أو بالشرع يكون كذلك.

والثانية: أنه ليس ما علم الواحد أنه حق مقطوع به عنده، يجب اعتقاده على جميع الناس.

الثالثة: أنه ليس ما كان معلومًا مقطوعًا به بأدنى نظر يجب اعتقاده.

وإذا كان كذلك: فغاية ما يبين من يوجب هذه المقالات أنها حق مقطوع به عقلي معلوم بأدنى نظر [أي: هذا في أحسن الأحوال]، وإذا كان مع هذا لا يجب اعتقاد ذلك على المكلفين حتى يعلم وجوب ذلك بالأدلة الشرعية التي يعلم بها الوجوب - لم يكن له أن يوجب على الناس هذا الاعتقاد، ويعاقب تاركيه [أو يبدعهم أو يكفرهم لمخالفتها وتركهم الانطلاق منها للتأويل أو التفويض] حتى يبين أن الشارع أوجب ذلك على الناس على هذا الوجه، وهذا مما لم يذكروه ولا سبيل إليه، فكيف والأمر بالعكس عند من يبين أن ما قالوه خطأ، مخالفٌ للعقل الصريح وللنقل الصحيح، معلوم الفساد بضرورة العقل ونظره، مخالف للكتاب وللسُّنَّة وإجماع سلف الأمة، وإن الشارع أخبر بنقيضه وأوجب اعتقاد ضده؟»[1].

---

(١) التسعينية (١/ ٢٠٩ ـ ٢١٠).

التقريرُ العاشر

اختلافُ المتكلمين وفائدته

هذا التقرير مهمٌ لبيان العلة والباعث من وراء اهتمامنا واهتمام ابن تيمية من قبل بنقل خلافات المتكلمين في عدة مسائل.

إن الخلاف بيننا وبين المتكلمين أصله أنهم ادعوا البرهنة على قضايا عقلية، ثم أولوا لأجلها النصوص أو فوضوها، بينما لم نقبل نحنُ مثل هذا التصرف مع الوحي، ولم نقبل معارضة ظواهره بتلك العقليات.

فالمتكلم يقول:

١ ـ النص يدل بظاهره على (أ) والأصل هو إثباته.

٢ ـ ولكن نظرنا العقلي دلنا على (ب).

٣ ـ والدليل الذي دلنا على (ب) برهانٌ عقلي.

٤ ـ و(أ) و(ب) متعارضان متناقضان.

النتيجة:

ـ نتأول النص ونمنع إثبات (أ) لأنه يعارض (ب) الناتج عن برهاننا العقلي.

ـ ونرمي بالبدعة من لم يصنع هذا فلم يثبت برهاننا العقلي، ومن ثم أبقى النص على ظاهره (أ).

فهذه مراتب أربع لا بد وأن يتخطاها المتكلم ليتوصل إلى تصويب مقالته وإبطال مقالتنا ثم رمينا بمخالفة السُّنَّة والوقوع في البدعة.

وهنا تأتي أهمية تحقيق الخلاف بين المتكلمين، إذ هذا الخلاف يسقط المرتبتين (٢) و(٣)، وبالتالي يسقط النتيجة، وذلك في **حالتين**:

الحالة الأولى: حين يخالفُ متكلمٌ من أئمة المخالفين في دليلٍ من تلك

الأدلة، أو يشكك فيه، فإنه يكون حينئذٍ معترفًا بأن النظر العقلي لا يوصل إلى (ب) أو أن دليل (ب) ليس برهانًا عقليًا.

ثم نجِدُ المتكلمين لا يبدعونه ولا يرمونه بالضلال والبدعة، ولا يجعلون نقضه لدليل (ب) سفسطةً أو مخالفةً لضرورةٍ عقلية تقدح في علمه وتمكنه من الكلام والمنطق، بل يحترمون نقضه هذا ويعدونه اجتهادًا عقليًّا لا يشكك في عقلانيته وميزانية أحكامه.

فماذا لو وافقناه إذن؟ وكان (ب) عندنا مظنونًا أو باطلًا؟ ودليله ظنيًا لا برهانيًّا؟ أو مغالطيًّا ساقطًا؟

وبالتالي أبقينا على دلالة النص الظاهرة (أ) لأن ذلك هو الأصل الذي لم يقو (ب) على معارضته؟

ما مأخذهم علينا حينئذ؟

فإن قيل: المتكلم ربما شكك في دليل (ب) أو أبطل برهانيته، ولكنه قد يثبت دليلًا آخر له، (ج) مثلًا، ويعده برهانا عقليًّا بديلًا.

فنقول: وماذا لو كان هذا الدليل الثاني أيضًا تكلم فيه متكلمٌ كبيرٌ آخر؟

ماذا تنقمون علينا لو وافقنا ذاك في طعنه على (ج) كما وافقنا هذا في طعنه على (ب)؟

الحالة الثانية: أن يخالف المتكلمُ أدلة المنع، ويأتي بأدلة عقليةٍ تثبت وجوب إثبات الظواهر، وهي مرتبة أعلى من السابقة، إذ فيها إبطال أدلة المنع وزيادة، والزيادة هي الإتيان بأدلة إثبات.

وذلك كمن خالف من الماتريدية أدلة المنع من تعليل الأفعال والتحسين والتقبيح العقليين وتأثير القدرة المخلوقة، فحين أسقطوا الموانع العقلية ثبتت تلقائيًّا ظواهر النصوص الدالة على التعليل والتحسين والتقبيح العقلي وتأثير القدرة الحادثة وغير ذلك، ثم زادوا عليها بذكرِ أدلةٍ عقلية توجب هذه المقالات عقلًا لا فقط بظواهر النصوص.

وآخرون أثبتوا العلو الحقيقي حين وجدوا النصوص طافحةً بالدلالة على ذلك دون دليلٍ عقليٍّ مانع، بل ربما دللوا على إثباتها بالعقل والفطرة، كمتقدمي الأشعرية والكلابية.

وآخر رأي قيام الحوادث لازمًا وأبطل الأدلة التي تمنع منه عقلًا، كالرازي، وأتى فوق هذا بأدلةِ إثباته ولزومه، وهكذا.

فماذا علينا لو وافقنا هؤلاء في إثبات بعض الظواهر، وأولئك في إثبات بعضٍ آخر؟

فهاتان الحالتان هما اللتان يمكن أن يستفاد فيهما من اختلافات المتكلمين، حالة الخلاف في الأدلة، وحالة الخلاف في النتائج والتزام بعض الظواهر والتدليل عليها عقلًا.

يقول شيخ الإسلام: «**وإذا كانت مقدماتهم ليست مما اتفقوا عليه، بل ولا اتفق عليه أكثرهم، بل أكثرهم ينكر صدق جميعها، عُلِمَ أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية؛ لأن الضروريات لا ينكرها جمهورُ العقلاء، الذين لم يتواطئوا عليها، ولا يكفي أن تكون بعض المقدمات معلومة، بل لا بد أن تكون الجميع معلومة، وما لم تكن معلومة بالضرورة، فلا بد أن تستلزمها مقدمات ضرورية، وليس معهم شيءٌ من ذلك**»(١).

فإن قيل: هذا تتبعٌ لزلات العلماء؟

فنقول: زلات العلماء التي يذم متتبعها هي تلك الشذوذات التي تخالف الإجماع أو النص الصريح، أما أنتم فكلامكم كله أصلًا خارجٌ عن النص والإجماع ولا علاقة له بهما، وإنما هي اجتهاداتٌ عقلية محضة، بل بكلامكم تعارضون النص وتتأولونه، ولا إجماع معتبر يتعلق بهذه القضايا من قريبٍ أو بعيد.

فليس ما ذكرناه من تتبع زلات العلماء في شيء.

ثم من قال إن ما اخترناه تتبعٌ للمخارج في كلامهم؟ لم جزمتم بأننا غيرُ مقتنعين جازمين عقلًا بكلامهم في (ب) و(ج)؟

لم لا نكون قد نظرنا بعقولنا فتوصلنا لما وافقنا فيه الأول ووافقنا فيه الثاني؟

لا سيما وأن كليهما إمامٌ من الأئمة الكبار عندكم وهم غير مبتدعةٍ ولا ضلال ولا سوفسطائية ولا طعونهم ونقوضهم تلك مخالفةٌ للضرورة أو قادحةٌ في تمكنهم الكلامي المنطقي باتفاق؟

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٨٤).

فنكون قد توصلنا بعد نظرنا العقلي المبطل لـ (ب) و(ج) إلى إبقاء دلالة الظاهر (أ)؟

فأي حجةٍ تبقى للمتكلم حينئذٍ في التشنيع علينا؟

الجواب: لا شيء.

فإن قيل: إذن يلزمكم أن يبطل كل دليل خالف فيه متكلم.

قلنا: في دفع ذلك **أوجه**:

أولًا: نحن ما استدللنا بخلاف أي أحد على أي أحد، وإنما بخلاف وافقت فيه أنظارُ أصحابكم أنظارنا العقلية، أنظارنا التي نملك أن ننصرها بغض النظر عمن وافقنا منكم، فأصحابكم كالمعضدين في أسوأ حال، وإنما فائدة ذكر مواقفهم أن نلزمكم أنتم ممن تعظمونهم وتعظمون ما خالفوا فيه، ولبيان أنكم خالفتمونا بما ليس برهانيًّا (عندكم) أو بما هو باطل بتصريح رءوسكم.

ثانيًا: نحن ما استدللنا بأي خلاف، بل نقول: كلُّ نظريةٍ عقلية اختلف فيها العقلاء والمتكلمون الأكابر اختلافًا ليس ناجمًا عن سفسطةٍ أو مخالفةٍ للضرورة -فإنا نمنع محاكمة الظواهر إليها ونسلبها برهانيتها.

فصفة الخلاف الذي نستدل به عليهم أنه خلافٌ في:

- دليلٍ عقليٍ نظري.
- خالف فيه متكلمٌ نظارٌ منطيق.
- لم يكن خلافه جحدًا للضرورة أو محض نزاعٍ لفظي.
- لم يبدعوا المخالف فيه ويرموه بمخالفة أصول الدين.

ثم ربما يزاد على ما سبق أن:

- يأتي المتكلمُ بأدلة تثبت مقالتنا.
- لا يبدعونه ويعدون اختياره لمقالتنا اجتهادًا شخصيًّا.

ثالثًا: نحن ما استدللنا بالخلاف الذي ذكرنا صفته لنبطل دليلهم العقلي، وقد ظن بعضهم هذا وأساء الفهم، وإنما المراد إسقاط دليلهم العقلي عن مرتبته البرهانية، وفكُّ سلطته على الظواهر، ومنع محاكمتها إليه، وبالتالي دفع بغيهم على أهل الحديث والسُّنَّة بوصف البدعة، لا أكثر ولا أقل.

رابعًا: ليس كل خلافٍ بينهم معتبرًا في إبطال الأدلة وسلب برهانيتها، فمن خالف بجحد الضرورة، أو تناقض، أو التزم أي شيء نحقق كونه سفسطةً- فلا يعتد

بخلافه في الطعن على الأدلة الصحيحة، وهم المطالبون ببيان وقوع من نستدل بخلافه في شيء من ذلك.

خامسًا: الأدلة التي بها يثبت الصانع ويصدق بها النبي مبنيةٌ على ضروريات لا يخالف شيء منها ظواهر الوحي، ولا يخالف فيها جمهور العقلاء، فمن خالف فيها فخلافه مردودٌ عليه ويرجم بما نرجم به السوفسطائية.

فلو قال المتكلم: هذا الدليل يمنع من إثبات ظواهر النقل.

قلنا: ولكنه نظريٌ خالف فيه فلان وفلان من كبار المتكلمين، فليس برهانيًّا نحاكم إليه النصوص.

فإن قال: هم مخطئون.

قلنا: أثبت خطأهم، بشرط أن لا تثبت خطأهم بنظريٍّ مختلفٍ فيه آخر، بل بإثبات كونهم خالفوا الضرورة العقلية، فأنت المطالب بهذا، نحن يكفينا السيرُ إلى هنا، ولا يلزمنا إكمال الطريق، يكفينا أنه دليلٌ مختلفٌ فيه، نظريٌ غير ضروري، وأنه خالف الظواهر، فتبقى الظواهر هي الأصل، والدليل محض شبهة لا ندفع بها الأصل.

ثم ليس لك أن تبدعنا حتى تبدعه هو، فإنما بنينا على كلامه وكلام غيره من العقلاء الذين لا تبدعونهم.

فإن قال: ولكننا لا نبدعه لأنه وإن أبطل الدليل المعين فإنه أتى بدليلٍ آخر، فلم يقل بمقالتكم، بينما أنتم نبدعكم لأنكم قلتم بالمقالة.

قلنا: تبديعكم لقائل هذه المقالة إنما بني على هذه الأدلة، فإن سقطت وأجزتم سقوطها وعددتموه اجتهادًا مقبولًا امتنع التبديع، وهذا الحاصل معنا، اجتهدنا كما اجتهدوا فأسقطناها، فبأي شيء تبدعوننا؟

فإن قال: ألم تختلفوا أنتم في مسائل وأدلة وقضايا عقدية؟

قلنا: نعم، ولكن خلافاتنا لا تبطل مذهبنا، إذ قد نختلف في المسألة (أ) فيثبتها رجلٌ وينفيها آخر، وقد نختلف في مدلول ظاهر نقليٍّ ما، ولكنه خلاف جزئي فيما لا يناقض الوحي ولا يبطل أصلًا ولا يشكك في منهج ولايخالف إجماعًا ولا قولًا لجمهور السلف.

أما اختلافاتكم ففي مسائل صادمتم بها صريحَ الوحيِ وإجماع الأمة! بل وإجماع متقدمي الأشعرية أنفسهم! وخلافكم تناول أدلةً ومسائلَ لا يقوم سوقُ

مذهبكم إلا على قطعيتها، فمتى سقطت عن رتبة القطعية لم تنهض لمعارضةِ ظاهرٍ واحدٍ من ظواهر الوحي، فكيف بالظواهر المجتمعة وآثار السلف معها؟

الخلاصة: زعمهم بأن خلافاتهم في الأدلة العقلية وفي مقدماتها التي عارضوا بها الوحي وفي بعض القضايا كالتأويل وتعليل الأفعال وتأثير القدرة الحادثة والتحسين والتقبيح وغير ذلك أنها خلافاتٌ عادية بينهم في مذهب أهل السُّنَّة، وأن لا إشكال في مثل هذا وأنه كالخلاف في فقهياتٍ اجتهادية - تخديرٌ محضٌ وإخفاء لحقيقة الأمر، فكثيرًا ما يدندنون بمثل هذا الكلام ليبرروا ما ستراه من خلافات حقيقية بينهم في الأدلة والنتائج، وليخدروا الأتباع ويحجبوهم عن نتائج هذه الخلافات.

فإن خلافهم في هذه المسائل ليس كالخلافات الفقهية السائغة، إذ ليس كلُّ خلافٍ في الفقهيات سائغًا أصلًا، وإنما يسوغ منها ما كان اجتهاديًا، بينما هذه المسائل يزعمون أنها قطعية! ويزعمون أنها من أصول الدين! وأنها بلغت مرتبةً من اليقين تجيز لهم استباحة حرَمِ الظواهر بزعمهم أن التعارض حاصلٌ بينها وبين قطعيات!

فحين يتحقق الخلاف فيها بين أئمتهم أنفسهم، ونراهم يحترمون هذا الخلاف وكأنه خلافٌ في اجتهادي ظني ويصرحون بهذا- نلزمهم حينئذٍ أن يقدحوا في قطعها وأن يسقطوها عن مرتبتها اليقينية، ونمنعهم حينئذٍ من معارضة النصوص بها، هذه جهة.

أما من الجهة الأخرى: فإن ابن تيمية لم يصنع أكثر من أنه وافق بعض أئمتكم في الطعن على هذه المسائل التي تزعمونها قطعية وتعارضون بها الظواهر، وبعد أن وافقهم وسقطت هذه المعارضات بقي على الأصل وهو الأخذ بالظواهر، فالواجب أن تشنعوا على أئمتكم قبل أن تتناولوه بنصف كلمة، وإلا وجب أن تستسيغوا خلافَهُ كما استسغتم خلاف أئمتكم، فتصير تشنيعات المخالفين صراخًا بلا داع لأجل مسائل خالفوا فيها أئمةً في مذهبهم ـ لا يساوون أدناهم ـ دون أن يكونوا بذلك مبتدعةً يسوغ تكفيرهم أو مخالفين للقواطع عندهم ومستحقين للرد والتشنيع والتهويل وما نراه دومًا من بغيٍ وكذب.

التقرير الحادي عشر

مغالطة الاستدلال بالكثرة والتراث العلمي

يلجأ المخالفون عادةً إلى مغالطة: الاحتكام إلى الشعبية، وترتفع عقيرتهم بالخطابة التي ما تمكنوا منها إلا بعد انصرامِ القرون المزكاة، وبقوة السلطان، وهلامية تصور المذهب الأشعري والتي أدت لانتساب عددٍ كبيرٍ وأقوامٍ متضادي العقائد إليه، متناسين أننا نحقق انتسابنا للطبقات الوحيدة المزكاة شرعًا والوحيدة التي كان فهمها حجةً شرعًا وعقلًا وإجماعًا وقياسًا.

ولكثرةِ ما يستدل القوم بمثل هذه المغالطة، ولكثرة ما ينصبون حجة الكثرة وحجة أهمية تراثهم وحاجتنا إليه وإجماعنا على الأخذِ منه، مع كوننا ننتقدهم وننتقد بعض ما فيه، فإن هذا التقرير من الأهمية بمكان، فنقول:

أولًا: لا شيء علينا في الاستفادة منهم بل وممن هو دونهم، فالأخذ من السواقي لا يشترط له التسليم بأنها نظيفة تماما لم تتلوث أو يكدر ماؤها.

ثانيًا: العبرة بعلوم الغايات وإصابة الحق فيها، وأعظمها العقيدة التي دل عليها الوحي الذي ندعوهم للتحاكم إليه، ولسنا ندعوهم للتحاكم إلينا ولا إلى تراثنا، أما علوم الآلات فهي وسائل لا يطيقون هم أنفسهم التوسل بها لغاياتها دون علومٍ وآلات ووسائل لعلها تكون حتى بإسهام كفار، فكيف إذا كانت المواد التي تغذيهم ولا روح للوسائل والعلوم إلا بها مستمدةً من تراث السلف الذين ندعوا إليهم، فالآلات ييسر الله لها من يشاء، والغايات يهدي إليها من يحب، وللسلف فيها صك تزكية لا يملكه هؤلاء.

ثالثًا: تراث الأمة كله مبني على السلف وجهودهم ونحن نحقق انتماءنا لهؤلاء، فمنة السلف وحجتهم قائمةٌ عليهم أولًا قبل أن يمنوا على غيرهم ويستدلوا بعددهم، ثم إن تراثهم ومجموع علمائهم يوزن بهؤلاء الذين ننتسب إليهم، وليس

شيء من تراثهم أو أئمتهم ميزانًا لنا ولا لهم ولا لأي مسلمٍ إن خالف أولئك، أو خالف الوحي من باب أولى، باتفاق كل مؤمن.

رابعًا: إسهاماتهم منها ما هو مفصليٌّ مهم، ومنها ما هو تخصصيٌّ دقيق وقد يكون فضلةً هم أكثرهم مقصرٌ في تحصيله، ومع هذا يكتب ويؤلف ويُعَدُّ عالمًا منهم من حصل جملته المشتركة، أما المفصلي المهم فلم يتفردوا به غالبًا، بل لم يتفرد به أهل السُّنَّة أحيانًا، فتجده في تراث الشيعة والمعتزلة وغيرهم، وأما الفضلة فلا كلام لنا فيه.

خامسًا: أن هذا لا يعدو أن يكون تمسكًا بظرفٍ كوني قدر الله فيه أن يكثروا بقوة السلطة السياسية باعترافهم، لا سيما في المغرب، وكانوا قبلها فئةً تتمسح بالحنبلية وتطلب رضاهم بالانتساب لإمام أهل السُّنَّة أحمد، وعامة المسلمين على خلافهم قديمًا وحديثًا، لذا تجد ما يشبه خطاب الغربة في كلام ابن عساكر قديمًا وكلامهم حديثًا. ولو قلنا بأن وزن الكثرة بالعلماء لا بعامة الناس؛ فما زال ينازع أئمتهم على مر القرون مخالفون أئمة فطاحل، ثم علماؤهم ممن تأخر لا يُدانون في المكانة والقيمة العلمية مجتمعين إمامًا واحدًا من أئمة السلف نبرهن على انتسابنا إليه، كأحمد أو البخاري أو الطبري أو غيرهم، ثم هل يقبلون أن يحتج عليهم حنبليٌّ اليوم أو في القرون الأولى حين قل عددهم بمثلِ هذه الحجة؟ فما لم يجز الاحتجاج به في الأمس كيف يجوز بعد ذلك؟

سادسًا: وهو الأهم في تصحيح تصور الفريقين، أننا نزعم أن تسعين بالمائة من الحق موزَّعٌ فيهم (الأشاعرة والماتريدية) كما سنبين فيما يأتي، فيقترب منه أقوامٌ ويبتعد آخرون، يوافقوننا في مسائل ويساعدوننا فيها على أصحابهم، ويخالفوننا في أخرى يساعدنا عليها آخرون من أصحابهم أيضًا، وما أجمعوا عليه مما نعده مخالفًا للسنة قطعًا لا يتجاوزُ عددَ أصابع اليد الواحدة، فتراثُ الأشعرية إذن تراثُ موافقين في جملتهم بتسعين في المائة من أصول الدين، وليس تراثًا كفريًا أو بدعيًا من ألفه إلى يائه! فالحق الذي معهم يجعلهم من (أهل السُّنَّة) فيما وافقوا أهل السُّنَّة فيه، ويفصلهم عنهم فيما فارقوهم به من مسائل، كل واحدٍ منهم بحسبه، فمنهم السُّنِّي وإن انتسب للأشعرية، ومن مخالفيهم البدعي وإن انتسب للسُّنَّة والحديث، وحكم مُعَظِّمِ الوحي منهم المُشتَغِلِ به ليسَ كحكم من يضعف دلالته ويقرر ما لازمه نبذه، وحكم المقلد المتأثر ببيئته وشيوخه (وهم الغالبية العظمى) ليس كحكم الداعية

للباطل المنشغل بتقريره ومضادة الحق به، وكمٌ كبيرٌ من الأشعرية هم أقربُ إلينا بكثيرٍ منهم إلى بعض أئمة الأشاعرة، لا سيما أئمتهم المتأخرين، فليست العبرة إذن بمطلق الانتساب للأشعرية وكثرة المنتسبين.

سابعًا: أن من تراثهم ما هو مُعتَمِدٌ على المعتزلة، في أصول الفقه والكلام تحديدًا، وللمعتزلة قصب السبق واليد الطولى في إنضاج علوم العربية نحوًا وبلاغةً مثلًا، فهل يجوز المنع من نقد المعتزلة إذن؟ وهل لنا أن نمنعهم من تبديع الفلاسفة بل ربما تكفيرهم والمنطق الذي هو شرط كل علومهم ـ بزعمهم ـ منهم أخذوه؟ وهل يقبلون سخرية المعتزلة والفلاسفة منهم وأنهم استفادوا منهم ثم انتقدوهم؟

ثامنًا: أنهم لا يزالون يقررون وجوب تقليد الأئمة الأربعة وتحقيق الانتساب لمذاهبهم، ويصرحون بانقطاع الاجتهاد في المتأخرين وفشو الضعف فيهم وذهاب العلم الأول باللسان والآثار وغير ذلك، ونحن ننتسب إلى تلك الطبقات الأولى وإلى أولئك المجتهدين الذين يجب على المتأخرين اقتفاءُ أثرهم وإن بلغوا في العدد ألف ضعف.

تاسعًا: هذا النوع من الخطاب يستعمله من عدم الحجة وانقطعت به السبل وفَزِعَ من ظهور مخالفيه على أكتاف من يعظمهم التعظيم المطلق، ويريد من مخالفيه أن يفعلوا مثله دون أن يكون لهم تمحيصٌ ورأيٌ وأخذٌ وردٌ بإخلاصٍ في طلب موافقة الوحي، وهذا خطابٌ لا يبالي به طلابُ الحق وأهل التجرد والإنصاف، وهي دعوةُ تقليدٍ مطلقٍ جاهليةٌ لا أكثر ولا أقل.

عاشرًا وأخيرًا: ما زال المتكلمون يمنعون التقليد في العقائد، ويذمون فاعله، بل يتكلمون في كفره وإيمانه وتأثيمه وغفرانه، فلم يتنكبون هذا الموقف حين يسقط في يدهم وتعدم حجتهم ويظهر لهم مخالفهم خطأهم وخطأ من يُعَظِّمون؟

المنهج التيمي في الحجاج

وفيه أيضًا:

ـ الكاشف الصغير من تجليات الجهل بمنهج الشيخ الحجاجي.

ـ العقيدة الكافية عند ابن تيمية.

المنهج التيمي في الحجاج

بعد أن تبينت لك التقريرات السابقة أخي القارئ، والمتعلقة بفهم الوحي وكلام الأئمة، حسُنَ بنا أن نستفتح بشيءٍ من ملامح الحجاج التيمي ومحكماته التي بها يحاطُ بمراداته وتُفهَمُ مسالكه، وهو ما سيفيدك في بقية الكتاب بل في عموم كتب الإمام، إذ مشكلة المتصيدين في لجج بحره الزخَّار أنهم ينظرون في كلامه ويَظُنُّونَهُ في كُلِّ المواضِعِ عَينَ المقرر العقدي الأصلي الذي يطالب به الناس ويلزمون به سنةً دينيةً في قبال بدع المتكلمين، والحقيقة أن ابن تيمية نفسه لم يَدَّعِ ذلك، وأكثر ما في مطولاتهِ من الإلزام والالتزام والإسهاب في النقاش إنما هو تابعٌ لمنهجه الذي يحلو لنا أن نسميه منهج (ثم ماذا؟).

وهو منهج تجدُ فِيهِ المراتب التالية:

١ ـ قَبولَ اللازمِ تارةً والإسهابَ في نقاشه وإبطال امتناعه.

٢ ـ مَنع اللازم تارةً أخرى وعدم التزامه.

٣ ـ إثبات الحق في كل التارات أيًّا كان الصواب في قبول اللازم أو منعه، قاطعًا كل الطرق والمسالك المحتملة للمخالف.

٤ ـ ضرب كلام الفريق المخالف بكلامِ فريقٍ آخر، مستعينًا بهم في الإلزام، ويصنع ذلك إما:

ـ لنصرة قول الفريق الثاني على الأول.

ـ أو لبيان اشتراك الفريقين في الإلزام وعجزهما عن دفعه بغير المقالة الحق.

ـ أو لاستخراج الحق الوسط من بين الفريقين المتضادين وبيان سلامته من اعتراض كل فريق على الآخر.

ـ أو لبيان اشتراك الفريقين في أصلٍ فاسدٍ أنتج مقالتين متضادتين مشكلتين تزولان بزوال الأصل.

ـ أو لبيان تناقض المخالف حين يتعامل مع فريقٍ بمسلك أو دليل أو إلزام لا يصنعه مع فريقٍ آخر، أو يدفعه حينَ يجابهه به فريقٌ آخر.

فقد يتبنى موقفَ المجسم في سياقٍ ما ويتكلم بلسانه وكأنه هو، وقد يتبنى موقف الكُلّابي ويتكلم بلسانه في سياقٍ آخر، ومثلهما الناصبي، ثم الفيلسوف، وكله كما قلنا لبيان فكرةٍ معينة أو لإظهار تناقض الخصم مع تَغَيُّرِ المواقف، أو لمقارنته بغيره ممن هو أقرب للحق منه، أو لإبطال لازمٍ من لوازمه بقلبه عليه من وجهة نظرٍ لفرقة أخرى يتفق معها على منازعته، وإن لم يتفق معها في مقالتها البديلة الخاصة.

وهذا إنما كان منه لمحاكمة ما وسموه بـ(العقليات)، وللرد عليهم من داخل منظومتهم منعًا ونقضًا ومعارضة، وكأنه يستمع إلى مخالفه المتكلم وهو يلزمه بكذا وكذا وكذا فيجيبه:

ثم ماذا؟ أنت لا تستطيع إبطال قولي ولو التزمتُ هذه اللوازم، فقولي حقٌّ سواءٌ صحت لوازمك أم لم تصح، فكيف وهي لا تصح؟ فكيف وهي مشكوكٌ مُتَوَقَفٌ فيها؟ فكيف إذا لم تثبت لزومها أنت في مواضع؟ فكيف إن التزمتها أنت في مواضع أخرى؟ فكيفَ إذا عجزت عن إبطالِ مقالة المجسم، أو الكُلّابي، أو الفيلسوف... إلخ؟.

فتنطلق كلها أسهمًا تهتِكُ حُجُبَ عقلياتهم المزعومة.

وربما يحسب القارئ الناظر في مواضع استخدام الإمام لهذا الأسلوب أحيانًا أنه يلتزم اللازم الفلاني أو يؤصل له أو يجعله ركنًا من أركان العقيدة التي لا يصح الانتساب للسنة إلا بالتزامها، ولا يكون الأمر كذلك البتة، وإنما يكون الكلام مبتورًا من موضعٍ يسهب فيه الإمام في الدفاع عن اللازم وكأنه يقول: نعم، لنقل إنه يلزمني وألتزمه، ثم ماذا؟

ومن استقرأ كتب الإمام استفاد من الأساليب الحجاجية ومسالكه ما لا يجده عند غيره، وبسبب النظرة السوداء للمخالفين في كلامه، فإنهم يبترون بعض تلك المواضع دون إدراك منهم لمنهج الإمام العام، ودونَ استيعابٍ لكامل كلامه وأسلوبه من أوله إلى آخره، إذ غايةُ همهم أن يظفروا بشيءٍ يشنعون به عليه وكفى.

فأحيانًا كثيرة لا يكون غرض ابن تيمية تقرير مقالته التي ينصرها أو المقالة

الحق في نظره، بل يرجئ تقريرها إلى موضعها المناسب، ويكون غرضه من نقاش المتكلمين أن يحيِّد نظرياتهم الكلامية باستعمالِ كلامهم هم أو كلام خصومهم وبالتنزل معهم لأقصى حد وبالرد عليهم بلسان كل فرقة توافقه في مخالفتهم وإن خالفته في المقالة المختارة، حتى إذا سقطت نظرياتهم الكلامية بقيَ الوحي بدلالته التي كانوا يعارضونها بتلك النظريات، فينتشر نوره مع زوال تلك الحجب.

وفي هذا يقول الشيخ: «**والمناظرةُ تارةً تكون بين الحق والباطل، وتارةً بين القولين الباطلين لتبيين بطلانهما، أو بطلان أحدهما، أو كون أحدهما أشدَّ بطلانًا من الآخر، فإن هذا ينتفع به كثيرًا في أقوالِ أهلِ الكلام والفلسفة وأمثالهم، ممن يقول أحدهم القول الفاسد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب، فيبين أن قول منازعه أحقُّ بالصحة إن كان قوله صحيحًا، وأن قوله أحقُّ بالفساد إن كان قولُ منازعه فاسدًا، لتنقطع بذلك حجة الباطل، فإن هذا أمر مهم، إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسُّنَّة بأقوالهم، فإن بيان فسادها أحدُ ركني الحق وأحدُ المطلوبين، فإن هؤلاء لو تركوا نصوصَ الأنبياء لهَدَت وكفت، ولكن صالوا عليها صول المحاربين لله ولرسوله، فإذا دُفِعَ صيالهم وبُيِّن ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد في سبيل الله**»[1].

فنصوص الأنبياء كافية في بيان الحق والهدى في هذه المسائل، ولكن حين عارضها المخالفون بأهوائهم وكلامياتهم صارَ إبطال معارضاتهم مقصدًا، فنصوص الوحي كالشمس، وما عارضوا به الوحي كالحجب من فوقهم أو كالغواشي على أبصارهم، وإبطالها قد يكونُ بإزالتها، وقد يكون بنقبها شيئًا فشيئًا ليتعرضوا لبصيصٍ من نورِ الحق وإن لم يغمرهم وينتشر على صفحتهم، وقد يكونُ هذا بإبدال حجبهم بحجابٍ أرَقّ وأولى مما احتجبوا به واستغشوه دون مدلول الوحي الظاهر.

فالحق الخالصُ في الوحي، ولكن إبطال هذه المعارضات قد يكون ببيان الحق الخالص، وقد يكون بمعارضته بما يشوبه شيء من الباطل الأخف، ليتدرج منه المخالف، فتجده يعارض قول الرافضي بالناصبي مثلًا، ليريه أنهما على مشربٍ واحدٍ في البدعة والتحكم، أو ليريه أن مقدمات الناصبي وأدلته أقوى من مقدماته وأدلته.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/٢٠٦).

وقد يلتزم بعض اللوازم جدلًا، فيلتزم مثلًا ما يقتضي وصفَ النصبِ ليري الرافضيَ أن حجته داحضةٌ على كلِّ حالٍ ومن كلِّ وجه، مع أن الناصبي على باطلٍ ولا يقره شيخ الإسلام بل يبطل قوله في مواضع أخرى أو في الموضع نفسه أحيانًا، إلا أن حجته أقوى من حجة الرافضي وأولى، أو ربما تساويها، أو ربما يشتركان في التزامِ شيءٍ أو عدم التزامه، فيتوصل بذلك إلى إبطال مقالة الرافضي، إذ بطلانُ الأقوى يستلزم بطلان الأضعف، وإبطال أحد المتساويين إبطالٌ للآخر.

ثم قد يعارض متأخري الأشعرية بالكرّامية، ويسير معهم في إلزاماتهم ليريهم أن حججهم على الكرّامية داحضةٌ في المسائل التي يكون فيها الكراميَّةُ أقرب إلى الوحي منهم، أو في المسائل التي بينه وبين الكراميَّةِ فيها قدرٌ مشترك، وأنهم لا يملكون الرد عليهم بردٍ مستقيمٍ مفحمٍ وفق أصولهم، مع أن الكراميَّةَ على باطلٍ ويبطل هو قولهم في مواضع أخرى، وقد يعارض الأشعرية بأئمتهم الأوائل.

وهكذا ينقضُ أسس كلامهم مباشرة، ولا يعني هذا أنه يقبل كل حرفٍ يقوله في هذا المقام، بل هو المنهج الذي بينَّاه لك، فافهم ذلك تتهاوَ أمامك اعتراضاتٌ كثيرةٌ للمناوئين على شيخ الإسلام إذ لم يفهموا مرامه من هذا الأسلوب، وظنوا حين عارضَ الأشعرية بقول الكرّامية، والرافضة بقول النواصب - أنه يقول بقولهم ويتدين بمقالاتهم، مع أن الأمر كما ذكرنا.

وخذ مثالًا لهذا المسلك في قوله: «**فنقول كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر، وإجماع سلف الأمة، مع دلالة العقل ضرورة ونظرًا أنه خارج العالم، فلا يخلو مع ذلك: إما أن يلزم أن يكون مماسًّا أو مباينًا، أو لا يلزم، فإن لزم أحدهما كان ذلك لازمًا للحق ولازمُ الحق حق... وإن لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماسًّا أو مباينًا فقد اندفع السؤال، فهذا الجواب هنا قاطع من غير حاجة إلى تغيير القول الصحيح في هذا المقام، وبين من قال: إنه فوق العرش ليس بمباين له ولا مماس، كما يقوله من الكلابية والأشعرية من يقول، ومن اتبعهم من أهل الفقه والحديث والتصوف والحنبلية وغيرهم. إن كان قولهم حقًّا فلا كلام، وإن كان باطلًا فليس ظهور بطلانه [بأشد من بطلان إثبات]:**

- موجودٍ قائم بنفسه، مع موجود قائم بنفسه أنه فيه [أي: داخله] ليس بمماسٍ ولا مباين له [قول الحلولية].

ـ وأنه ليس هو فيه ولا هو خارجًا عنه [قول متأخري المتكلمين]»[1].

ومراده أن المماسة إن لم تكن لازمًا من لوازم العلو والاستواء الحقيقي، صح إثباتهما بدون التزام المماسة أو ضدها، وانتهت القضية، ولا يهمنا اللازم ما دام الخصم يثبت العلو الحقيقي الذي دلَّ عليه الوحي والعقل فلم يخالفها، ويكون قائلًا بقول جماعةٍ من الكلابية والأشعرية الأوائل ومن تبعهم، وإن كانت المماسةُ لازمةً وكان قولُ هؤلاء تناقضًا إذ أثبتوا العلو ولم يثبتوا لازم المماسة أو ضدها ـ المباينة ـ، كان قولهم أفضل وأولى من قول من ينفي الدخول والخروج، أو يثبت الدخول في العالم ولا يلتزم لازم المماسة، فقول الخصم (الحلولي) أو (المتكلم النافي للدخول والخروج) أبعد جزمًا من قول من أثبت العلو والاستواء الحقيقي ولم يلتزم المماسة.

ومثله قوله: «**إذا كان فوق العرش فلا يخلو: إما أن يلزم أن يكون جسمًا أو لا يلزم، فإن لم يلزم بطل مذهب النفي، فإن مدار قولهم على أن العلو يستلزم أن يكون جسمًا، فإذا لم يلزم ذلك لم يكن في كونه على العرش محذور، وإن لزم أن يكون جسمًا، فإن لازم هذا القول قدم ما يكون جسمًا، وحينئذ فقول القائل: إن كان المكان موجودًا كان جسمًا ولزم قدم الأجسام لدوامه ـ لا يكون محذورًا على هذا التقدير، ولا يصح الاستدلال على انتفاء المكان بهذا الاعتبار**»[2].

فحين يقول المتكلم: العلو على العرش ـ مثلًا ـ يستلزم المماسة والحد والمقدار والجسمية وغير ذلك، يقول له ابن تيمية: أنا أثبت ما ثبت في الوحي، وهذه الأمور إما:

ـ غير لازمة، فانتهت القضية وزالت اللوازم التي لأجلها تمتنعني من إثبات ما ورد في الوحي، وإثباتها أو نفيها لا يهمني وإنما يهمني أصل العلو الذي تناقشني فيه...

ـ أو لازمة ولا شيء فيها، وأنا أتكفل بإبطال ما زعمت أنه دليلٌ عقليٌّ مانعٌ من إثباتها...

في الحالتين لا يصمدُ شيءٌ في المنعِ من إثبات العلو، وإثباته واجبٌ سواءٌ

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٢٧ ـ ١٢٨) والإضافات لازمة لبيان المعنى إذ هناك خللٌ واضحٌ في الكلام أشار إليه المحقق لعدم وضوح ما في المخطوط.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣١٧).

التزمت هذه اللوازم وتبنيتها، أم لم ألتزمها ولم أتبنها، فلا يلزمنا تبني موقف معرفيٍّ منها ما دامت لم يأتِ في الوحي إثباتها لله، يكفيني القول بأن هذه اللوازم - صدقت أم كذبت - لا تُبطِلُ اعتقادي المستمد من الوحي، ثم كونها صادقةً في نفس الأمر أم كاذبة، وكوني أثبتها أم أنفيها- كُلُّهُ مما لا يلزمني الخوضُ فيه أصلًا أو إجابته، وليس كلما خاضَ متكلمٌ في شيءٍ لزمنا أن نخوضَ فيه معه ونتخذ منه موقفًا لم يأمرنا به الله ولا رسوله.

وما هذا الأسلوب التيمي إلا نتيجة قوة حجته واستعداده للغوص في البحرِ اللجي مجاراةً لخصمه ومسايرةً له إلى أبعد حدود الإلزام والمجادلة، آخذًا بيده إلى ساحلِ الوحي شيئًا فشيئًا، ولكنه لا يطالب الناس بالتزام هذه اللوازم كما يلتزمها هو جدلًا! ولا يطالبهم حتى ببحثها أو معرفتها أو الخوض فيها إثباتًا ونفيًا! بل كل هذا عنده مذموم لغيرِ الحاجة.

وليسَ هذا الموقف اختراعًا تيميًا، بل هو موقفٌ سلفيٌ انتهجه إمام أهل السُّنَّة الإمام أحمد، فقد قال -رضي الله عنه-: «**ولقد جعل برغوث يقول لي: الجسم كذا وكذا، وكلام هو الكفر بالله العظيم، فجعلت أقول: ما أدري ما هذا، إلا أني أعلم أنه أحدٌ صمد، لا شبه له ولا عدل، وهو كما وصف نفسه**»(١).

فقد فهم أن برغوثًا يلزمه بكفريات ويخوض في الجسم ولوازمه إلخ الخوض الكلامي المعروف، فلم يجبه لشيء من ذلك، ولم يثبت الجسم ولم ينفه، فلم ينجر إلى نقاشِ ما أردوا إخاضته فيه، وإنما اكتفى بالاستناد إلى الوحي، والتنزه عن الخوض في كلامياتهم وفي الجسم وغيره من الألفاظ والاصطلاحات التي ليست في الكتاب والسُّنَّة، فكأنه يقول لبرغوث:

لا يهمني كلامُكَ كله، لزمني أم لم يلزمني، صدق أم كذب، يهمني أنني أثبت ما ثبت في الوحي وأدمغك به كائنًا ما كانت لوازمه، فلازم الحقِّ لا يكونُ إلا حقًا، وإن لم تكن لوازمَ له فالحمد لله.

الكاشف الصغير من تجليات الجهل بمنهج الشيخ الحجاجي:

من أبرز تجليات الخطأ في فهم المنهج التيمي في الحجاج: كتاب الناقض الموسوم بـ«الكاشف الصغير» فإنك لو قرأت هذا الكتاب أدركت عِظَمَ الجناية التي

(١) ذكر محنة الإمام أحمد (٥٢)، والإبانة الكبرى لابن بطة (٦/ ٢٥٣).

جناها مؤلفه على أتباعه وعقولهم، إذ تأليف كتابٍ يُنتَقَدُ فيه ابن تيمية ممن لا يفرق:

- بين ما يعارض به ابن تيمية ولا يلتزمه بالضرورة، وما يلتزمه ويقول به ويصرح.

- بين ما هو اصطلاحٌ مذهبي لا حجة فيه ولا يبالي به، وما هو إطلاق لغوي يحتكم إليه.

- بين كلامِ ابن تيمية بلسانه، وكلامِهِ بلسان غيره.

- بين ما يراه المؤلف لازمًا لقول ابن تيمية وليس صريحًا في كلامه، وما يصرح به ابن تيمية ويقوله.

- بين نظرية قوى النفس السينوية في الخيال والوهم وغير ذلك مما لا يقبل ابن تيمية تحكيمه كما هو بعجره وبجره، وما فصّله ابن تيمية فيها ونقضه عليها واستبدلها به.

وغير ذلك من المغالطات التي حُشِيَ يها الكتاب حشوًا - لأدلُ دليلٍ على هوى المؤلف وقلة تحقيقه، ويصب صبًا في حمئة التعصبِ والمخالفة العمياء.

فإنك تجد ابن تيمية يتكلم في مسألة فيقول: «هذا الذي يسميه تجسيمًا» أو «هذا الذي يذكرون أنه تجسيم» أو «هذا الذي يذكرون أنه يقتضي التجسيم والتبعيض» فيأتي مؤلف الكاشف ليهتبله ويقول: انظروا إلى تصريحه واعترافه بالتجسيم والتبعيض! مع أن في كلام ابن تيمية التصريح بأن هذا ما يسمونه (هُم) بذلك، وما يزعمون (هُم) أنه كذلك، وما اصطلحوا (هُم) على تسميته بذلك، وربما اختصر فذكر اصطلاحهم تجوزًا بعد أن استقرت مخالفته لهم وللمصطلح، فيأتي الناقض ليهتبله معرضًا عن كلامِ ابن تيمية الصريح في عدم قبول هذه الاصطلاحات وأنه يسايرهم أحيانًا فيها لأجلِ مقام الجدل.

ثم قد تجد لابن تيمية كلامًا يقول فيه: «فقالت المثبتة كذا» أو «فردوا عليهم بكذا» متكلمًا بلسان المثبتة الذين يدخل في مسماهم الكرامية والمجسمة، فيهتبل مؤلف (الكاشف) كلامه لينصب ما يذكره وكأنه مقالةٌ له.

وكذلك حين يقول الإمام: «فالكرامية أو المجسمة أقرب للحق منهم» وهو يريد بالمجسمة من يقولون بالجسم على اصطلاح الأشعرية أو على اصطلاحٍ لا يطابق التجسيم الذي هو كفرٌ عنده، فيَنتَفِضُ مؤلف الكاشف ويقتبس ذلك وكأنه وَقَعَ على مصيبةٍ تبرر تشنيعه، فيجعل المقالةَ التي ذكر فيها الإمام أنها «أقرب للحق» أو

«أولى» مقالَةً للإمام! مع أن كونها أقرب لا يعني أنها هي الحق والصواب المحض الذي يراه ويعتقده!

وأنت لو تفهمت هذه المغالطات التي ذكرتها لك، سقط أكثر الكتاب من عينك، ولم يعد يساوي قيمةَ الحِبرِ الذي طُبِعَ به.

لهذا تجد أغلب نُقُول مؤلف الكاشف عن بيان التلبيس الذي هو محاكمة بين الرازي والكرامية الذين ردَّ عليهم الرازي بأساس التقديس، بل وعن المجلد الأول منه فقط، ولا يخفى أن ابن تيمية نصر الكرامية على الرازي في هذا الكتاب، وإن عابَ عليهم وبدَّعَهم، ولا يخفى كونهم أقرب إلى الحق من الرازي ومن أصحابه متأخري الأشعرية في الإلٰهيات، وأنهم أقرب للوحي ممن تابعوا الجهمية، ولكن لا يعني هذا أن ابن تيمية يقول بمقالاتهم التفصيلية، ولا أنه يلتزم كل كلمةٍ عارضَ بها الرازي حال تقمُّصِهِ لسان مخالفيه من الكرامية وغيرهم، ولا أنه يلتزم الاصطلاحات التي تَنَزَّلَ في استعمالها معهم، وليس هذا تكهنًا وتبريرًا أو رميًا في عماية، وإنما هو صريح منهج الإمام المعروف وكلامه، ولكن ذنب ابن تيمية أنه تكلم في هذا الكتاب بأسلوبٍ جدليٍ فَخم ضاقت عقول القوم عن استيعابه، فصاروا يهتبلون كل ما تقع عليه أعينهم من تنزلٍ أو إلزامٍ جدلي أو استعمالٍ لمصطلح مجمل ليشنعوا به ويثيروا ضجيجًا.

فمقصد ابن تيمية من المحاكمة بين الرازي والكرامية في بيان تلبيس الجهمية هو بيان القضية التالية:

إن كانت حججك أيها الرازي داحضةً حين تجابه بها الكرامية، وأثبتُّ في هذا الكتاب أنهم أولى بالحق منك رغم ضعفهم وقلة علمهم بالسنن ومقالات السلف، فكيف بك لو واجهتنا ونحن لم نتورط فيما تورطوا فيه؟ ونحن أقوى منهم نقلًا وعقلًا ولا نلتزم ما التزموه ولا ننطق بما تجوزوا فيه واقتحموه؟

ومن المواضع التي يصرح فيها بهذا المقصد قوله: «**مع العلم بأن المقصود ذكر القول الفصل والحكم العادل فيما يذكره النفاة من الحجج والجواب عما ذكره [الرازي] من جهة منازعيه، ليس المقصود استيفاء حجج المثبتة، بل إذا تبين أن هذا الذي هو الإمام المطلق في المتأخرين [الرازي] من هؤلاء النفاة المتكلمين والفلاسفة، وعُرف فرط معاداته لهؤلاء المثبتة الذين ذكرهم وذكر حججهم، مع ما هم عليه [الكرامية] من ضعف الحجج وقلة المعرفة بالسنن ومذاهب السلف، ومع ما**

فيهم من الانحراف، ثم تبين ظهور حججهم العقلية التي ذكرها مع السمعية على ما استوفاه من حجج النفاة العقلية والسمعية، مع استعانته بكل من هو من النفاة حتى المشركين الصابئين مثل أرسطو وأبي معشر وشيعتهما من الفلاسفة والمنجمين والمعتزلة وغيرهم... عرف من الحق ما يهدي به الله من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين ولا حول ولا قوة إلا بالله»[١].

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/٢٦٦ ـ ٢٦٧).

العقيدة الكافية عند ابن تيمية

إن العقيدة الكافية عند ابن تيميةَ دون هذه النقاشات الكلامية المسهبة بكثير، فالكافي منها قد يمثله ما سطره في الواسطية مثلًا، إذ احتكم إليها في بيان عقيدته التي يفاصل بها منازعيه، وذكر أنه كتبها لمن سأله رسالةً يبين بها عقيدته[1]، ولم يكتبها إلا بعد أن دلَّ سائله إلى عقائد الأئمة المكتوبة، فأصرَّ السائل أن يكتب له، فكانت الواسطية، ولا تجد فيها شيئًا من ذكر الأعيان أو الحد أو المماسة أو الحركة أو غير ذلك، بل صرح بأن من التزم ما في كتاب الإبانة للأشعري ـ أي: دون زيادة أو تحريف لما فيها ـ فهو سني[2]، ومن أهل السُّنَّة والجماعة، فقالَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - :

«وكان يحيى بن عمار يقول: المعتزلة الجهمية الذكور والأشعرية الجهمية الإناث. ومرادهم الأشعرية الذين ينفون الصفات الخبرية وأما من قال منهم بكتاب

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٢ ـ ١٦٤).

(٢) قارن احتفاء ابن تيمية بالإبانة وإبراز ابن عساكر ـ وغيره من الأشعرية ـ لهذا الكتاب كدليلٍ على حسن اعتقاد أبي الحسن، بقول الناقض: «وبعد الدراسة لهذه المرحلة دراسة مدققة، توصلت إلى أنه عندما تراجع عن فكر الاعتزال التقى بالحنابلة الذين كانوا قد غالوا حتى وصلوا إلى أطراف التجسيم، بل كثير منهم كان قد غاص فيه، والتقى بأحد مشايخهم وهو الحافظ زكريا الساجي المتوفى سنة ٣٠٧هـ، ومنه عرف الأشعري مقالة الحنابلة وعقائدهم، وعلى إثر هذا ألف كتابه الإبانة عن أصول الديانة؛ هذا الكتاب الذي قال فيه الكوثري: إن الإمام الأشعري حاول بهذا الكتاب أن يتدرج بالمجسمة من أحضان التجسيم ليرفعهم إلى أعتاب التنزيه، ولا شك أن هذا الكتاب كان بعد أن رأى الأشعري مدى اختلاط الحنابلة بعقائد المجسمة، فأراد أن يرفعهم عن هذه الدرجة، فألف كتاب الإبانة» بحوث في علم الكلام (٤١).

قلت: فصار كتاب الإبانة كتابًا موضوعًا في مداهنة المجسمة والتدرج بهم، دعك من جهل الناقض بشافعية الساجي وطعنه فيه ورميه إياه بالتجسيم وهو تلميذ تلميذ الشافعي، وهو الذي لم يطعن فيه أحد.

«الإبانة» الذي صنفه الأشعري في آخر عمره ولم يظهر مقالة تناقض ذلك فهذا يعد من أهل السُّنَّة؛ لكن مجرد الانتساب إلى الأشعري بدعة»[1].

فقوله: «**ولم يظهر مقالة تناقض ذلك**» قيدٌ مهم، فإن بعض الأشاعرة يزعمون الاعتراف بما في الإبانة وتبنيها، ثم هم إذا واجهتهم بشيء فيها تأولوه وأقحموا فيه من المضمرات والتقديرات ما لا يظهر ولا يفهم من كلام أبي الحسن، وكأن أبا الحسن وضع كتابه للتلبيس والتدليس ليحوجهم إلى مثل هذه التمحلات، أو كأنه كان يواري ويستتر ويخفي عقيدته خلف جملٍ مجملةٍ واستدلالات مجازية، ومثل هذا ردٌ للكتاب لا تبنٍ له، وقس عليه كل كتابٍ أو أثرٍ عقدي لإمام من الأئمة، فإن مقام بيانِ العقيدة مقامُ وضوحٍ وتصريح، لا مقامُ تلبيسٍ وتورية، ومن تأول في هذا المقام فهو يرد كلام المُتَأَوَّلِ له ويستشكله، ولا يقال فيه إنه متابعٌ له أو متبنٍ لعقيدته.

وقوله: «**لكن مجرد الانتساب إلى الأشعري بدعة**» فقد بيّنه رَحِمَهُ اللَّهُ وذكر العلة في كون الانتساب إلى الأشعري بدعة، فقال بعدها: «**لا سيما وأنه بذلك يوهم حسنًا بكل من انتسب هذه النسبة وينفتح بذلك أبواب شر**».

وذلك لأن الأشاعرة ليسوا شيئًا واحدًا كما يحلو لبعضهم أن يعتقد، بل هم على درجاتٍ متباينة، فالانتسابُ إليهم انتسابٌ لمذهبٍ يتضمن من المقالات المختلفة ما يعلمه المحصلون.

وكلامُ ابن تيمية السابق كلامٌ عظيمُ النفعِ لو أعطي حقه من النظر والتطبيق، وإبانة الأشعري ليس فيها ذكرُ شيءٍ من هذه التفاصيل الدقيقة التي ألجأنا إلى نقاشها ابتداع المعطلة وهوسهم بالخوض في ذات الله ومعارضة الوحي بالوساوس التي غاية مرامنا أن يميزوها عن العقليات الفطريةِ الضرورية.

ويؤكد ما سبق قائلًا: «**ونحن لم يكن بنا حاجة ـ في الإيمان بالله ورسوله ـ إلى مثل هذه الطرق، وإنما ذكرناها لما كان الذين سلكوها يعارضون كلام الله ورسوله بمقتضاها، ويزعمون أنه قد قامت عندهم أدلة عقلية تناقض ما جاءت به الرسل، فكشفنا حقائق هذه الطرق التي يعرضون بها، لنبين أن ما عارض النصوص منها لا يكون إلا باطلًا، وما لم يعارض النصوص: فقد يكون حقًا، وقد يكون باطلًا،**

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٩).

وما كان حقًّا ولم يعارض النصوص، فقد لا يحتاج إليه، بل في الطرق العقلية التي دلت النصوص عليها وهدت إليها ما يغني عن ذلك، بل تلك الطرق أقوى وأقرب وأنفع، فإن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم»[1].

ويقول: «**والفرق بينهما أن الأفعال المأمور بها المطلوب فيها الفعل لا يكفي فيها الاعتقاد العام بل لا بد من اعتقاد خاص؛ بخلاف الأمور الخبرية؛ فإن الإيمان المجمل بما جاء به الرسول من صفات الرب وأمر المعاد يكفي فيه ما لم ينقض الجملة بالتفصيل ولهذا اكتفوا في هذه العقائد بالجمل وكرهوا فيها التفصيل المفضي إلى القتال والفتنة بخلاف الشرائع المأمور بها؛ فإنه لا يكتفى فيها بالجمل؛ بل لا بد من تفصيلها علمًا وعملًا»**[2].

ففرق بين الاعتقاد المطلوب لتطبيق الشرائع والأعمال، والاعتقاد المطلوب في الأمور الخبرية الغيبية، كصفات الله وأمور المعاد وما شابه ذلك، فيكفي فيه الإيمان المجمل، بلا تفصيلٍ ولا خوضٍ ولا تجاوزٍ لما جاء في الوحي بحرف، إلا في حالة واحدة ذكرها الشيخ، وهي أن يأتي من ينقض هذا الاعتقاد المجمل بالتفصيل، عندها وعندها فقط يُرَدُّ على هذا المتحذلق المعاند الذي يعارض الاعتقاد المجمل الذي أوجبه الوحي بالوساوس والشبهات التفصيلية، فَتُنقَضُ لهُ تفصيلًا ويُرَدُّ عليه تفصيلا.

فالخوض في التفاصيل والردود واللوازم والمعارضات- كل هذا عارضٌ لا أصلي، ولا يُلزَمُ به من استوفى القدر المجمل المطلوب، بل لا تُحمَدُ إخاضته في هذه التفاصيل والنزاعات واللوازم، وفي هذا يقول الشيخ: «**فالواجب على المسلم أن يلزم سنة رسول الله ﷺ، وسنة خلفائه الراشدين والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، وما تنازعت فيه الأمة وتفرقت فيه: إن أمكنه أن يفصل النزاع بالعلم والعدل؛ وإلا استمسك بالجمل الثابتة بالنص والإجماع وأعرض عن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعًا، فإن مواضع التفرق والاختلاف عامتها تصدر عن اتباع الظن وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربهم الهدى...**

والواجب أمر العامة بالجمل الثابتة بالنص والإجماع ومنعهم من الخوض في التفصيل الذي يوقع بينهم الفرقة والاختلاف فإن الفرقة والاختلاف من أعظم ما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٩٠ ـ ٩١).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٩٩).

نهى الله عنه ورسوله»[1].

ويقول: «**إنه لا ريب أن من لقي الله بالإيمان بجميع ما جاء به الرسول مجملًا مقرًا بما بلغه من تفصيل الجملة، غير جاحد لشيء من تفاصيلها، أنه يكون بذلك من المؤمنين، إذ الإيمان بكل فرد من تفصيل ما أخبر به الرسول وأمر به غير مقدور للعباد، إذ لا يوجد أحد إلّا وقد خفي عليه بعض ما قاله الرسول، ولهذا يسع الإنسان في مقالات كثيرة ألّا يقر فيها بأحد النقيضين، لا ينفيها ولا يثبتها إذا لم يبلغه أن الرسول نفاها أو أثبتها، ويسع الإنسان السكوت عن النقيضين في أقوال كثيرة، إذا لم يقم دليل شرعي بوجوب قول أحدهما**»[2].

وهذا ما ينبغي أن يفهمه أصحابنا أيضًا، إذ ليس كل ما أقامه ابن تيمية وفصل فيه مطلوبًا أن يُقِرَّ به المخالفُ ويتبناه، بل المهم هو ما ذكرناه من الأصل، فكم يضَيِّعُ وقته من يُنَاقِشُ الأشعرية في أمورٍ فرعيةٍ كالحد والحركة وما شابه ذلك من المجملات، وينشغل بها عما هو صريحٌ فصيحٌ في الوحي من إثبات الصفات التي يخرج متأولها إلى نوعٍ من الباطنية، وتفتَّحُ بها أبوابُ الطعنِ في علميات الوحي وعملياته، وتؤول بصاحبها للطعن في أئمة السلف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من أئمة الإسلام الذين ردوا على الجهمية والمعتزلة ما تبناه بعدهم الأشعرية.

فهذا هو الهدف الرئيس من دعوة القوم: الذب عن الوحي، والذب عن السلف والأئمة، وبالتالي: حفظ معيارية الوحي والمنهج المرضي عقلًا وشرعًا في فهمه، فلا ينبغي الانشغال بالدعوة إلى ما لا يحقق ذلك من الفروع التي محلها المطولات والنقاشات التنزلية المسهبة بين المتخصصين، لا سيما وأن الخصم يتمسك بمثل هذه الأمور وينصبها وكأنها المحاور الفاصلة بيننا وبينه، وكأن النزاع بيننا وبينه قائمٌ على إثبات الحركة أو الحد مثلًا! لا سيما وأنه يجد من لم يلتزمهما من العلماء فيذكرهم وكأنهم إلى صفه، وهذا أسهل عليه من أن يصرح بأن محاور النزاع أمورٌ متواترةٌ معنويًا في الوحي وكلامِ السلف، كالعلو الحقيقي وإثبات الصفات الخبرية.

ولا يخفى كذلك عدم أهلية العوام للخوض في هذه المسائل، فيخطئ من يقحمهم فيها من الطرفين، وإنما نرسخُ فيهم تعظيمَ الوحي والسلف وأنهما المعيارُ

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٣٧).

(٢) التسعينية (١/ ٢١٠ _ ٢١١).

والمرجعُ في كل خلاف، وأن في الأمة أقوالًا فاسدةً ربما يبتلي بها الله أفاضلَ ويفتن بهم آخرين، باجتهادٍ منهم وظروفٍ تاريخيةٍ فلا تسوغ متابعتهم فيها، وأن لا عصمة لغير النبي وإجماع الأمة، وأن المسلم متى عَلِمَ خلافًا في مسائل أصلية ينبني عليها التبديع والتكفير فإنه يجب أن يتحرى فيها الحقَّ من جهةِ ما أناط به الشارع النجاة ومعرفة الحق، وهو الوحي وفهم السلف.

فإن ترسخت هذه المفاهيم في العامة كان في ذلك الخيرُ الكثير، وهي مفاهيمُ شريفةٌ سنيّةٌ باتفاق، ولكن لا يملك المتكلمون سلوك هذا المسلك معهم لكونه موصلًا إلى غيرِ سبيلهم، فتجدهم يرسخون وجوب التقليدِ المطلق وتعظيم المذهب بالتأكيد على كثرةِ أتباعه وعلمائه، وهذا لا قيمةَ له في ميزان العلم ويسلكه الرافضة مع أتباعهم، وتسلكه كل طائفة وأتباعها.

فلو سئلنا بعدها: هل إثبات كذا وكذا (من الألفاظ المجملة والمسائل التي لم ترد بلفظها في الوحي) شعارٌ يمتاز به السني عن البدعي في عقدكم؟

قلنا: لا، بشرط أن يثبت المكلفُ الواردَ في الوحي مجملًا ولا يخالف ما أجمع عليه السلف نصًا، نعم قد يكونُ مخالفًا لمقتضاها العقلي الفطري الذي صرَّح به بعض السلف أو الأئمة، كمن يثبت العلو الحقيقي وينفي الحدَّ مثلًا، ولكن هذا أمرٌ آخر.

وفي تقريرِ ذلك يقول شيخ الإسلام: «**المقام الأول: مقامُ من يقول إنه نفسه تعالى فوق العرش، ويقول إنه ليس بجسم ولا متحيز، كما يقول ذلك ابن كلاب والأشعري وكثيرٌ من الصفاتية فقهائهم ومحدثيهم وصوفيتهم وهو كثير فيهم فاش ظاهر منتشر، والمنازعون لهم في كونه فوق العرش كالرازي ومتأخري الأشعرية وكالمعتزلة يدَّعُون أن هذا تناقضٌ مُخالفٌ للضرورة العقلية، وقد تكلمنا بين الطائفتين فيما تقدم بما ينبه على حقيقة الأمر، وتبين أن الأولين [الرازي ومتأخري الأشعرية] أعظمُ مخالفةً للضرورة العقلية وأعظم تناقضًا من هؤلاء.**

وأن هؤلاء [ابن كلاب والأشعري والصفاتية الأوائل] لا يسع أحدَهم في نظره ولا في مناظرته أن يوافق أولئك [الرازي ومتأخري الأشعرية] على ما سلكوه من النفي فرارًا مما ألزموه إياه من التناقض؛ لأنه يكون كالمستجير من الرمضاء بالنار، فيكون الذي وقع فيه من التناقض ومخالفة الفطرة والضرورة العقلية أعظم مما فر منه، مع ما في ذلك من مخالفة القرآن والسُّنَّة وما اتفق عليه سلف الأمة، وإن كان قد يضطر إلى

نوع باطل في الأول فإنه بمنزلة قول الواقف في الرمضاء: أنا أجد حرارتها وألمها، فيقال له: النار التي فررت إليها أعظم حرارة وألمًا، وإن كنت لا تجدها حين وقوفك على الرمضاء، بل تجدها حين تباشرها فيكون قد فر من نوع تناقض وخلاف بعض الضرورة، فوقع في أنواع من التناقضات ومخالفة الضرورات، وبقي ما امتاز به الأول [الرازي والمتأخرون] في كلامه من الزندقة والإلحاد ومشاقة الرسول من بعد ما تبين له الهدى واتباع غير سبيل المؤمنين زيادة على ذلك[(١)]، ولهذا كان من هؤلاء المثبتة [الأوائل] ممن له في الأمة من الثناء ولسان الصدق ما ليس لمن هو من أولئك وإن كان قد يذمه من وجه آخر فليس الغرض بيان صوابهم مطلقًا ولكن بيان أن طريقهم أقل خطأ وطريق الأولين أعظم ضلالة»[(٢)].

فابن تيمية يعقد مقارنةً بين طائفتين، طائفة الرازي والمتأخرين، وطائفة ابن كلاب والأشعري والمتقدمين، بين من يثبت العلو حال نفيه للتحيز والحد (الجسمية باصطلاحهم)، وبين من ينفيهما جميعًا، فيذكر أن طائفة المتقدمين من الكلابية والأشعرية وإن وقعوا في نوع تناقض عقلي ومخالفة للفطرة بنفيهم للتحيز والحد مطلقًا دون تفصيل وتبيانٍ لما هو باطلٌ ولما هو من مقتضى الضرورة العقلية، إلا أنهم لم يخالفوا القرآن والسُّنَّة وما اتفق عليه السلف، ولم يشاقوا الرسول ويتبعوا غير سبيل المؤمنين.

بخلاف من نفاها جميعًا (طائفة الرازي والمتأخرين) فإنهم وقعوا في تناقضات أكبر مما وقع فيه أولئك، وفروا من الرمضاء والتناقض العقلي إلى النار التي فيها ـ فوقَ هذا التناقض ـ مشاقةُ الوحي والسلف.

ونحن إنما يهمنا أن نلزم المخالفين بالوحي والمتفق عليه الظاهر من كلام السلف، وهو ما ينازعنا فيه الناقض وأصحابه حقيقةً، ولا يهمنا كثيرًا ـ والخلاف محتدمٌ ـ أن نلزمهم الصواب المطلق الذي هو مقتضى العقل الصحيح في كل المسائل، وإنما يكفينا أن نتفق على ما يوافق الكتاب والسُّنَّة، بما فهمه سلف الأمة، فإن وافقونا فيه وإن لم يلتزموا كل لوازمه العقلية الفطرية فهو خيرٌ من منازعتنا في كل ذلك.

---

(١) أي زيادة على تناقض أولئك الذين أثبتوا العلو ونفوا التحيز والحد، ففي قول المتأخرين التناقض نفسه الذي عند المتقدمين وزيادة أعظم وأخطر وهي مشاقة الوحي والسلف.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/٥٩٣ ـ ٥٩٥).

الكلام في توقيف الأسماء والصفات وموقفُ الشيخ من الألفاظ المجملة

وفيه أيضًا:

- **الاعتراض الأول للناقض**: زعمه تناقض الشيخ في تطبيق القاعدة.
  - ألفاظٌ مجملةٌ ذكرها الناقض: الجهة، قيام الحوادث، الحد، المماسة.
  - سبب إصرار المخالفين على استعمال الألفاظ المجملة.
- **الاعتراض الثاني للناقض**: زعمه إجمال القاعدة وحاجتها للبيان.

الكلام في توقيف الأسماء والصفات
وموقفُ الشيخ من الألفاظ المجملة

قال شيخ الإسلام، وشامَةُ الأنام، -رَحِمَهُ اللَّهُ ورضي عنه وجزاه عنا وعن المسلمين خير الجزاء-:

«فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفيًا وإثباتًا، فيُثبَت لله ما أثبته لنفسه، ويُنفى عنه ما نفاه عن نفسه. وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها، إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه ـ مع ما أثبته من الصفات ـ من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته، فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال -تعالى-: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠] **وقال -تعالى-:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾﴾ [فُصِّلَت: ٤٠]»[1].

ولهذا الأصل لازمٌ عملي مهمٌ عند النزاع يبينه الشيخ قائلًا:

«وإذا كان كذلك فالواجب أن يجعل ما بعث الله به رسله من السماء والكلمات هي الأصل والرد عند التنازع في النفي والإثبات وأما سائر ما يتكلم الناس به من نفي وإثبات فيرد إلى ذلك فما وافقه فهو الحق وما خالفه فهو الباطل وإذا كانت الألفاظ مجملة تحتمل ما يوافق كتاب الله وما يخالفه لم تقبل مطلقًا ولم تردّ مطلقًا بل يقبل

---

(١) التدمرية (٧).

منها ما وافق كتاب الله ويرد ما خالفه»[1].

فنقول على ضوء ما سبق:

١ ـ إن أحسن وأعلى وأدل وصف ما وصف الله به نفسه ووصفه به نبيه، وما نفاه الله عن نفسه ونفاه عنه نبيُّه، ومن نازع في هذا فهو ينازع في كون الوحي هو الأبين والأهدى والأصدق في الدلالة عليه سبحانه وما يجوز في حقه وما لا يجوز، وينازع في كون أسماء الله هي الحسنى التي لا أحسن منها ولا أعلى، فلا يجوز أن تكون هذه الأسماء والصفات مقتضيةً لتمثيل أو تكييف أو أي باطلٍ في حق الله بوجهٍ من الوجوه، بحيث يكون عدم ورودها خيرًا من ورودها، وإلا كان في ذلك تكذيبٌ للوحي وإزالةٌ لحسنها وعلوها.

٢ ـ إن وجه الحسن في أسماء الله أنها دالةٌ على مسمىً هو الأقدس والأعم، وهو الله ﷻ، ومتضمنةٌ لصفاته العليا سبحانه، فليست أعلامًا محضةً أودالةً على ذاتٍ تماثل غيرها من الذوات التي لا تتصف بالصفات ولا تتسمى بهذه الأسماء.

ثم إن اشتقاقها من صفاتِ مدحٍ وثناءٍ لا تتضمن النقص لا احتمالًا ولا تقديرًا، فليست مشتقة من صفات تحمد في حالٍ دون حال، كالكيد والمكر، والتي تكون كمالًا في حالٍ ونقصًا في حال، فتحتمل الأمرين بحسب الحكمة والمقابلة، ولا يجوز إطلاقها بل تذكر مقيدةً بحالها المحمودة.

وليست مشتقةً من صفات كمالية يمكن تقدير النقص في بعض تعلقاتها، كالإرادة والكلام اللذين ينقسم جنسهما إلى محمودٍ ومذموم.

كما أنها دالةٌ على أقصى ما يمكن أن يتصوره المكلف من كمال، فلا يملك أن يتصور فوقه أو يخوض فيما يزيد عليه من بحثٍ في الكنه والكيفية، ففيها أقصى ما يوصل العبد إلى معرفة الله ومحبته -سبحانه-.

ثم إن حسن الأسماء يكون باعتبار انفرادها وباعتبار اقترانها، فليس الحسن الذي في إفراد (الحكيم) كالحسن الثالث المنبثق من اقتران الحسنيين (العزيز الحكيم)، فلكلٍ حسنه وكماله الخاص الذي يسطع بحسب السياق والاقتران.

٣ ـ إن الخوض في أسماء الله وصفاته ولوجٌ في بحر غيبياتٍ لا ينجو فيه إلا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٣٨٦).

من ركب سفينة الوحي، وإلا تخبطته أمواج الشبه والبدع والكفريات، وآل أمره إلى تكييفٍ أو تمثيلٍ أو تحريفٍ أو تعطيل.

٤ ـ أن للألفاظ أهميةً كبرى في باب الاعتقاد، وفي باب الدعوة، وفي باب الجدل، فإنها قوادح المعاني، والله خاطب العرب بوحيٍ أراد به أن يقدحَ في أذهانهم الحق الخالص، دون نقص أو شوائب، وغير ألفاظه لا ضمان فيه أن يقدح عينَ تلك المعاني أو يدل عليها الدلالة المرادة شرعًا.

٥ ـ بما أن تسمية الله ووصفه خوضٌ في غيبٍ وأمرٌ يُطلَبُ فيه الحذر والحيطة والانضباط، فإن الألفاظ الواردة في الوحي حينئذٍ هي الأصل الذي ترد إليه الألفاظ غير الواردة فيه، وبالتالي: فإن قاعدة التوقيف التي اتفق عليها جماهير الأمة توجب علينا التوقف في الألفاظ المجملة أو الألفاظ غير الواردة في الوحي، فلا تستعمل في مقام التسمية أو الوصف حتى تبين معانيها وينظر في موافقتها للوحي من عدمه، وحتى بعد هذا لا تستعمل إلا في مقام الحاجة والاضطرار.

والأدلة التي تصحح ما سبق أدلةٌ نقليةٌ أثريةٌ عقلية، فإن الإنسانَ يُلامُ لو سئل عن مخلوقٍ من المخلوقات يجهل حقيقته، ولم يكن معه إلا ورقةٌ فيها أوصافٌ محددةٌ له وأسماء، فطفق يسميه ويصفه للسائل بما ليس في تلك الورقة، فإنه يُعَدُّ متجرئًا متقولًا بغير علم، وأي قولٍ بغير علم أخطر من أن يقال بغير علمٍ على الله -سبحانه-؟

يقول -سبحانه-: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

وأي شيء أخطر من أن يقال عليه بغير علم في أعظم الأمور وأهمها وهي أسماؤه وصفاته؟ ما يستحقه منها وما لا يجوز في حقه؟ ثم إن الله لم يحذرنا من القول عليه بغير علم فقط، بل وحذرنا من الإلحاد في أسمائه تحديدًا؛ أي: خصَّ باب الأسماء والصفات بالتنبيه، وتوعد من ألحد في أسمائه بالعقاب، وإن كان -سبحانه- يأمر المسلمين بترك الألفاظ المجملة التي تحتملُ حقًا وباطلًا في حق النبي -عليه الصلاة والسلام- فقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾﴾ [البقرة: ١٠٤] فكيف بالألفاظ الموهمة المستعملة في حقه ﷻ مما تحتمل حقًا وباطلًا وتعتورها المعاني المختلفة التي لا نضمن دلالتها على الحق الخالص المطلوب منّا اعتقاده فيه ﷻ؟

وإن كان سبحانه حرَّمَ الكلام بغير علمٍ في الحلال والحرام وما يتعلق بأفعال العباد فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [النحل: ١١٦] فكيف بالكذب في أسماء الله وصفاته والكلام فيه بغير علمٍ ولا سلطانٍ مبين؟

٦ ـ أن هذا مذهب السلف، الذي صرحوا به منهجًا وطبقوه عمليًّا، ودون المنازع آثارهم فلينظر فيها ويبصر فرق السماء والأرض بين التزامهم قاعدة التوقيف، وبين خوض المتأخرين في ذات الله وصفاته إثباتًا ونفيًا باستعمال مقدماتٍ وألفاظٍ كان السلف يمنعون ما دونها.

إن كل ما سبق يدلك على عِظَمِ هذا الباب، أعني باب الأسماء والصفات، ووجوب مراعاة الطريقة الشرعية في التعامل معه، وضوابط الألفاظ فيه، وقد تكلم العلماء من قديمٍ في توقيفية هذا الباب، وفي ذلك يقول الشيخ: «**وذلك أن المسلمين في أسماء الله ـ تعالى ـ على طريقتين، فكثير منهم يقول: إن أسماءه سمعية شرعية، فلا يسمى إلا بالأسماء التي جاءت بها الشريعة، فإن هذه عبادة، والعبادات مبناها على التوقيف والاتباع.**

ومنهم من يقول: ما صح معناه في اللغة، وكان معناه ثابتا له، لم يحرم تسميته به، فإن الشارع لم يحرم علينا ذلك، فيكون عفوا. والصواب القول الثالث؛ وهو أن يفرق بين أن يدعى بالأسماء أو يخبر بها عنه. فإذا دعي لم يدع إلا بالأسماء الحسنى كما قال -تعالى-: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ أَسْمَٰٓئِهِۦۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠] وأما الإخبار عنه فهو بحسب الحاجة؛ فإذا احتيج في تفهيم الغير المراد إلى أن يترجم أسماؤه بغير العربية، أو يعبر عنه باسم له معنى صحيح، لم يكن ذلك محرما»[١].

فقول شيخ الإسلام هو قول أئمة الإسلام، ومن أشهر آثارهم ما ذكره الإمام أحمد قائلًا: «**لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا نتجاوز القرآن والسُّنَّة**»[٢].

وحين قال أفلح بن محمد لعبد الله بن المبارك: «**إني أكره الصفة**» [أي:

---

(١) الجواب الصحيح (٥/ ٨).

(٢) الفتوى الحموية (٦١)، ولمعة الاعتقاد (٧)، ولوامع الأنوار البهية (١/ ٢٤).

الكلام في الصفات الخبرية] قال له ابن المبارك: «**وأنا أشد الناس كراهة لذلك ولكن إذا نطق الكتاب بشيء قلنا به وإذا جاءت الآثار بشيء جسرنا عليه**»(١).

كما أنه قول جمهور الأشاعرة المقرين بالتوقيف في باب الأسماء والصفات(٢) بغض النظر عن خلاف الباقلاني(٣).

ثم إن شيخ الإسلام يفصل قاعدة التوقيف في الإثبات والنفي هذه في مواضع أخرى بما يضيف إليها مواضعَ المفاصلة بينه وبين المتكلمين، فإنه حين يوقف هذه المطالب على النصوص، يعتمد في فهمها على ظاهرِ سياقها وعلى ما صَحَّ من السُّنَّة ومن آثار السلف في تبيانها، وهذا لِما قرره الشيخ من أن الحق لا يتخلف عن نصوص الوحي، وأن فيها من الطرق الشرعية ما يوصل إلى منتهى مطالب العقول، لذا كان رَحِمَهُ اللهُ متبعًا لمن سبقه من الأئمة في عدم الصدور عن غير الكتاب والسُّنَّة، والجزم بأن كل ما خالفهما من القول؛ باطلٌ ابتداءً لمجرد مخالفته المعلوم منهما، وهو ما يكفي في رده وعدم الاعتداد به وإن أقيمت له الأدلة العقلية وادعي فيه اليقين والبرهان.

وبعد أن يَرُدَّ الشيخُ الدليلَ ابتداءً لمخالفته الوحي؛ يجزم بأنه: إن محصَ الدليلَ العقلي المنصوبَ ضدًا للوحي، وفكَّكه إلى مقدماته الرئيسة، ثم حَلَّلَها بنَظرٍ عقليٍّ سليمٍ يُسفِرُ له عن جَوهَرِ الدَليلِ وأُسّه = انكَشَفَ له بطلانُه وتناقضُه ومخالفتُه للعقل.

ولهذا كانت قاعدة التوقيف عند الشيخ أشرف وأعلى، فشتان بين من يجزم بعدم وجود معارضٍ عقلي لظواهر النصوص التي لم تعارضها قرينةٌ لغويةٌ معتبرة، وبين من يجعل وجوده ـ أي: المعارض العقلي ـ محتملًا ثم يجعل عدمه شرطًا في الاحتجاج ووجوده مصححًا للتأويل، وإن لم توجد رائحةُ قرينةٍ لغويةٍ معتبرة!

ومما قاله شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ في وجوب الصدور عن الكتاب والسُّنَّة مما يظهر تطبيقه لقاعدة التوقيف السابقة: «**فالواجب فيما تنوزع فيه ذلك أن يرد إلى الله**

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/١٥٨)، والعلو للذهبي (١٥٠).

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري (٥٢)، ومجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٤٢)، أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (١١٦) لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات لفخر الدين الرازي (١٨ ـ ١٩).

(٣) انظر: مقال الدكتور تميم القاضي «مذهب الأشاعرة في الأسماء الحسنى» في موقع «العقيدة والحياة».

والرسول فما وافق الكتاب والسُّنَّة فهو حق، وما خالفهما فهو باطل، وما وافقهما من وجه دون وجه فهو ما اشتمل على حق وباطل»[١].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «**والطريق النبوية تحصل الإيمان النافع في الآخرة بدون ذلك، ثم إن حصل قياس أو كشف يوافق ما أخبر به الرسول كان حسنًا، مع أن القرآن قد نبه على الطرق الاعتبارية التي بها يستدل على مثل ما في القرآن، كما قال -تعالى-:** ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فُصِّلَت: ٥٣] **فأخبر أنه يري عباده من الآيات المشهودة التي هي أدلة عقلية ما يتبين أن القرآن حق»**[٢].

فإن قيل: شيخ الإسلام لم يخرج في استدلاله بالنص عن طريقة غيره من المستدلين بالكتاب والسُّنَّة من المتكلمين، فمنهم أئمة وعلماء، وكلهم يستدل بالآيات والآثار، ولا ينازعون في كونها مما يستدل به في إثبات مطلوب علمي أو عملي.

قلنا: بكلام شيخ الإسلام القادم يتبين الفرق الجذري بين طريقة أهل السُّنَّة في الاستدلال بالكتاب والسُّنَّة، وطريقة من انحرف عن الكتاب والسُّنَّة ونصب للاحتجاج بهما شروطًا وموانع.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «**فإنه مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول ﷺ إذا أخبرنا بشيء من صفات الله -تعالى- وجب علينا التصديق به وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا ومن لم يقر بما جاء به الرسول حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم:** ﴿قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤] **ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمنًا بالرسول ولا متلقيًا عنه الأخبار بشأن الربوبية ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول بشيء من ذلك أو لم يخبر به...»**[٣].

فبيَّن رَحِمَهُ اللَّهُ منهج أهل السُّنَّة في الاستدلال بالنصوص، وهو المنهج القائم على:

١ ـ التسليم للنص، ولا يكون هذا إلا بالتصديق به على ظاهره السياقي الذي لا يهمل القرائن المعتبرة، والذي يفهمه العربي المخاطب به ابتداءً، والذي تبرأ ذمته بفهمه على ظاهره عقلًا وشرعًا ويحصل له به الإيمان المنجي.

---

(١) شرح الأصبهانية (٣٧٤).
(٢) شرح الأصبهانية (٤٨٧).
(٣) شرح الأصبهانية (٣٩ ـ ٤٠).

٢ ـ عدم تقييد تصديق النص بموافقة العقل[١]، أو بثبوته عقلًا قبل ذلك، وإلا كان وجود النبي كعدمه، ويكون هذا حين لا يُصدَّقُ من كلامه إلا ما وافَقَ المُقَررات الكلامية النظرية المُصَدَّق بها قَبلَ وجوده!

وشيخُ الإسلام لا يحتج بالنصوص فقط تفسيرًا وتسليمًا واستدلالًا بظاهرها المراد، بل يعتمد ما دلت عليه النصوص من الطرق المعتبرة، وما اشتملت عليه من البراهين القوية المحررة في إثبات أصول الدين، وهذه صورة ثانية وتمظهر آخر لوجه اعتماد شيخ الإسلام على نصوص الكتاب والسُّنَّة.

وما سبق يختلف اختلافًا جذريًا عن سبيل المتكلمين الذين يجعلون عدم المعارض العقلي قيدًا وشرطًا للاحتجاج بظواهر النصوص، وحقيقة هذا الشرط: وجوب عدم مخالفة الظواهر للهوى وموروث الفلاسفة وتراتيب المتكلمين النظرية، فجعلوا كل ما لا يوافق أوضاعهم منها متشابهًا، وهان الوحي في نفوسهم فعارضوه بالعقل النظري الدقيق الذي ظهر خطؤه لهم قبل غيرهم، وتركوا دلالة الوحي الواضحة الظاهرة التي لا تخالف العقل الضروري.

ثم دونك كتاب من قصد نقض التدمرية فقارنه بتدمرية شيخ الإسلام، فبينما يورِدُ شيخُ الإسلام في التدمرية أكثر من ثلاثمائة آية، وأكثر من خمسين حديثًا، إضافةً لما أورده من آثار السلف والأئمة، تجد الناقض في المقابل لا يورد في كتابه كُلِهِ إلا بضعَ عشرة آية، أكثرها لا من أجل الاستدلال، وبعضها واردٌ في كلامِ شيخ الإسلام الذي ينقله لا في كلامه هو، وبعضها الآخر ذكره كأمثلة على ما يُؤَوَّلُ ظاهِرُه! إضافةً لإيراده أثرًا يتيمًا للإمام مالك في سياقِ نِقاشِ استدلالِ الشيخ به، فأي الفريقين أحق بالانتساب للوحي أخي القارئ؟

وما هذا إلا لأن أكثر ما يذكره القوم لا يسندونه إلى الوحي، وإنما هو نتاج عقولهم النظرية المحضة، التي تصير بعد ذلك حكمًا وميزانًا لما يقبل ويرد من الظاهر والآحاد، وتشعر أن بينهم وبين الوحي عداوة! بل بعضهم يستفزه أن تناقشه بآية أو حديث، ويضطرب ويصر إصرارًا على إزاحة النصوصِ عن النقاش[٢]، وكأنهم لا تطيب صدورهم به ولا تقنع بمدلولاته فضلًا عن اعتقاده حجة إلهية! بل

---

(١) طبعًا الكلام مع المسلم الذي يسلم كمال النقل، أما من يدعّي الإسلام ويناقشنا نقاش الكفار فهذا أمره آخر.

(٢) جرى لي ذلك شخصيًا مع تلميذين من تلاميذ الناقض المتصدرين.

لا بد أن تناقشهم نقاشَ الكُفارِ كي يقتنعوا، بالعقل المحض، وإنك قد تجد العذر لإنسان قال مقالةً منطلقًا من ظاهر وحيٍ أو فهمٍ لإمام، وإن أخطأ وجانب الصواب، ولكن لا أدري ما عذر ذاك الذي قطعَ عن الوحي مُهِمَةَ الإنباء والبيان في أهم مطلوبٍ للإنس والجان؛ وهو العلم بالإله وتوحيده، ثم طفق يحاكم الوحي إلى معارِفَ ومقاييسَ هو يُقِرُّ أنها نِتاجُ فلسفة لم تؤخذ عن الأنبياء، ونتاج عقل حمَّلَهُ فوق طاقته فظلمه وظلم نفسه.

ولا يَرِدُ علينا أن الرجلَ قد يفهم شيئًا ما من الوحي فهمًا خاطئًا ثم يَرُدَّ الأدلة العقلية الصحيحة لأجل فهمه الخاطئ متذرعًا بهذا الكلام، فإن الكلام ليس في فهم الفرد الواحد فهمًا خاطئًا، وإنما في فهمٍ يقر الجميع أنه هو مدلول النص اللغوي ولكن يزعم مخالفونا أنه يستوجبُ التأويلَ لمخالفته براهينهم.

ولا يَرِدُ أيضًا أن هناك ما استوجب التأويل عند الجميع كآيات المعية، إذ نحن لا نقرُّ أصلًا بأنها لا يفهم ظاهرها اللغوي إلا فهم من يؤولها، ولا نقر أصلًا أنها تستوجب التأويل، فاختلفت القضية هنا إذ كلامنا فيما اتفق الجميع على أن له مفهومًا عربيًّا لا يفهم غيره من اللفظ والسياق، وفي مثل هذا حصل النزاع، لا فيما اختلف في مدلوله اللغوي الظاهر ابتداءً، ثم لو فرضنا أنها مؤولة وأن ظاهرها العربي باطلٌ يستوجب التأويل، فهو تأويل بنفس ما ورد في الوحي، وبما يعلم من الدين بالضرورة، وبمعطيات ممكنة لكل ناظرٍ فيها عالمٍ بلغة العرب، بخلاف تأويلات المتكلمين التي لا يتفطن لموجبها إلا من خاضَ خوضهم ورضع شبههم وأوضاعهم.

الاعتراض الأول للناقض

زعمه تناقض الشيخ في تطبيق القاعدة

لقد اعترض الناقض بعد إيراد كلام شيخ الإسلام السابق في قاعدة التوقيف، فقال: «**يدعي ابن تيمية دائمًا أنه لا يقول إلا ما قاله الله -تعالى- ورسوله ﷺ، فهو يدعي أنه لا يثبت إلا ما أثبته الله والرسول، ولا ينفي إلا ما ينفيه الله ورسوله، هذا ما يدعيه ابن تيمية. وياليته فعلًا التزم بذلك، لكان اختصر على نفسه كثيرًا من النزاع مع أئمة المسلمين، ولكان تجنب مخالفة الحق في كثير مما قاله ولكن الواقع خلاف ذلك**».

ونحن نقول: إن كان ابن تيمية ادعى ذلك، فقد قابله الناقض بالدعوى كما يظهر، وشتّان شتّان بين إمامٍ شهد له موافقوه وأعداؤه، ولاطمت سواقي رءوسِ مخالفيه بحرَه، وبين من سيظّهر لك مقام رده، أيهما صدّق الحق دعواه؟ هذا ما سنكشف الخمار عنه فيما يأتي.

يكمل الناقض: «**فقد وقع ابن تيمية صراحةً في ضد هذه القاعدة التي يكررها دائمًا، فإننا نراه قد أثبت الجهة، والحد، والحدود، وقيام الحوادث في ذاته -تعالى-، وغير ذلك من مفاسد، كمماسته جلّ شأنه للعرش ولغيره من المخلوقات، ولم يرد شيء من ذلك في كتاب ولا سُنَّة، فيكون ابن تيمية قد خالف القاعدة الأشهر عنده، فما قرر علماء الإسلام أنه الحق فإنه خالفه، وما صرح ابن تيمية أنه الحق خالفه كذلك، فلم يثبت على حق**»[1].

ها قد أظهر الناقض أفراد المسائل التي ادعى لأجلها سابقًا أن الإمام خالف ما نصبه علامةً لأهل الحق، علامةً للسلف والأئمة ومن سلك سبيلهم، فادعى عليه أنه يثبت الجهة والحد والحدود وقيام الحوادث والمماسة وغير ذلك مما يلهج به

(١) نقض التدمرية (٨).

وأصحابه في كل ناد متى ذكر ابن تيمية أو ذكر أصحابه، مع كون شيءٍ مما سبق لم يرد في الوحي بلفظه.

ولكن هل حقًّا عادوا ابن تيمية لأجل هذه المسائل؟ وهل كانت حقًا ما يغذي جذوة غضبهم؟ فهل قال بها ابن قدامة؟ أو قال بها ابن خزيمة؟ أو قال بها ابن عبد البر؟ فلم كان لهم نصيبٌ من تشنيعِ الناقض إذن؟ فلا يَخدَعنّك إذن لتظن بأنه عادانا والإمام غيرةً على التوقيف.

والناظر لأول وهلةٍ في هذا الادعاء، وفي زعمه أن ابن تيمية **«وقع صراحةً»** في هذا الذي أسنده إليه؛ يحسب أن الناقض وقع على شيء عظيم، وكنزٍ دفين، وأنه سيفجؤك بكلامٍ يتفتق بيانًا وحجة على ما تجرأ به على الإمام ونسبه إليه، ويحسب الناظر أن ابن تَيمية صدّر فقرات من كتابه هذا ـ أو غيره ـ بعناوين من قبيل (باب في إثبات الجهة) أو (باب تسمية الخالق مماسًا) أو ما شابه ذلك من العناوين التي لا يصدق كلام الناقض إلا على مثلها، فهل حقًّا خالف الإمام قاعدة التوقيف التي ذكرها في تدمريته؟

إن الشيخ صريحٌ في عدم إطلاق شيءٍ من تلك الألفاظ نفيًا أو إثباتًا، وأنه ملتزمٌ بالوحي وما أُثِر عن السلف، وهذا منهجٌ يصعب على الناقض ومن شاكله أن يردوا عليه؛ لأنه يجعلهم في صدام مع هذين المرجعين الشريفين، فيعمدون حينئذٍ إلى تقويله وإلزامه ما لم يقله ولم يلتزمه، وإلى تلطيخه قسرًا بهذه الألفاظ المجملة كما تلطخوا بها، وهو الذي لم يزل يكرر عليهم بأنها سبب ضلالهم عن الحق وزيغهم عنه.

إن هاهنا أمرًا ما فتئ شيخ الإسلام ينبه القوم إليه، لكونه مثارًا من مثارات غلطهم ومزلقًا من مزالق بدعتهم وحمئة خاضوا فيها حتى بلغت منهم التراقي، ألا وهو: تلبيس الألفاظ المجملة، وتدسس المبتدع بالمعاني الباطلةِ إلى القارئ والسامع عن طريقها، فما من لفظ ذكره الناقض وشَنَّعَ بِه على أهل الإثبات إلا وهو مجملٌ مشتركٌ فيهِ ما فيه، فإن لم يكن مجملًا في أصله اللغوي فقد صار مجملًا بتكثر طوارق الجدل الكلامي.

لذا فإن موقف الشيخ المحكم في هذه المسائل هو الاستفصال، فلا يقبل إطلاق الحكم بناءً على لفظةٍ ـ إثباتًا أو نفيًا ـ قبل أن يستفصل عن مراد قائلها ويكشف خدرها، فإن وافق الشرع مضمونها أقره، ثم إن أقر المعنى أنكر اللفظ

البدعي لقاعدته في توقيف الأسماء والصفات، أما إن خالف المضمون الشرع؛ فإنه يرده على قائله كائنًا من كان ولا يضطر للخوض في اللفظ وإطلاقه.

وهذا المنهج الذي يرتب فيه الشيخ ذهن القارئ، ويزيل به عنه هاجس هذه الألفاظ المحملة بتاريخ من الجدل العقدي والاصطلاحات الخاصة واردٌ ومصرحٌ به في التدمرية نفسها التي يحاول الرجل نقضها! ففيها بيانُ موقف الشيخ الصريح الذي ما كان ينبغي للناقض أن يهمله، إن رام ألا يوصف بالتقصير المخل أو الكذب العمد، فإن من شأن من يتصدر للرد فضلًا عن النقض أن لا يدع موردًا من موارد كلامِ من نصبه مرمىً لسهامه إلا ويستنطقه مراد مؤلفه ومنهج قائله، سواء في كتابه المنقوض أو بقية كتبه، كي لا تصدق فيه تهمة الكذب والظلم، وكي لا يدع لمخالفيه مدخلًا يلجون منه إلى الطعن في أهليته وأمانته العلمية، وإليك نقيض دعواه في كلام الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ حيث يقول:

«وما تنازع فيه المتأخرون، نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحدًا على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن أراد حقًّا قُبل، وإن أراد باطلا رُدّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يُقبل مطلقًا ولم يُرد جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسّر المعنى، كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك»[1].

فليلاحظ القارئ أن النص السابق مزبورٌ في التدمرية نفسها، تناوله شراحها واستقر معلومًا من منهج الإمام وأصحابه بالضرورة! وليس نصًّا دفينًا بين طياتِ مطولاتِ الإمام ليستخرجه المنافحون عنه بشق الأنفس، وليس ينتظر اعتراضَ الناقض على الشيخ ليبرزه المبررون درعًا دونه، وليلاحظ القارئ أيضًا أن منهج الإمام هذا مما عرف عنه واشتهر، ولا يعدم كتابٌ له ـ أو لغيره عنه ـ إلا ويذكر فيه هذا المنهج التيمي في الحجاج، بل قد مثّل له الإمام بالأمثلة تطبيقًا بعد أن كرره وأسهب في تحريره تقعيدًا، فإن كنت قارئًا للإمام؛ فإنك ستستحضر بلا شك مثل هذا السياق:

«الكلمة كذا يراد بها في اللغة كذا (فيذكر مواردها في اللغة وفي الوحي إن وردت فيه)، ويراد بها في اصطلاح الطائفة الفلانية كذا، والطائفة الأخرى كذا، فإن أريد المعنى الأول فهو (ويبين حكمه أحقٌ أم باطل) وإن أريد المعنى الثاني فهو (ويبين حكمه).. (وهكذا حتى يستوفي المعاني)».

---

(١) التدمرية (٦٥ ـ ٦٦).

فإن أردت توثقًا فأبدل بكل (كذا) ما شئت من الألفاظ التي شنع بها الناقض على الإمام، وستجد للإمام نصًا بهذا السياق مُفَصِّلًا تلك الألفاظ بعينها، فإن لم تجده مُفَصَّلًا بهذا السياق وجدته في سياق الجدل والإلزام لا الإقرار والالتزام، فإن لم تجده إلا في سياق الإثبات فهو مثبت بمعناه الحق، وستجد هذا المعنى مبينًا أثناء كلامه تصريحًا أو في سياقه بما لا يدع شبهةً لمترصد، ولا يخرج مثالٌ عن هذه الاحتمالات الثلاثة.

فقوله إن ابن تيمية يثبت الحد والجهة وقيام الحوادث وما شابه ذلك، هكذا مطلقًا، وفي سياق زعمه مخالفةَ الإمام لقاعدة التوقيف - ضَعفُ تحقيق وقصور نظرٍ إن أحسنا الظن ولم نعتبره كذبًا محضًا!

نعم. لا نقول إنه عاملها معاملة المتكلمين، فهو مصرحٌ بأن منهجهم في التعامل معها من مثارات غلطهم، ولكنه قطعًا لم يستعملها في التأسيس العقدي، ولم يثبتها أوصافًا أو أسماءً ليُقال بأنه خالف قاعدة التوقيف معها، ولم يستعملها حين استعملها بإطلاقٍ ـ فضلًا عن أن يثبتها ـ هكذا كما يدعي الناقض.

فإن قيل: ماذا فعل الشيخ إذن؟ وما موقفه من هذه القضايا والألفاظ؟

قلنا: استفصل عن مراد قائلها ليَميزَ الخبيثَ من الطيبِ في معاني اللفظ، فأثبت الثاني وردَّ الأول، عندها فقط نفى اللفظ ومنع من استعماله في حق الله ونزهه عن أن يطلق عليه، فهذه الألفاظ المجملة التي لم يرد في الكتاب والسُّنَّة استعمالها في حق الله؛ تمر عند شيخ الإسلام بمراحل **ثلاث**:

الأولى: جرد معاني هذا اللفظ وتخيير المخالف أي هذه المعاني يقصد.

الثانية: إن كان المعنى المراد حقًا أثبته، وإن كان باطلًا نفاه، وميزانه في ذلك الكتاب والسُّنَّة والعقل الضروري الفطري.

الثالثة: منع استخدام اللفظ المجمل في هذا المعنى والتأكيد على أن الألفاظ الشرعية كافية وأولى في وصف الإله.

فهي عنده: ألفاظٌ بدعيةٌ مجملةٌ محدثةٌ لاكتها ألسن الفلاسفة والمتكلمين حتى صارت عجينًا من حق وباطل.

وفي ذلك يقول: «**ما علم ثبوته أثبت، وما علم انتفاؤه نفي، وما لم يعلم نفيه ولا إثباته سكت عنه. هذا هو الواجب. والسكوت عن الشيء غير الجزم بنفيه أو ثبوته. ومن لم يثبت ما أثبته إلا بالألفاظ الشرعية التي أثبتها، وإذا تكلم بغيرها**

استفسر واستفصل فإن وافق المعنى الذي أثبته الشرع أثبته باللفظ الشرعي- فقد اعتصم بالشرع لفظًا ومعنى. وهذه سبيل من اعتصم بالعروة الوثقى»[1].

ويقول في كلام مفصلٍ يبين فيه هذا المنهج: «**وقد تقدم التنبيه علي منشأ الضلال في هذا السؤال وأمثاله، وما في ذلك من العبارات المتشابهات المجملات المبتدعات، سواء كان المحدث هو اللفظ ودلالته، أو كان المحدث هو استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعني، كلفظ أصول الدين حيث أدخل فيه كل قوم من المسائل والدلائل ما ظنوه هم من أصول دينهم، وإن لم يكن من أصول الدين الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، كما ذكرنا، وأنه إذا منع إطلاق هذه المجملات المحدثات في النفي والإثبات ووقع الاستفسار والتفصيل تبين سواء السبيل.**

وبذلك يتبين أن الشارع -عليه الصلاة والسلام- نص على كل ما يعصم من المهالك نصًا قاطعًا للعذر، وقال -تعالى-: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥]، **وقال -تعالى-:** ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، **وقال تعالى:** ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، **وقال تعالى:** ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤]، **وقال:** ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، **وقال تعالى:** ﴿وَإِذًا لَّءَاتَيْنَٰهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَٰهُمْ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾﴾ [النساء: ٦٧ - ٦٨]، **وقال تعالى:** ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٥ - ١٦].

وقال أبو ذر: لقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علمًا. وفي صحيح مسلم: أن بعض المشركين قالوا لسلمان: لقد علمكم نبيّكم كل شيء حتى الخراءة، قال: أجل. وقال ﷺ: «تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك». وقال: «ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به، ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم عنه». وقال: «ما بعث الله من نبي إلا كان حقًّا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه خيرًا لهم، وينهاهم عن شر ما يعلمه شرًّا لهم».

وهذه الجملة يعلم تفصيلها بالبحث والنظر والتتبع والاستقراء، والطلب لعلم

---

(١) مجموع الفتوى (١٦/ ٤٣٢).

هذه المسائل في الكتاب والسُّنَّة، فمن طلب ذلك وجد في الكتاب والسُّنَّة من النصوص القاطعة للعذر في هذه المسائل ما فيه غاية الهدي والبيان والشفاء. وذلك يكون بشيئين:

أحدهما: معرفة معاني الكتاب والسُّنَّة.

والثاني: معرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها هؤلاء المختلفون.

حتى يحسن أن يطبق بين معاني التنزيل ومعاني أهل الخوض في أصول الدين، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وقال: ﴿...فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩].

ولهذا يوجد كثيرًا في كلام السلف والأئمة النهي عن إطلاق موارد النزاع بالنفي والإثبات، وليس ذلك وليس ذلك لخلو النقيضين عن الحق، ولا قصور، أو تقصير في بيان الحق، ولكن لأن تلك العبارة من الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة علي حق وباطل، ففي إثباتها إثبات حق وباطل، وفي نفيها نفي حق وباطل، فيمنع من كلا الإطلاقين، بخلاف النصوص الإلٰهية فإنها فرقان فرق الله بها بين الحق والباطل، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه، فيثبتون ما أثبته الله ورسوله، وينفون ما نفاه الله ورسوله، ويجعلون العبارات المحدثة المجملة المتشابهة ممنوعًا من إطلاقها: نفيًا إثباتًا، لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل، فإذا تبين المعنى أثبت حقه ونفي باطله، بخلاف كلام الله ورسوله، فإنه حق يجب قبوله، وإن لم يفهم معناه، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه.

وأما المختلفون في الكتاب المخالفون له المتفقون على مفارقته، فتجعل كل طائفة ما أصلته من أصول دينها الذي ابتدعته هو الإمام الذي يجب اتباعه، وتجعل ما خالف ذلك من نصوص الكتاب والسُّنَّة من المجملات المتشابهات، التي لا يجوز اتباعها، بل يتعين حملها على ما وافق أصلهم الذي ابتدعوه، أو الإعراض عنها وترك التدبر لها»[١].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٧٣ ـ ٧٧).

ونتيجةُ هذا المنهج العقلاني الشريف تظهرُ في قوله: «**وبهذا التفسير تزول الشبهةُ الواقعة بين كثير من الناس في مثل هذه المَحارات والمضطربات التي يكثر فيها النزاعُ والجدال، وينتشر فيها القيل والقال، ويحصل فيها التفرق والاختلاف، ويزول بها الاجتماع والائتلاف، فإذا فُسِّرت الأسماءُ المشتركة وفُصلَ الحقُّ من الباطلِ وحُكِمَ بالعدل بين الفِرَق والمقالات - ظهر الكتابُ والسُّنَّة والجماعة، وزال الضلالُ والبدعة والفرقة**»[1].

وبالتالي فإن القول بأن ابن تيمية يثبتُ الجسمية والجهة وقيام الأعراضِ والحوادثِ وغير ذلك، مع كونه يتوقف في هذه القضايا لكونها مجملةً مُحدَثة، بل وينفي بعضها صراحةً إن أريد بها معناها اللغوي الباطل - كذبٌ محض.

تطبيق ابن تيمية لمنهجه في التعامل مع الألفاظ المجملة:

سنذكر هاهنا نصًّا مهمًّا لابن تيمية يؤكد فيه ما ذكرناه ويطبق فيه منهجه تفصيلًا، وسنعقب عليه بما يفهمك منهج الشيخ في التعامل مع هذه الألفاظ -إن شاء الله-، يقول شيخ الإسلام:

«**فإن أردت بقولك الجسم اللغوي ـ وهو الذي قال أهل اللغة إنه هو الجسد ـ قيل لك: لا يلزم من إثبات الاستواء على العرش أن يكون جسدًا وهو الجسم اللغوي. فإنا نعلم بالضرورة أن الهواء يعلو على الأرض وليس هو بجسد؛ والجسد هو الجسم اللغوي. فقول القائل: لو كان مستويًا على العرش لكان جسمًا. والجسم هو الجسد والجسد منتف بالشرع: كلام ملبس. فإنه إن عنى بالجسم الجسد: كانت المقدمة الأولى ممنوعة؛ فإن عاقلًا لا يقول: إنه لو كان فوق العرش لكان جسدًا؛ ولا يقول عاقل: إنه لو كان له علم وقدرة لكان جسدًا، ولا يقول عاقلٌ: إنه لو كان يُرى ويتكلم لكان جسدًا وبدنًا. فإن الملائكة لهم علم وقدرة وتُرى وتتكلم وكذلك الجن وكذلك الهواء يعلو على غيره وليس بجسد**».

قلت: إن هاهنا ملحظًا مهمًا، وهو أن ابن تيمية يناقش التلازم بين (التجسيم بمعناه اللغوي) وبين (الاستواء والعلو)، فيبين أنه لا تلازم بين الأمرين، وليثبت عدم التلازم بينهما ضربَ مثلًا بالهواء كشيءٍ موجودٍ لم يثبت فيه هذا التلازم، وليس المراد من المثال أن علو الباري كعلو الهواء، أو أن حقيقته كحقيقته، وهذا الملحظُ

---

(١) جامع المسائل (٦/ ٢٠٧).

مهمٌ في فهم كلام العلماء عمومًا لا فقط ابن تيمية، فقد يأتي متحذلقٌ ليقول: إذن ابن تيمية ينفي أن يكون الباري جسمًا غليظًا ويثبت في المقابل أنه جسمٌ لطيف كالهواء، وهذا سفهٌ ليس هو مراد ابن تيمية، وإنما مراده ما ذكرناه من ضرب مثالٍ يثبت به انفكاك التلازم في مخلوقٍ من المخلوقات، ومحصل كلامه: إن كان هذا اللازم غير متحققٍ في بعض المخلوقات، فكيف يقال بأنه لازمٌ في خالقها؟ فليس مراده أن حقيقة الله كحقيقة الجن أو الملائكة أو الهواء، كيف هذا والثلاثة مختلفون في الحقائق أصلًا، وإنما مراده ضرب أمثلةٍ انفك فيها التلازم.

ولا يضير أن يقال: ربما كانت الملائكة والجن أجسامًا بالمعنى اللغوي؛ لأنه سيجيب: لا يمكنك الجزم بهذا لجهلنا بحقيقتهم، ولك أن تتوقف، والتوقف كافٍ في منع اللزوم بين (العلو والاستواء) وبين (التجسيم بمعناه اللغوي).

وكل هذا يبين لك موقف ابن تيمية الصريح من التجسيم بمعناه اللغوي، فهو ينفيه صراحةً ولا يتوقف، بل يدلل على امتناعه وعلى عدم لزومه.

ثم يكمل الشيخ ويذكر ما دخل في التجسيم من معانٍ حقة نتيجة الاصطلاح والمعارك الكلامية:

«وإن عنى بالجسم ما يعنيه أهل الكلام؛ من أنه الذي يشار إليه وجعلوا كل ما يشار إليه جسمًا، وكل ما يُرى جسمًا، أو كل ما يمكن أنه يرى أو يوصف بالصفات فهو جسم، أو كل ما يعلو على غيره ويكون فوقه فهو جسم.

فيقال له: فالجسد والجسم بهذا التفسير الكلامي ليس هو جسدًا في لغة العرب، بل هو منقسم إلى غليظ ورقيق، إلى ما هو جسد وإلى ما ليس بجسد. ولذا يقول الفقهاء: النجاسة إن كانت متجسدة كالميتة فحكمها كذا وإن كانت غير متجسدة كالبول[1] فحكمها كذا.

وإذا قدر أن الدليل [دلَّ] على أنه ليس بجسد، لم يلزم أن لا يكون جسمًا بهذا الاصطلاح؛ لأن الجسم أعم عندهم من الجسد ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام؛ كما إذا قلت ليس هو بإنسان فإنه لا يلزم أنه ليس بحيوان.

فلفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة ومعناه في عرف أهل الكلام؛ فإذا

---

(١) يقال هنا ما قيل في السابق، إذ المراد ضرب مثالٍ مشهورٍ من كلامِ الفقهاء لموجودٍ يشار إليه ويعلو على غيره ويتصف بالصفات، مع عدم كونه (جسدًا) لغةً.

كان معناه في اللغة هو معنى الجسد، وهذا منتف بما ذكر من الدليل - بطل قول من نفى الاستواء بالذات ـ أو غيره من الصفات ـ بأنه لو كان موصوفًا بذلك: لكان جسمًا، فإن التلازم حينئذ منتف فإحدى المقدمتين باطلة؛ إما الأولى وإما الثانية».

قلت: بعد أن بين موقفه من المعنى اللغوي، ذكر ما اعترى اللفظة من معانٍ، وأن منها ما هو حقٌ في نفسه، سمي جسمًا أم لم يسم، وهو ما يقصده ابن تيمية حين يقول: «**وإذا قدر أن الدليل [دلَّ] على أنه ليس بجسد، لم يلزم أن لا يكون جسمًا بهذا الاصطلاح**» فالدليل إنما دل على أن الباري ليس بجسدٍ ولا جسمٍ بالمعنى اللغوي، أما المعنى الاصطلاحي فلا يهمنا ولا نبالي به ويحاكم إلى ميزانِ الكتاب والسُّنَّة والعقل الفطري.

فكثيرًا ما يؤكد ابن تيمية تفريقه في الإثبات والنفي بين المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية، ويقتضي المقام أن نذكّر بتشنيع الناقض حين قال الشيخ: «**وطوائف من النظار قالوا: ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم، إذا فسر الجسم بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي**».

فعقب عليه الناقض: «**فانظر -رحمك الله- في قوله: إن طوائف من النظار...إلخ فهؤلاء النظار الذين قالوا بذلك هم المجسمة كما ذكرنا ذلك عنهم سابقًا، والكرامية كما هو معلوم، وهؤلاء خالفوا قول الأشاعرة المتقدمين من حصر المخلوقات في الأجسام والأعراض، وعمموا هذا التقسيم حتى على الله -تعالى-، فقالوا: ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم**»[1].

ولا أدري ما دخل التجسيم والمجسمة وكل هذا التهويل وشيخ الإسلام ينقل لا أكثر، بل وينقل ما هو محض اصطلاح، مصرحًا بأن استعمال هؤلاء النظَّار للجسم على معناه الاصطلاحي لا اللغوي الحقيقي، وليت شعري ماذا يصنع بقول الرازي في شرح عيون الحكمة: «**أما القسم الأول وهو الأعراض العارضة للموجود من حيث إنه موجود: فقد ذكر الشيخ منها في هذا الموضع ثلاثة... وأنا أعدها في هذا المقام: ... العشرون: الموجود إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا**»[2].

وقد يقول قائل: إنما يريد الرازي بالجوهر كذا وكذا من الاصطلاحات، لا معناه الذي ينفيه المتكلمون عن الباري، ونحن نعلم ذلك، ولكن الناقض لا يقبل

(١) الكاشف الصغير (١٣٦).

(٢) شرح عيون الحكمة (٢/٧).

هذا التبيان منّا حين نصنعه في بيان مراد الشيخ من كلامه الذي اهتبله، فلن نقبل تبيانه لمراد الرازي من الجوهر في كلامه حتى يرى مغبةَ منهجه الفاسد هذا في فهم الأقوال ونسبتها لأصحابها.

ثم يكمل شيخ الإسلام ويذكر قيام الأعراض والحوادث، فيقول:

«ونظير هذا أن يقول: لو كان له علم وقدرة لكان محلًّا للأعراض وما كان محلًّا للأعراض فهو محل الآفات والعيوب فلا يكون قدوسًا ولا سلامًا لأن أهل اللغة قالوا: العَرَض بالتحريك ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه، فلو جاز أن تقوم به هذه لكان -تعالى وتقدس- معيبًا ناقصًا وهو -سبحانه- مقدس عن ذلك؛ إذ هو السلام القدوس.

فيقال: لفظ العرض مشتركٌ بين ما ذُكِرَ من معناه في اللغة وبين معناه في عرف أهل الكلام فإن معناه عند من يسمي العلم والقدرة مطلقًا عرضًا: ما قام بغيره، كالحياة والعلم والقدرة والحركة والسكون ونحو ذلك. وآخرون يقولون: هو ما لا يبقى زمانين. ويقولون: إن صفات الخالق باقية بخلاف ما يقوم بالمخلوقات من الصفات؛ فإنها لا تبقى زمانين. والمقصود هنا: أنه إذا قال لو قام به العلم والقدرة لكان عرضًا، وما قام به العرض قامت به الآفات - كلامٌ فيه تلبيس؛ فإن إحدى المقدمتين باطلة. فإن لفظ العرض إن فُسر بالصفة فالمقدمة الثانية باطلة؛ وإن فُسر بما يعرض للإنسان من المرض ونحوه فالمقدمة الأولى باطلة.

ونظير ذلك أن يقول: لو كان قد استوى على العرش لكان قد أحدث حدثًا وقامت به الحوادث؛ لأن الاستواء فعل حادث كان بعد أن لم يكن، فلو قام به الاستواء لقامت به الحوادث، ومن قامت به الحوادث فقد أحدث حدثًا، والله -تعالى- منزه عن ذلك لقول النبي ﷺ: «لعن الله من أحدث حدثًا أو آوى محدثا»، ولقوله: «وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة».

فإنه يقال له: الحادث في اللغة ما كان بعد أن لم يكن والله -تعالى- يفعل ما يشاء؛ فما من فعل يفعله إلا وقد حدث بعد أن لم يكن. وأما المحدثات التي ذكرها النبي ﷺ فهي المحدثات في الدين وهو أن يحدث الرجل بدعة في الدين لم يشرعها الله والإحداث في الدين مذموم من العباد والله يحدث ما يشاء لا معقب لحكمه. فاللفظ المشتبه المجمل إذا خص في الاستدلال وقع فيه الضلال والإضلال.

وقد قيل إن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء»[1].

فهذا موقف شيخ الإسلام المفصَّل من هذه القضايا المهمة، التجسيم، قيام الأعراض، وقيام الحوادث، فإن فهمتها واستحضرتها استبان لك منهجه في سائر كتبه وفي كل موضعٍ يناقش فيه لفظًا مجملا.

ويقال للناقض بعد ما سبق: هلَّا حفظتم ماء وجوهكم وما اعترضتم بمثل هذا؟ ألستم أنتم من ضربت عجمة الكلام ألسنتكم وأذهانكم فأحوجتمونا لنقاش مثل هذه الألفاظ المجملة معكم؟

وفي هذا يقول الشيخ ردًا على من اعترض بمثل اعتراض الناقض: «**قوله: (سبيل هؤلاء أن يعلموا أن صفات الله تعالى لا تؤخذ إلا من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس) فيقولون له: لو وفيت أنت ومن اتبعته باتباع هذه السبيل لم تحوجنا نحن وأئمتنا إلى نفي بدعكم، بل تركتم موجب الكتاب والسُّنَّة في النفي والإثبات، أما في النفي فنفيتم عن الله أشياء لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا إمام من أئمة المسلمين، بل والعقل لا يقضي بذلك عند التحقيق، وقلتم إن العقل نفاها فخالفتم الشريعة بالبدعة والمناقضة المعنوية، وخالفتم العقول الصريحة... ومعلوم أن الوصف بالنفي كالوصف بالإثبات فكيف ساغ لكم هذا النفي بلا كتاب ولا سُنَّة؟ مع اتفاق السلف على ذم من ابتدع ذلك وتسميتهم إياهم جهمية وذمهم لأهل هذا الكلام؟ وأما في الإثبات فإن الله تعالى وصف نفسه بصفات ووصفه رسوله بصفات فكنتم أنتم الذين تزعمون أنكم من أهل السُّنَّة والحديث ـ دع الجهمية والمعتزلة ـ تارة تنفونها وتحرفون نصوصها، أو تجعلونها لا تعلم إلا أماني، وهذان مما عاب الله تعالى به أهل الكتاب قبلنا... كيف سوغتم لأنفسكم هذه الزيادات في النفي وهذا التقصير في الإثبات على ما أوجبه الكتاب والسُّنَّة وأنكرتم على أئمة الدين ردهم لبدعة ابتدعها الجهمية مضمونها إنكار وجود الرب تعالى وثبوت حقيقته وعبروا عن ذلك بعبارة مطابقة له... ولم يقل أحد من أئمة السُّنَّة إن السني هو الذي لا يتكلم إلا بالألفاظ الواردة التي لا يفهم معناها بل من فهم معاني النصوص فهو أحق بالسُّنَّة ممن لم يفهمها ومن دفع ما يقوله المبطلون مما يعارض تلك المعاني وبين أن معاني النصوص تستلزم نفي تلك الأمور المعارضة لها فهو أحق بالسُّنَّة من غيره وهذه نكت لها بَسْط له موضع آخر»**[2].

---

(١) الفتاوى الكبرى (٥/ ٢١٤ ـ ٢١٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٤ ـ ٤٩).

إذن أنت تطلق لسانك في النفي والإثبات بما يضرب بقاعدة التوقيف عرض الحائط، ثم تعيب على شيخ الإسلام ذكر لفظةٍ هو أصلًا يصرح بأنها مجملة لا يطلقها إلا في مقام الرد عليكم وعلى من سلك سبيلكم منطلقًا من بيان معنى ما ثبت في الوحي أصلًا بحيث لا يكون خوضه خارجًا عن إطاره؟

حوار تمثيلي في لفظٍ مجمل (الجسم):

ولتقريب المنهج المبين آنفًا سنعرض مناقشة لفظ الجسم مثلًا في حوارٍ تمثيليٍ كالتالي:

قال: أنت تثبت الجسم.

قلت: هذا لفظٌ ليس في الكتاب ولا السُّنَّة نفيٌ له أو إثبات، فهل تريد به معناه اللغوي أم معنىً اصطلاحيًّا آخر؟

قال: أريد به معناه المعروف.

قلت: هذا لا يُقبَل، فكلانا يعرف أن له عدة معانٍ، ولا بأس، سأعينك، إما أن تريد به معناه اللغوي، وهو الجسد والبدن المؤلف، ولا يطلقه العرب على كل متميزٍ مشارٍ إليه في الخارج، بل على أمورٍ معينة يستثنى منها مثلًا الهواء، وإما أن تريد به معنىً اصطلاحيًّا آخر أعم.

قال: لا أريد المعنى اللغوي.

قلت: جوابُك يكفيني، إذن أيًّا كان اختياري من المعاني الأخرى فإنك لا تملك أن تسميني مجسمًا أو تتهمني بأنني وصفته -سبحانه- بالجسمية؛ لأن الحَكَمَ بيننا فيما تنسبه إليَّ هو اللغة لا الاصطلاح، وإلا كنت أنتَ مجسمًا باصطلاح المعتزلة إذ أنت تثبت التكثر والتركب من ذات وصفات بحسب تعبيرهم، وهم ينعتونك وعقيدتك بالتجسيم، فإن كنت ترفض أن تُرمى من قبلهم بالتجسيم لأجل اصطلاحٍ خالفوك فيه، فأنا أرفض ذلك أيضًا ولا يكون لك عليّ سبيلٌ حتى يكون للمعتزلة عليك مثله.

قال: ولكن عليكَ أن تنفي هذا اللفظ وغيره من الألفاظ المجملة كي تنزه الله، أم أنك لا تنزهه عنها؟

قلت: الألفاظ المجملة حقلُ ألغام، فما الذي يضطرني للدخول فيه؟ ثم أنا أنزه الله عن كل نقصٍ أو أمارةِ حدوثٍ وإمكان، واذكر لي المعنى اللغوي لأي لفظةٍ

فإن وَجدتُ فيها شيئًا من ذلك نزهت الله عنها فورًا، أما أن تأتيني بمثل هذه الألفاظ وتطلب مني التورط بنفيها لتدس أنت معها معانيَ غير منفية، فلا.

قال: أنت عندي وعند أصحابي مجسمٌ مشبه لله بخلقه.

قلت: ثم ماذا؟ وأنت عندي جهميٌّ معطلٌ لصفات الله مكذبٌ لوحي نبيِّه، وكلانا صادقٌ في ميزان مذهبه وما هو عنده وأصحابه، والمهم في النهاية ليس ما هو عندي وعندك، بل ما هو عند الله، وما وافق وحيه، ولا يعلم هذا إلا بلغةٍ عربيةٍ واضحة متفقٍ عليها بها يُفهَمُ من الوحي ما أجازه أو منعه في وصف الإلٰه، ولا يعلم البتة باصطلاحات فرقٍ حادثة، فإن صدَّق الوحي بلغته ما وصمتك به، كنتَ أنتَ المبتدع، وإن صدقك كنتُ أنا.اهـ.

ألفاظٌ مجملةٌ ذكرها الناقض

لقد ادعى الناقض على ابن تيمية استخدامَ ألفاظٍ معينة، ونحن سنناقشها تفصيلًا من حيثيتين، فسنبين أن الناقض افترى على الشيخ حين نسب إطلاقها إليه، وسنبين أن المخالفين يطلقون نفيها لينفوا ما ثبت في الوحي مما لا يخالف قاعدة التوقيف، ليظهر منهج الإمام في التعامل مع الألفاظ المجملة، وليظهر للقارئ الكريم عظم المجازفة التي ارتكبها الناقض حين استهل كتابه بمثل هذه الدعوى الباطلة.

١ ـ الجهة:

إن ابن تيمية يكذب الناقض صراحةً فيما نسبه إليه، فيقول في كلامٍ كتبه قبيل وفاته بقليل ردًا على من طلب منه نفيَ بعض الألفاظ المجملة: «**أما قولُ القائل: (الذي نطلب منه أن يعتقده أن ينفي الجهة عن الله والتحيز) فليس في كلامي إثبات لهذا اللفظ؛ لأن إطلاق هذا اللفظ نفيًا وإثباتًا بدعة، وأنا لا أقول إلا ما جاء به الكتاب والسُّنَّة، واتفق عليه سلف الأمة. فإن أراد قائل هذا القول: أنه ليس فوق السماوات رب ولا فوق العرش إلٰه وأن محمدًا ﷺ لم يعرج به إلى ربه، وما فوق العالم إلا العدم المحض - فهذا باطل مخالف لإجماع الأمة وأئمتها. وإن أراد بذلك أن الله لا تحيط به مخلوقاته، ولا يكون في جوف الموجودات - فهذا مذكور مصرح به في كلامي، فأي فائدة في تجديده؟... أما قول القائل: (إنه لا يشار إليه بالأصابع إشارة حسية) فليس هذا اللفظ في كلامي بل في كلامي إنكار ما ابتدعه المبتدعون من الألفاظ النافية، مثل قولهم: (إنه لا يشار إليه) فإن هذا النفي أيضًا بدعة. فإن أراد القائل أنه لا يشار إليه: أنه ليس محصورًا في المخلوقات أو غير ذلك من**

المعاني الصحيحة = فهذا حق. وإن أراد أن من دعا الله لا يرفع إليه يديه، فهذا خلاف ما تواترت به السنن عن النبي ﷺ وما فطر الله عليه عباده من رفع الأيدي إلى الله في الدعاء، وقد قال النبي ﷺ: «إن الله حيي كريم يستحيي من عبده إذا رفع إليه يديه أن يردهما إليه صفرًا» وإذا سمى المسمي ذلك إشارة حسية، وقال: إنه لا يجوز، لم يقبل منه»[1].

كما يقول في إجمال اللفظ: **«وكذلك لفظ (الجهة) لفظٌ مجملٌ، فإن الناطقين به من أهل الكلام والفلسفة قد يريدون بلفظ (الجهة) أمرًا وجوديًّا: إما جسمًا وإما عرضًا في جسم. وقد يريدون بلفظ (الجهة) ما يكون معدومًا، كما وراء الموجودات.**

إن أراد به ما هو موجود مباين له، فلا موجود مباين له إلا مخلوقاته فإذا كان مباينًا لمخلوقاته فكيف تكون محتوية عليه؟

وإن أراد بالجهة: ما فوق العالم، فلا ريب أن الله فوق العالم، وليس هناك إلا هو وحده، وليس فوق المخلوقات إلا خالقها هو العلي الأعلى»[2].

فنقول جريًا على مذهبه: إما أن يراد بالجهةِ شيءٌ مخلوقٌ أو جُزءٌ من مخلوق، وإما أن يراد بها عدميٌّ يقدره الذهن ويعتبره، فالأول ننفيه لكونه -سبحانه- مباينًا لمخلوقاته لايحل فيهم تعالى ذكره، والثاني اعتبار ذهني لعدمي وراء العالم، وليس وراء العالم إلا الخالق سبحانه فيما نعتقد، فنثبت هذا وهو العلو المراد، فإن أريد بالجهة: منتهى الإشارة والمواجهة، سألنا كما سبق: هل يتضمن هذا المعنى شيئًا وجوديًّا يحوي الخالق ويحيط به؟ إن قيل: نعم؛ نفينا هذا المعنى ونزهنا الله عنه، وإن قيل لا؛ فليس في منع ذلك إلا جحد الضرورة[3].

فكيف يسوغ لنا بعد ذلك أن ننفي نفيًا مطلقًا لفظ «الجهة» مثلًا، وأن ندع لأجل هذا النفي المطلق ما أثبته الوحي من علوه الحقيقي سبحانه، علوه الذي تكثرت في إظهاره آيٌ وآثارٌ مختلفةُ السياقات مؤتلفةُ المعاني، فسياق يصرح بعلوه، وسياق يصفه بأنه في السماء، وآخر يصفه بالفوقية، وسياق يثبت نزول موجودات من عنده، وآخر يثبت عروج موجودات إليه، وسياق يثبت علوه الخاص واستواءه على عرشه.

---

(١) الفتاوى الكبرى (٦/ ٣٢٥)، والتسعينية (١/ ١١٤ ـ ١١٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٥٨).

(٣) ملخصًا من التدمرية (٦٥ ـ ٦٧).

ثم هنالك إشارة النبي للعلو بإصبعه في الحج أمام محفلٍ كبيرٍ قائلًا «اللهم فاشهد» يشير بها وينكت، فضلًا عن حديث الجارية وسؤال النبي إياها «أين الله» وشهادته لها بالإيمان حين أجابت «في السماء»، وفطرة الخلق وتوجههم إلى العلو في الشدة والرخاء، فلا يقول نقي فطرةٍ «يا الله» إلا اشرأبت نفسه إلى العلياء تطلب من دعاه، بل الكلية العقلية قائلة بأن الموجودين إما متحايثون متداخلون أو متباينون منفصلون، فإما الامتزاج بالعالم وإما المباينة، فضلًا عن آثار الصحابة والسلف والأئمة في إثبات علوه سبحانه ومباينته لخلقه وتميزه عنهم، ناهيك عن تواتر هذه العقيدة عن الأنبياء وأتباعهم من كل الملل، واشتهارها بين العرب، دون نكيرٍ ممن بعث إليهم مصححًا ما هو دون ذلك من عوائدهم وباطل موروثاتهم، بل بإقرارٍ منه وإظهارٍ لمثله في ظواهر ما أوحي به إليه، فليت شعري كيف نضحي بكل هذا لننفي لفظةً يتيمةً مجملةً ينكرون علينا توقفنا فيها واستفصالنا عن مرادهم منها.

٢ ـ قيام الحوادث:

وفيه يقول شيخ الإسلام: «**تسمية هذا متجددًا وهذا حادثًا فرقٌ لفظيٌّ لا معنوي، ولا ريب أن أهل السُّنَّة والحديث لا يطلقون عليه ﷻ أنه محلٌ للحوادث، ولا محلٌ للأعراض، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة التي يفهم منها معنىً باطل؛ فإن الناس يفهمون من هذا أن يَحدُثَ في ذاته ما يُسمّونَهُ هُم حادثًا، كالعيوبِ والآفات، واللهُ منزهٌ عن ذلك ﷻ**»(١).

فالشيخ يسميها ألفاظًا مبتدعة! ويجلب عليها بالذم والتحذير، والناقض يدّعي أنه يثبتها هكذا بكل جرأة وإطلاق، ومع كونه يتوقف في اللفظ قبل التفصيل، وينفيه بعد التحصيل؛ إلا أنه لا ينفي حقيقة قيام الأفعال الاختيارية بالخالق -سبحانه-، وأنها أفعالٌ حقيقيةٌ وجوديةٌ بها يكون التأثير.

ونقول في تحليل كلمة (قيام الحوادث): إن أريد بها حلول المخلوقات في ذاته ومحايثتها لحقيقته سبحانه، أو قيام الآفات والنقائص عارضةً لذاته، أو تغيره بأن تحدث فيه أمورٌ تحيله وتفسده وتُغيّر مِن حقيقته كربٍ وإلهٍ واحد، أو أن يتجدد له نقصٌ منافٍ لكماله بأي شكلٍ من الأشكال - فمعاذَ الله أن يقول بهذا مسلم.

وإن أريد: قيام الأفعال الاختيارية الحقيقية بذاته سبحانه، والتي يفعلها الله -

---

(١) درء التعارض (١/ ٣٥١).

تعالى- متى شاء كيف شاء- فنعم نثبت قيام هذه الحوادث ونلتزم ذلك، ولكن لا نثبت اللفظ الموهم.

والمراد بالحادث هنا: ضد القديم، وهل يتصور العاقل فعلًا قديمًا؟ بم يختلف عن الصفة اللازمة إذن؟ وكيف يسوغ عقلًا أن يكون المفعول حادثًا متأخرًا عن الفاعل والفعلُ قديما؟ لا بد وأن يكون حادثًا إذن، بل هو مفهوم الفعل اللغوي، فهو مرتبطٌ بزمانٍ ولا بد، وهذا محل اتفاقٍ بين جميع العقلاء، حتى الماتريدية القائلين بالتكوين القديم، فإنهم يريدون بصفة التكوين منشأ الفعل لا الفعل نفسه[1]، أما الفعل فهو التعلق الحادث لهذه الصفة القديمة التي بها التأثير، وليست هي عين التأثير الحادث، فلا يقول عاقل إذن إن الفعل يكون قديمًا.

فالحادث بمعناه اللغوي لا إشكال فيه، كما ذكر ابن تيمية في النقل السابق عنه، ولكن اللفظة المعينة قد لا يكون فيها إشكالٌ لغةً، لكنها تُحَمَّلُ مع الوقتِ وتطاحن الطوائف بما يجعلها مشكلة، فيلزم من أتى بعدما احتملته من إشكالات أن يستفصل عن المراد ويفصل فيما تحتمله، وإن كانت في أصلها اللغوي واضحةً غير مشكلة.

وليعلم القارئ أن الحملة الشعواء التي يشنها الناقض عليه لقوله بقيام الأفعال الاختيارية؛ إنما هي لأمر دقيق غامض تفتقت عنه خيالات أصحابه بعد طولِ جِدالٍ وتَعَرُّضٍ لشُبُهاتِ المعتَزلةِ والفلاسفة، لخيالٍ يُخالف به تقرير شيخ الإسلام كونَ هذه الأفعال وجودية!

فإن الناقض ومخالفي الشيخ لا ينكرون أن الخالق يَفعل، وأن الفعل بطبيعة الحال حادث، وأن المفعول يكون عقِبَ الفِعلِ لا متراخيًا عنه، ولكن يكعون ويتعثرون عند الوصول للسؤال المحوري، وهو: هل هذا الفعل «شيء»؟

فيجيبون برمتهم: ليس بشيء! ولا وجود له ولا مسمًى يصدق عليه في الخارج!

فهو عدميٌ و«لا شيء» ولا وجود له إلا في لسان القوم وأذهانهم، ولا يُدرِكُ الفَرقَ بَينَ «عدم الفعل» و«فعلٍ عدمٍ» سواهم، ويلزمهم أيضًا أن لا فرق بين كون الباري فاعلًا أو غير فاعلٍ في الخارج.

---

(١) وقد نبه لهذا الخطأ في تصور مقالتهم البياضي في إشارات المرام (٢٢٠ ـ ٢٢١) ومحشو شرح النسفية كالخيالي ورمضان أفندي والكستلي في موضع الكلام عن التكوين وأنه غير المكون، المجموعة السنية (٣٣٥).

ومثل هذه الإلزامات والمحاققات اللفظية مفيدة في كشف زيف المقالة، ما عليك إلا أن ترجعها للألفاظ اللغوية التي تعبر عن حقيقتها العارية مجردةً عن الاصطلاح، فإنه مهما سفسط المتكلم بتقريرٍ طويلٍ ليقنعك بما يثبته من فعلٍ عدمي، يكفيك لكشفه أن تجعله يصرح بأن لا فرق بين عدم الفعل وبين ثبوته للفاعل، فالله فاعلٌ كاللافاعل، والفعل ثابت وهو لاشيء، وهو عدم، فيؤول كلامهم إلى نفي الفعل حقيقةً وإن أثبتوه لفظًا لا محصّل من ورائه، والأمر فيه كإلزام المعطلة بأن اتصاف الباري بالصفة كعدم اتصافه بها إن لم يثبتوا إلا الذات المجردة دون الصفات.

فإن خالفهم عاقلٌ كشيخِ الإسلام فيما سبق من سفسطة، وزاد على ما قالوه بأن قال إنه وجودي = رموه بكل نقيصة ولم ينله منهم إلا التشنيع بما سموه «نفي قيام الحوادث».

٣ ـ الحد:

يقول فيه الشيخ: «**ولما كان الجهمية يقولون ما مضمونه: إن الخالقَ لا يتميّز عن الخلقِ، فيجحدون صفاته التي يتميّز بها، ويجحدون قدره، فبيّن ابن المبارك أنّ الرب ﷻ على عرشه مباين لخلقه، منفصلٌ عنه، وذكر الحدّ لأن الجهمية كانوا يقولون: ليس له حدٌّ، وما لا حدّ له لا يباينُ المخلوقاتِ، ولا يكون فوق العالم؛ لأن ذلك مستلزم للحدِّ، فلما سألوا أمير المؤمنين عبد الله بن المبارك: بماذا نعرفه؟ قال: بأنه فوق سماواته، على عرشه، بائن من خلقه، فذكروا لازم ذلك الذي تنفيه الجهمية، وبنفيهم له ينفون ملزومه الذي هو وجوده فوق العرشِ، ومباينته للمخلوقات، فقالوا له: بحدٍّ؟ قال: بحدّ، وهذا يفهمه كل من عرف ما بين قول المؤمنين أهل السُّنَّة والجماعة وبين الجهمية الملاحدة من الفرق**»[(١)].

ويقول في الرد على من زعم أن ذكر الحد يخالف التوقيف دفاعًا عمن أطلق اللفظة من السلف كابن المبارك: «**فأثبتوا تلك العبارة ليبينوا ثبوت المعنى الذي نفاه أولئك، فأين في الكتاب والسُّنَّة أنه يحرم رد الباطل بعبارة مطابقة له؟ فإن هذا اللفظ لم نثبت به صفة زائدة على ما في الكتاب والسُّنَّة، بل بينا به ما عطله المبطلون من وجود الرب تعالى ومباينته لخلقه وثبوت حقيقته، ويقولون لهم: قد دل الكتاب والسُّنَّة**

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٣ ـ ٤٤).

على معنى ذلك كما تقدم احتجاج الإمام أحمد لذلك بما في القرآن، مما يدل على أن الله تعالى له حد يتميز به عن المخلوقات، وأن بينه وبين الخلق انفصالًا ومباينة بحيث يصح معه أن يعرج الأمر إليه ويصعد إليه، ويصح أن يجيء وهو يأتي كما سنقرر هذا في موضعه، فإن القرآن يدل على المعنى تارة بالمطابقة، وتارة بالتضمن، وتارة بالالتزام، وهذا المعنى يدل عليه القرآن تضمنًا أو التزامًا»[1].

ويقول في رده على الخطابي ـ حين توهم أن مثبتي الحد يثبتونه صفةً لله ـ: **«هذا لم يقله أحد ولا يقوله عاقل فإن هذا الكلام لا حقيقة له إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات كما يوصف باليد والعلم صفة معينة يقال لها الحد وإنما الحد ما يتميز به الشيء»**[2].

إذن: الحد عندنا مفهومٌ سلبي مُنتَزَعٌ من كمال تَمَيُّزِ الذات والصفات عن مخالطَةِ الموجودات، وهو مساوٍ لإثبات العلو الحقيقي مع منع الحلول، لا يزيد على ذلك، وبالتالي لا يخالف قاعدة التوقيف، إذ أصل إثباته مؤسسٌ على ظواهر نصوص العلو لله -سبحانه-.

وإن شئت قل: هو مساوٍ للانفصال والتميز، فمن نفاه لزمه ضدُ ذلك من المخالطة، وكان حتمًا عليه مذهب الحلولية شاء أم أبى، وإن جحد التزام أحد القسمين فقد جحد الضرورة بما لا يُسمَع.

ولو ادعينا أن الحدَّ شيءٌ وجوديٌ يتصف به الباري وليس عينه ولا غيره ـ كما يقولون في الصفات الذاتية ـ لما استطاعوا ردَّ ذلك، وكل هذا لا محذور فيه، بل هو من تمام تحقيق كمال الباري ومفارقة حقيقته لحقائق خلقه، وهو لازمٌ لما يُفهَم من ظواهر النصوص المتكثرة التي تثبت له العلو والمباينة والتي لا يفهمها العربي إلا بإثبات تميزٍ يضادُ المخالطة، فليس الأمر إذن اختراعًا تيميًا، ولا هو مخالفٌ لقاعدةِ التوقيف، بل هو مأثور عن أئمة نالوا نعتَ الإمامة ممن لا يبلغ الناقض شأوهم ويسبهم من يقيسهم بأدناهم، لا سيما وأن إثبات الحد لا يمنعه سوى دليلَي التخصيص والتركيب، وكلاهما باطلٌ كما سيأتي.

ويقر الرازي بأن إثبات الحد مقتضى النصوص فيقرر شبهةً يذكر فيها: **«والألفاظُ الدالة على النزول والتنزيل كثيرةٌ جدًا، والآياتُ المُشتَمِلَةُ على لفظِ (إلى)**

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٧ ـ ٤٩).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٢).

الدالة على انتهاءِ الغايةِ- خارجةٌ عن الحد، وليس في القرآن البتة لفظٌ يَدل على نفي الجهة»[1].

وهذا اعترافٌ من الرازي بأن إثبات الحد من مقتضيات ظاهر النص، وهو ردٌ على الناقض المعترض بأن إثبات الحَدِّ بدعةٌ لا علاقةَ لها بالنص وتُخالِفُ قاعدَةَ التوقيف.

ولكن حين كانَ الحدُّ مفهومًا من ظواهر النصوص، ولم يكن واردًا بلفظه في منطوق الوحي، وتطرقت إليه الاحتمالات بعدما خاض فيه المبتدعةُ متذرعين به إلى إبطال علو الله ومباينته الحقيقية -سبحانه-، صار بسبب ذلك لفظًا مجملًا يستفصل عنه فنقول:

إن أراد المخالفُ بالحد: أمرًا وجوديًا يحيط بالله، أو أراد إحاطة عِلم المخلوقات بخالقها حتى تحده وتعلم حقيقته وكنهه وكيفية كمالاته؛ فلا مخلوق يحد المولى -سبحانه- بهذا المعنى، وجل في علاه وتنزه وتقدس عن مثل ذلك.

وإن أراد بالحد: تميز الذات وانتهاءها عن مداخلة المخلوقات ومخالطتها، وهو ما ذكره السلف لغَرَضِ الرد على الجهمية القائلين بالاختلاط والحلول، فهو حقٌ نثبته، ويتضمن إثبات موجود كاملٍ متميز، سواء سموا تميزه نهايةً أو حدًا.

فهذا التميزُ ليس موجودًا زائدًا على نفس المتميز، ولا صِفَةً وجوديةً له، فالموجود إما متميزٌ أو مُخالط؛ أي: إما مباينٌ بحدٍ أو لا حد بينه وبين غيره فهو يخالطه ويداخله، والنزاع في الحد فرع النزاع في الفوقية وضرورة التقسيم إلى مباين أو محايث، فضرورية تلك كضرورية هذه، وقولهم بأنه -سبحانه- (بلا حد) وفي الوقت نفسه (ليس مختلطًا بغيره) كقولهم (ليس داخل العالم) وفي الوقت نفسه (ليس خارجه)، كلاهما تمويه وتنكيس للفطرة يخدعون به أنفسهم قبل غيرهم.

فنعم له حدٌ بمعنى التميز وعدم مخالطة خلقه، بلا كيف، وبما أنه ليس في الوجود إلا الخالق والمخلوق؛ فإن نافي الحد بهذا المعنى يلزمه أن الله في كل مكان مختلط بمخلوقاته ليست له حقيقة خارجية متميزة عنهم.

نعم هم يزعمون أن القسمة إلى مخالط أو متميز بحد فرعُ الجسمية، وما ليس بجسم يُرفَعُ عنه الأمران، كما ترفع عنه المحايثة والمباينة، وهذا نحن ننازعهم فيه

---

(١) المطالب العالية (٢/ ٦٢ ـ ٧٣).

فندعي ضرورية هاتين القضيتين، وأنهما تشملان كل موجود في بداهة الذهن، وأن جحدهم لها جحدٌ للضرورة، ولا يقبل نزاعهم في ضروريتها لأنهم أشربوا هذا الجحد بالتعليم والتحيز المذهبي الحادث بعد القرون الأولى، وليس أصليًّا فطريًّا فيهم، ولو اعتبرنا جحدهم هذا لاعتبرنا جحد كل مسفسطٍ يطعن في الضروريات بما تشرّبه من مذهبه الباطل أو أخذه عن دينه المحرف.

أما قول الناقض في حاشية تهذيبه لشرح السنوسية: «**وأما المبتدعة من المجسمة**[1] **فقد نسبوا لله -تعالى- الحدود**[2]**، فبعضهم كالقاضي أبي يعلى قال إن الله -تعالى- محدود...**».

فدع عنك أنه طعن في القاضي أبي يعلى ـ الذي لا يخفى مقامه ـ بأنه مجسم مبتدع ـ مع أنه لم يقل شيئًا تسميه العرب تجسيمًا وإنما هي اصطلاحاتٌ ولوازمُ في ذهن الناقض يبدّع بها ويسمي لأجلها من شاء مجسمًا ـ فإن إثبات الحد والتمايز بين الله وآخر المخلوقات علوًّا ـ وهو العرش ـ لم يذكره أبو يعلى من عنده! ولكنه في ذلك مقتف مؤتمٌّ بإمامه الإمام أحمد وبعبد الله بن المبارك رأسَي أهل السُّنَّة والجماعة.

وفي ذلك يقول: «**فهل يجوز إطلاق الحد عليه؟ قد أطلق أحمد القول بذلك في رواية المَرُّوذي، وقد ذُكر له قول ابن المبارك: نعرف الله على العرش بحد، فقال أحمد: بلغني ذلك، وأعجبه. وقال الأثرم: قلت لأحمد: يحكى عن ابن المبارك نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه بحد، فقال أحمد: هكذا هو عندنا**»[3].

فمن لعمري هذا الناقض؟ ومن جحافل الكلام في مقابل هذين الجبلين؟ والإسناد إليهما وشهرة المقالة عنهما مما لا يملك أحد رَدَّهُ إلا بتكلف بارد، أَلِأَن أبا يعلى قال بقول الإمامين صار بذلك عند الناقض مجسمًا مبتدعًا؟ فكيف لو زدت عليهما عبد الله بن الزبير الحميدي، وسعيد بن منصور، وإسحاق بن راهويه، وحرب بن إسماعيل الكرماني، والأثرم، والدارمي، وعبد الله بن الإمام أحمد،

---

(١) ذكرنا أن وصفهم بالمجسمة لاصطلاح خاص بطائفة من الطوائف مسلكٌ باطل، وإلا فهو من المبتدعة المجسمة عند المعتزلة والفلاسفة والإمامية.

(٢) لفظة (الحدود) من كيسه ولم ينطق بها أحد من أئمة الإسلام، ونسبتها إلى شيخ الإسلام كذب محض، ودون القراء كتب الإمام.

(٣) نقلًا عن بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٢١).

والخلال، وابن بطة العكبري، ويحيى بن عمار السجستاني، وابن منده، وأبا إسماعيل الأنصاري الهروي، وأبا الحسن الجزري، وابن الزاغوني، وغيرهم[(١)].

وهذا كله بفرض أن الناقض فهم مرادهم بالحد، فكيف وهو يُقوِّلُهم ما لم يقولوه؟

فأينَ قَالَ أحدُهُما إنه -سبحانه- محدود؟! أين مثلُ هذا الإطلاق في كلامهم؟ فالقول بالحد تنزيهًا للإله وإثباتًا لتميزه وكمال اتصافه الذي يفارق به خلقه - شيء، والقول بالمحدودية وأنه محدود له ما يحصره ويحيطُ به = شيءٌ آخر تمامًا، والناقض يدرك الفرق بينهما ولكنه لا يخشى وصمة الكذب، ويلقيه تهوره في مثل هذه المهاوي، مهاوي الزور والبهتان!

ومن النصوص العجيبة للناقض قوله: «**وهذه المسألة هي من أصول العقائد [أي: الحد]، ومن العقائد الكبرى التي لا يجوز الخلاف فيها أصلًا، ومع ذلك نرى هنا ابن تيمية يورد ويثبت وجود الخلاف بين هؤلاء [أي: أصحاب أحمد بن حنبل] ويسميهم ويطلق عليهم اسم أهل الإثبات كأنه يورد خلافًا في مسألة فقهية. فتعجب**»[(٢)].

قلت: والعجب منه والله، فالمسألة فرعية جدًّا، ومن نفاها لم نحكم ببدعيته؛ لأن من الأكابر من أثبتها ومنهم من نفاها، وليست أمرًا مفصليًّا يُلزَمُ به الخلق ويُجادَلُ به عن الحق، فمن أثبت العلو الحقيقي لله -سبحانه- واستواءه على عرشه لم يُسأل عن فوق ذلك.

فالتركيز على مثل هذه المسائل (كالحد والمماسة والأعيان وغير ذلك) مقصودٌ للناقض، لعلمه بغموضها وإجمالها وأن التباسها على متابعيه ومريديه وعدم ورودها بلفظها في الوحي مما يُسَهِّلُ عليه مهمته، مع أن الخلاف في أمورٍ أوضح وأهم لا نزال ننصبها ميزانًا نحاكمهم إليه، وهي مدلولات الوحي التي اتفق عليها السلف.

فابن خزيمة مثلًا لم يثبت الحد، فهل هو مرضيٌّ عند الناقض وأصحابه؟ وكذلك ابن قدامة، وكذلك ابن عبد البر، كلهم لم يثبت الحد، ومن العلماء من خالف في الحدِّ صراحةً، كابن حبان، والسجزي، والخطابي، والذهبي، والألباني،

---

(١) إثبات الحد لله ـ الدشتي (٣١ ـ ٣٥).

(٢) الكاشف الصغير (٢١٨).

ومحمد حامد الفقي، وشعيب الأرناءوط، فهل هؤلاء مرضيون عنده؟ وهل بدَّعناهم نحن ورجمناهم بمخالفة الوحي والسلف كما نرجمكم؟ وهل شنَّع أحدٌ منَّا عليهم أو رماهم بالبدعة في هذه المسألة؟ الجواب: لا؛ لأنهم يثبتون العلو الحقيقي والمباينة، ولم يتصوروا مسألة الحد بشكلٍ تامٍ وظنوها أمرًا زائدًا على ما أثبتوه من علوٍ ومباينة، فعذروا لأجل ذلك ما داموا يثبتون العقيدة المقطوع بها، وذلك لأن قضية (الحد) لم ترد في صريح الوحي ولا في صريحِ كلامِ السلف، إلا قولةً لابن المبارك توبِعَ عليها في الرد على الجهمية القائلين بالحلول، نعم هي لازمٌ عقليٌّ لظواهر النقل، ونافيها مخالفٌ للعقل، فحتى هؤلاء النفاة، يثبتون معناها الكافي من علوٍ حقيقيٍ وعدم خلطة، ولكن متى كانت مخالفةُ المقتضى العقلي بدعةً شرعيةً كبرى صاحبها مخالفٌ للوحي مشاقٌّ للرسولِ متوعَّدٌ بالعقاب؟ فالخلاف فيها عاديٌّ إذن، ومُتَقَبلٌ وعلى القلب أحلى من العسل المصفى، ما تحلى المخالف بالاحترام وموافقة المسالك الشرعية.

فيكون الناقض إذن مغالطًا حينَ ينسبُ لابن تيمية إطلاق الحد هكذا مطلقًا، فضلًا عن مغالطته في الظن بكونها قضيةً مفصلية، فضلًا عن كونه مغالطًا برهان العقل القاضي بإثبات مدلوله الحق الذي نطق به ابن المبارك وغيره وكان لازمًا من لوازم ظواهر الوحي ومدلولًا من مدلولاتها.

استدلال الناقض بالطحاوي في نفي الحد وبيان خطئه:

نقل الناقض قول الطحاوي: «**وتعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات**».

ثم شرحه بما يفيد أن الطحاوي ينفي الحد الذي يثبته ابن تيمية، بل وينفي العلو الحقيقي بكلمته هذه، وينفي الصفات الخبرية كاليد والوجه وغير ذلك، وقال بعدها في مناقشة شرح ابن أبي العز لكلام الطحاوي السابق: «**وقد يستغرب بعض الناس من وصفنا هذا لابن أبي العز، فيظن لقصور معرفته أننا ننقب عن باطنه، ولا يعرف أن كلماته تدل على ذلك، وتكاد تطلقها صرخةً مدوية للإمام الطحاوي: ليتك يا أيها الإمام لم تطلق القول بنفي الحد والجهات والغايات... إلخ، فإنك بهذا توقعنا في أحد أمرين، إما التصريح بمخالفتك فيما تعتقد، أو القدح في عبارتك بأنها مجملة، والناظر فيها يعلم تمامًا أنها غير مجملة، ولكن الذي يدفعنا إلى ذلك أننا قد لا نقوى على التصريح بأننا نخالفك في هذا الأمر الجلل، وذلك لمكانتك الكبيرة**

عند المسلمين، فإن قارنوا بيننا وبينك قدموك علينا وعلى مئات من أمثالنا»[1].

قلت: إن هذا الكلام والله من المضحكات حين يصدر من متكلم يؤول الوحي ويؤول كلام السلف، فلو فرضنا أن فهمه لكلام الطحاوي صحيح، فالطحاوي غير معصوم، ويصرح الأشاعرة بمخالفته في مسائل، وخالفناه في قضية الإيمان ونحو ذلك دون مواربة، ولكن الناقض حقًا من يستحيي من الوحي، وهو أحق بأن يكون قائلًا بلسان حاله:

«ليتك أيها الوحي لم تطلق هذه الظواهر الكفرية التجسيمية وتملأ بها آياتك في أشرف مواردها وهي صفات الله -سبحانه-، فإنك بهذا تورطنا وتوقعنا في أحد أمرين، إما التصريح بمخالفتك أو القدح في عبارتك بأن ظاهرها الكفر والبدعة فلا بد من تأويلها!».

والكلام نفسه يلزمه في نصوص السلف ـ الذين سبقوا الطحاوي وفاقوه كمًّا وكيفًا ـ المصرحين بإثبات الصفات وإثبات العلو وذم المؤولة والمعطلة والنفاة.

أما كلام الطحاوي، فهو واضحٌ عندنا يفسر بعضه بعضًا.

فالطحاوي جمع وقال: «**الحدود والغايات**»، فهو يتكلم عن المخلوقات لا عن الحد بمعنى التميز وعدم الخلطة وانتهاء الذات عن مداخلة المخلوقات، ودليل ذلك تابع كلامه: «**لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات...**» فهو ينزه الله أن يحويه شيءٌ وأن يدخل في الحدود والغايات، وهذا ما فهمه الغنيمي في شرح الطحاوية حيث قال: «**أي الأبعاد المحدودة والنهايات**»[2] فالله متعالٍ عليها -سبحانه- وليس داخلًا فيها كسائر المبتدعات، كما ينزهه الطحاوي عن الأركان، فالله غنيٌ عن الأجزاء وعن أي شيءٍ يركن ويفتقر إليه، وعن الأعضاء من التعضية والتجزئة، والأدوات فلا يفتقر لشيء غيره -سبحانه- يستعين به على فعله ويعجز عن التأثير بدونه، والله لا يقبل شيئًا من ذلك -سبحانه- كما سنبيِّن لاحقًا.

ثم أكد الطحاوي فهمنا وقال: «**ولا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات**» فهو خارجها بائنٌ عنها، وهذا ظاهرُ ما يفهم من كلامه لغةً دون لفٍ أو دوران، فلو أخذ كلامه على ظاهره اللغوي لانتهت حجة الناقض وكفى الله المؤمنين القتال، أما

---

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٧٠٠).

(٢) شرح الطحاوية (٧٣).

تحريف كلامه عن «**الحدود**» التي تحوي سائر المبتدعات إلى «**الحد**» بمعنى: الانفصال والمباينة وعدم المخالطة، فهو محضُ تكلفٍ في فهم كلامه لا سيما وقد جمع «**الحدود**» فالله منزهٌ عن الحدود والغايات -سبحانه- كما قال، وتعاليه عنها هو كونه خارجها كلها منفصلًا عنها بائنا.

بل لو فرضنا أنه نفى «الحد» صراحةً فهو محمولٌ على ما نفاه السلف، إذ نفي الحد ورد عن بعضهم كما ورد إثباته، ولكنه نفاه عن المجموع، وقرنه بالغايات، وبنفي كونه محويًا في الجهات الست كسائر المبتدعات، فثبت فهمنا لكلامه.

ولو لم يرد من كلامه شيء آخرُ لكفى ما سبق، فكيف وقد قال: «**محيطٌ بكل شيء وفوقه**»، فهو يؤكدُ كلامنا بما لا يدع مجالًا للشك، أما الناقض وأصحابه ـ فهنا يستبيحون التأويل، ويصير كلام الطحاوي مجملًا ويصير لسان حالهم: ليتك أيها الطحاوي لم تقل هذه الجملة، ولم تقل غيرها مما فيه إثبات صفاتٍ أخرى.

الخلاصة: لا يحق لمؤولٍ يستبيح حمى الوحي من كتابٍ وسنة ويستبيح تصريحات السلف أن ينطق بما قاله الناقض وإلا ورَّط نفسه مع ما هو خيرٌ من كلام الطحاوي وأبين منه وأهدى، أما نحن فلا يقال لنا هذا الكلام لأننا اعتصمنا بما سبق وبكلام السلف، فلا يضرنا أن نخالف الطحاوي لو ثبت خطؤه، ولم يثبت ولله الحمد إن أخذ بظاهره اللغوي الواضح من السياق، وتخطيء بعض أصحابنا للطحاوي في استعماله ألفاظًا مجملة إنما هو بالنظر لزمانهم إذ توكأ عليها من توكأ، أما في زمانه ـ زمان من يفهمون اللغة ويفهمون هذا الكلام وفق عقيدة الطحاوي وإجماعهم على إثبات العلو والصفات ـ فلو أخذت بمعانيها اللغوية في سياقاتها لما أشكل شيء ولما كانت مجملة، ولكنها مجملة في عقول المتكلمين فيتوكئون على هذا الإجمال لتقرير باطلهم.

٤ ـ المماسة:

أما المماسة فيقول الشيخ بعدما نقل الأقوال المختلفة في لزوم المماسة للاستواء والعلو: «**وليس هذا موضع الكلام في هذه الأقوال، ولكن نذكر جوابًا عامًّا فنقول: كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر وإجماع سلف الأمة مع دلالة العقل ضرورة ونظرًا أنه خارج العالم، فلا يخلو مع ذلك: إما أن يلزم أن يكون مماسًّا أو مباينًا، أو لا يلزم، فإن لزم أحدهما كان ذلك لازمًا للحق، ولازمُ الحق حق...**

وإن لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماسًّا أو مباينًا فقد اندفع السؤال.

فهذا الجواب هنا قاطع من غير حاجة إلى تغيير القول الصحيح في هذا المقام...»[(١)].

فكأنه يقول: لا تهمني هذه المسألة ولا أتحرك لها قيد أنملةٍ عن الحق الراسخ الذي أثبته وهو العلو والاستواء الحقيقي، فسواء لزمت المماسة أو لم تلزم فالعلو الحقيقي ثابتٌ في الحالتين.

فهل يقال فيمن هذا موقفه أنه يجعل المماسة من أصول الاعتقاد ومحورًا مفصليًا في نقاش المخالفين؟ أم هي فرعيةٌ عنده لا يبالي بها ما دام المناقش مثبتًا للحق المتواتر والمبتدعُ من يخالفه؟

ثم يقال: هل تكلم ابن تيمية عن هذه المسألة في كتبه التي ألفها لتقرير العقائد المرضية عنده ـ كالواسطية مثلًا ـ أم أنه ناقشها في مطولاته وفي سياق نقاش المعطلة نفاة الصفات الذي يسلتزمون المماسة وغيرها ثم يبنون عليها بدعتهم في إبطال ما ثبت في الوحي؟

والسؤال الأهم: هل كلام ابن تيمية فيها ناتجٌ عن إطلاقه العنان لعقله فيما يجوز في حق الباري وما لا يجوز ليكون مخالفًا لقاعدة التوقيف؟ أم أن كلامه فيها لورودها في بعض الآثار المسندة؟

الخيار الثاني هو الجواب الصحيح لكل ما سبق، فإنها فرعية، وما ذكرها إلا في معرض نقاش المبتدعة بألفاظهم وبما يسلتزمونه من نصوص الوحي ويتذرعون به إلا إبطال مدلولات النصوص، ثم إن من أثبت المماسة إنما أثبتها تبعًا للنقل، ومنها ما ورد من استخراج الله ذرية آدم ومسحه على ظهره، وقد أورد الطبري في ذلك آثارًا كثيرة تنظر في تفسير قوله -تعالى-: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

ومنها قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**إن الله خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فأخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون**»[(٢)].

وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لما خلق الله آدم مسح ظهره، فسقط من ظهره**

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ١٢٧).

(٢) مسند أحمد (١/ ٤٠٠)، سنن أبي داود (٤/ ٢٢٦)، سنن الترمذي (٥/ ٢١٦)، السُّنَّة لابن أبي عاصم (١/ ٨٧)، الشريعة للآجري (٢/ ٧٤١).

كل نسمة هو خالقها من ذريته إلى يوم القيامة»[1].

ومن الآثار ما ورد عن سلمان الفارسي ﷺ من قوله: «**إن الله ﷻ لما خلق آدم ﵇ مسح ظهره، فأخرج من ظهره ما هو ذارئ إلى يوم القيامة»**[2].

وكذلك الأثر الوارد عن التابعين عكرمة وميسرة الكندي وخالد بن معدان وحكيم بن جابر وكعب الأحبار حيث قالوا: «**إن الله لم يمس بيده شيئًا إلا ثلاثة، خلق آدم بيده وغرس الجنة بيده، وكتب التوارة بيده»**[3].

فسواء قبل المخالف هذه الآثار أو رفضها إلا أنه لا يملك رمي الآخذ بها بأنه متناقض أو خالف قاعدة التوقيف؛ لأنه تبع في ذلك آثارًا، فكيف وشيخ الإسلام يصرح بأن التزام المماسة لا يهمه وبأن الحق ثابتٌ سواء لزمت المماسة أم لم تلزم؟

ثم يقال في إجمال اللفظ: أيريد المخالف بالمماسة اختلاطًا أو تداخلًا جزئيًّا أو ممانعةً ودفعًا مؤثرًا ما بين الماسِّ والممسوس؟ فهذا باطلٌ لا يثبته أحد، وهو الأصل في نفي المماسة عند من نفاها، فقد نفاها رجالٌ قابلوا بينها وبين المباينة، فكانت عندهم مرادفة للحلول والاختلاط والمداخلة ولو جزئيًّا.

وإن أريد بها: مقابلةُ الماسِّ الممسوسَ بصفةٍ من صفاته، كيده مثلًا، فهذا المعنى لا يخالفُ نقلًا من النقليات المقدسة المحتكم إليها جزمًا، لا سيما وأن إثباته يكون إثباتًا لمَماسة ليس كمثلها شيء ولا يلتزم معها المثبت أي شيءٍ باطل ويفوض حقيقتها إلى الباري، ثم لا يهمنا أخالفَ نظرًا عقليًّا أم لم يخالف، ولا يهمنا نقاش هذا المعنى كما سبق في كلام شيخ الإسلام، فسواء لزم أو لم يلزم فالقول الحق في إثبات العلو والاستواء والصفات حقٌّ راسخ.

نقد مهمٌ لبعض أصحابنا في التعامل مع الألفاظ المجملة:

إن الألفاظ المجملة تنقسم إلى:

١ ـ ألفاظٍ باطلةٍ بأصل معناها اللغوي، ثم صارت مجملةً تحتمل حقًا وباطلًا في الاستعمال الكلامي.

---

(١) سنن الترمذي (٥/ ١١٧)، السُّنَّة لابن أبي عاصم (١/ ٩٠) المستدرك على الصحيحين للحاكم (٢/ ٣٥٤).

(٢) الشريعة للآجري (٢/ ٨٥٣)، والإبانة الكبرى لابن بطة (٣/ ٣١٩)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٤/ ٧٤٩).

(٣) إثبات اليد لله سبحانه تأليف الذهبي (٢٩ ـ ٣٠)، السنة لعبد الله بن أحمد (١/ ٢٩٦ ـ ٢٩٧)، الشريعة للآجري (٣/ ١١٨٣ ـ ١١٨٤)، الإبانة الكبرى لابن بطة (٧/ ٣٠٦)، المصنف لابن أبي شيبة (٧/ ٢٨).

٢ ـ ألفاظٍ صحيحةٍ بأصل معناها اللغوي، ثم صارت مجملةً تحتمل حقًّا وباطلًا في الاستعمال الكلامي.

والقسم الأول من قبيل: الجسم وقيام الأعراض والأعضاء والجوارح وغير ذلك، مما يُنفى بإطلاق بمعناه اللغوي ويُمنعُ إطلاقه على الباري، وهذا صريح كلام ابن تيمية، وهو أن إطلاق هذه الألفاظ على الباري بمعانيها اللغوية يتأرجح بين الكفر والبدعة، لا لمجرد عدم ورودها، وإنما لبطلان معانيها اللغوية، ولكن بعد قرونٍ من الاصطلاح واستعمال هذه الألفاظ لمعانٍ غير معانيها اللغوية لا سيما في الخصومات والإلزامات والصراعات الكلامية بين المثبتة والمعطلة - صارت مجملةً لا تُنفى بإطلاق.

فلا ينبغي ما يصنعه بعض أصحابنا من تخطئ نفاة هذه الألفاظ من القدماء قبل شيوع الوهم والإجمال فيها، لا سيما وأن نفيهم لهذه المجملات محمولٌ على أمور:

الأول: نفي المعنى اللغوي للفظ، وهذا هو الأصل في كلامهم، ولا يريدون بنفيهم المعنى الاصطلاحي المولَّد الذي لم يعرفوه ولم يكن شائعًا بينهم أو لم يكن معهودهم في الكلام.

الثاني: نفي اللفظ لكونه مقصورًا أو لصيقًا في أذهانهم وعرفهم بما اختص به المخلوق من كيفيةٍ مجعولة، وذلك لعدم أو لندرة استعماله في حق الباري، فلا يبدر إلى الذهن منه إلا ما للمخلوق.

الثالث: نفي كل ما لم يرد به الوحي لفظًا لتعظيمهم قاعدة التوقيف في الأسماء والصفات.

الرابع: نفي ما شنَّع به عليهم الجهمية والمعطلة من ألفاظ يقصدون بها رمي المثبتة بالتكييف والتمثيل.

بل حتى بعض المتأخرين ربما أطلق نفي هذه الألفاظ لأجل مثل هذه الأسباب.

فمثلًا: لو وجدنا أحدهم يقول: (الله ليس بجسم)، فلا ينبغي التسرع بتخطيئه لأنه قام بنفي لفظٍ مجملٍ كما يصنع بعض محققي التراث من أصحابنا مع هذا اللفظ وغيره، إذ هم يحاكمونهم إلى معطيات عصور متأخرةٍ عن هؤلاء لا إلى عصرهم، فإن هذه الأمور منفيةٌ حقًّا بمعناها اللغوي الذي هو أصل كلامِ أولئك العلماء، فضلًا

عن بقية المحامل المذكورة آنفًا، فإن كان العَالِمُ يثبت الصفةَ كما ثبتت في الوحي مفهومةً ـ لا طلسمًا مفوضًا ـ وعلى ظاهرها اللائق بالباري، فإن نفيه للعضو أو الجارحة أو الجسم يُحمل على كونه نفيًا لمعناها اللغوي، أو على كونه نفيًا لإطلاقات لفظية مقصورة عرفًا على صفة المخلوق، أو على أنها مما لم يرد في الوحي ولا يبدر منها إلى الذهن إلا ما يخص المخلوق.

سببُ إصرار المخالفين على استعمال الألفاظ المجملة

فقد يسأل سائل: لم يصر الناقض وأصحابه على ذكر هذه الألفاظ والمحاججة بها وتكرارها والتطواف حولها كلما أرادوا نقاش من يخالفهم؟

ولهذا المسلك أسبابٌ عدة:

الأول: أن هذه الألفاظ صارت محورية في عقائدهم لا يملكون الانفكاك عنها أو المخاطرة بإسقاطها، إذ عقائدهم مبنية على قياسات تتضمن استعمال هذه الألفاظ في نقاشات مختلفة، لا سيما فيما يجوز إثباته أو لا يجوز في حق الله، ويستعملونها غالبًا حال كونها مجملة، فيكون نقاشك فيها وتفصيلك لإجمالها نقضًا لأسسٍ مهمةٍ في تنزيههم المزعوم.

ونضرب لهذا مثلًا بلفظ (التغير)، فإن الأشعري الذي يمنع قيام الأفعال الاختيارية بذات الله لكونها لو قامت به لزم تغيره، والمتغير حادث، استقر في عقله تمامُ هذا الكلام، فلا يتصورُ أن تناقشه في التغير وأنه لفظٌ مجمل، فقد تشرّب قلبه هذه اللفظة وأقام عليها قياسه، فلو قبل نقاشك فيها سيضطر لمراجعة كل ما أقامه على هذه اللفظة، حال كونها مجملةً لا تنتج مطلوبه لو حقق معناها وما تحتمله، وقس على هذا بقيةَ الألفاظ.

الثاني: أن أكثر ما أقامه القوم من أدلة عقلية وقياسات منطقية لإبطال قولنا دقيقٌ خفيٌ طويلُ الذيول، وبالتالي يصعب عليه أن يستحضرها بتمامها وبكل مقدماتها أثناء النقاش، بل ربما لا يفهم كل تفاصيلها، وربما يعلم ما اعتُرِضَ به عليها ولا يجد لذلك حلًا، أو لم يقتنع بحلول أصحابه، أو لم يفهمها، أو ربما يعلم أنها مما يسهل رده لكثرة مقدماته المذكورة والمطوية والتي بسقوط واحدة منها تسقط كلها، فيلجأ لمحاججتك بهذه الألفاظ ليقفز منها إلى شبهته، فيكون تسليمك له بها

اختصارًا لطريقٍ طويلٍ لا يطيقه ويعلم وعورته وما فيه من قيل وقال، فيتخذ هذه الألفاظ سلمًا للتشنيع والتهويل والإلزام، وليسَ هو في كل هذا إلا مقلدًا، يقول الشيخ: «**وعامة ما تجده من طلبة العلم، المنتسبين إلى فلسفة أو كلام أو تصوف أو فقه أو غير ذلك، إذا عارض نصوص الكتاب والسُّنَّة بما يزعم أنه برهان قطعي، ودليل عقلي، وقياس مستقيم، وذوق صحيح، ونحو ذلك ـ إذا حاققته وجدته ينتهي إلى تقليد من عظَّمه، إذا كان من الأتباع، أو إلى ما افتراه هو ـ أو توهمه ـ إن كان من المتبوعين، وللطائفتين نصيبٌ مما ذكره الله في أشباههم**»[(١)].

الثالث: أن مناقشك يعلم أن كلامه لا يفهمه أكثر الناس، وأنك ستظهر عليه ببساطة كلامك وقربه من فطر العامة ولغتهم المستعملة، لذا يريد أن يدخلك في معركة المصطلحات الكلامية كي تستويا في الغموض ووعورة الاستدلال أمام المُتابع، أو ليظفر منك بأي لفظ يجعجع به ويبني عليه ما يشاء من اللوازم، فالدخول في حقل تلك الألفاظ يجعلكما ندَّين في استعمالها أمام المتابعين الذين لا يفرقون في استعمالها بينكما لجهل أكثرهم بتفاصيلها.

فهو يريد أن يظفر منك بهذه النِّدية، كي لا يظهر هوان كلامه أمام القارئ والسامع إذا امتنعت عن مجاراته فيه وألزمته اللغة الواضحة ليجري النقاش فيها بينكما، ولكي لا يتورط في حال رددت عليه بالكتاب والسُّنَّة اللذين يفهمهما المستمع، إذ البَشَرُ بفطرهم متى فهموا كلامًا واضحًا بسيطًا يوافق ظاهرَ الوحيِ الذي يقدسون - لم يقبلوا في معارضته ما هو غامضٌ وعر، وضاقَ صدرهم بالجدل المتكلف في معارضته، وعلموا أن المعارضَ بمثل هذا متهربٌ متحذلقٌ لا أكثر، فلا يريد هو أن تجعله في مجابهة النصوص الواضحة التي يطمئن إليها الناس أكثر من كلامه، بل يريدك أن تكون على لغته كي يشرِّقَ ويُغَرِّب.

الرابع: أن المُؤَكِدَ على استعمال هذه المجملات قد لا يكون مطلوبه تحقيق المسائل والوصول إلى الحق، وإنما يريد أن يدمغك بلفظةٍ مجملةٍ من تلكَ الألفاظ ليطير بها ويرفع عقيرته ويلبِّسَ على الناس: فلان مجسم، فلان مشبه، وهكذا[(٢)]،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٨).

(٢) فلا تستغرب أن يقع نقاشٌ كالتالي:

الأشعري: خلافي معك أنك تثبت البعض لله، السني: لا أعلم ما هو البعض ولا أرتضي أن أنطق في ذات الله بغير ألفاظ وحيه وما كان صريحًا في الدلالة لا إجمالَ فيه، الأشعري: لا نريد أن نختلف في الألفاظ، لنقل إن ما تثبته أنت يسمى بعضًا، السني: لا بأس، ما اعتراضك على إثبات ما سميناه =

فحين تستفصل عن هذه الألفاظ وتظهر له أن معانيها اللغوية الفصيحة مخالفة لاصطلاحه، وأن بإمكانك نفيها أو إثباتها مع استشكالك بعض المعاني الاصطلاحية المستحدثة التي تجعلك تتوقف وتستفصل، فإنك تقطع عليه طريق الدمغ والمحاكمة السريعة هذا، فلا يملك حينئذٍ وصفك بشيء من تلك الألفاظ التي ينازعك فيها وأنت لغةً لا تقول به، فلا يملك أن يسميك مجسمًا وأنت تنفي الجسم بمعناه اللغوي عن الله -سبحانه-، أما اصطلاحًا فهو يوصف بتلك الألفاظ المجملة نفسها من قبل فرقٍ أخرى كما بيّنا، فيصفه المعتزلي بأنه مجسم وفق اصطلاح أهل الاعتزال، ونصفه نحن بأنه معطل، فلا قيمة للأوصاف الناتجة عن اصطلاحٍ الخاص أو المبنيةِ على معتقدٍ مذهبيٍّ هو محل النزاع.

الخامس: أن هذه الألفاظ المجملة ربما صارت لصيقةً في الذهن بالمخلوقات الناقصة، لا سيما في الذهنية الكلامية، فقد يبلغ بالمتكلم الأمر أن يتوقف عن المناقشة والبحث إن أثبتَّ له اللفظ، ويعتبر ذلك غايةَ مطلوبه ويكون مقتنعًا حقًّا أنه نال منك إن أثبتَّ له اللفظ أو نفيته، وربما صارت هذه الألفاظ لصيقةً بالمخلوقات الناقصة في الذهنية العامة كذلك، لا سيما وأنها لم ترد في الكتاب والسُّنَّة ولم تعتدها أذن المتلقي، فيتوقف عقلُه عن تفهم المقالة وتمحيصها ما إن يسمع تلك اللفظة.

وقد تنبَّه شيخ الإسلام منذ قرون لهذا وأكد على أهمية مراعاته في مقام الدعوة تحديدًا، فقال: «**وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة كما ذكر، فالمخاطب لهم إما أن يفصل ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت، وإن فسروها بخلاف ذلك ردت. وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقًّا وباطلًا، وأوهموا الجهال باصطلاحهم: أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها، فحينئذ تختلف المصلحة، فإن كانوا في مقام دعوة الناس إلى قولهم وإلزامهم به أمكن أن يقال لهم: لا يجب علي أحد أن يجيب داعيًا إلا إلى ما دعا**

= تبعيضًا؟ وما الإشكال في إثبات البعض لله؟ الأشعري: انظروا يا إخوة، إنه يثبت الأبعاض لله ويلتزم التجسيم، وقد علمنا أن التجسيم كفر. . . إلخ.

وقد رأينا مثل هذا يتكرر فلا تستغربه.

إليه رسول الله ﷺ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن علي الناس إجابة من دعا إليه، ولا له دعوة الناس إلى ذلك، ولو قدر أن ذلك المعنى حق»[1].

وقال: «**الوجه الخامس عشر: أن هذا القول الذي حكيته عن الحنابلة ـ مع أنك لم تؤد الأمانة في نقله، بل نقلته بلفظ لا يطلقونه، بحيث يفهم المستمع معاني لم يقصدوها، ويوجب أن يعتقد في مذهب القوم ما لا يعتقدونه ـ لم تذكر عنهم تناقضًا فيه**»[2].

فهم يريدون منَّا أن ننفي هذه الألفاظ دفعةً واحدةً وضربةَ لازب لأنهم يُضَمِّنُونها أمورًا خفيةً يريدوننا أن ننفيها بالتبع، فيريدون منَّا أن ننفي حلول الحوادث، لننفي معها أن الله يفعل، وأن أفعاله حقيقية ليست أعدامًا واعتباراتٍ ذهنية، ويريدون منا نفي الجهة؛ كي ننفي أن الله في العلو -سبحانه- مباينٌ لمخلوقاته خارجُ العالم عالٍ على عرشه ﷻ، ويريدون بنفينا للحد أن ننفي تميز صفاته وذاته وكونه -سبحانه- منفصلًا عن خلقه ليس مختلطًا بهم مداخلًا لحقائقهم، ليكون الإله بزعمهم لا منفصلًا ولا متصلًا، ولا داخلًا ولا خارجًا، إلخ تلك الأوهام.

لذا فإنني ومن له خوضٌ مع أصحاب الناقض عرفنا بالتجربة أنهم لا يقبلون اشتراطَ اللغةِ العربيةِ ونبذَ الاصطلاحات الكلامية[3] في النقاش، بل شرط النقاشِ عندهم أن تدخل منظومتهم وتقبلها بعجرها وبجرها ليتمكنوا من نقاشك، وإن سألت: أيسعكم مناقشتي دون أن تلزموني بمصطلحاتكم؟ رفضوا أو تذرعوا بأن هذه المواضيع لا يمكن الخوضُ فيها دون تلك الاصطلاحات، وهذا لعمري كل العجز، بل بعضهم يصرح بالتهوين من اللغة، وبالحط على من يكتفي باللغة حكمًا فيما بينه وبين مخالفه، مع أن النقاش يتعلق بمطابقة القضايا الخبرية التي هي محلُ النزاعِ بيننا للواقع، وصدقها عليه فيما ينسب إلى الله أو يسلب، ولا بد من التعبير عنها باللغة المشتركة بين المختلفين، لا سيما وعقلُ الإنسان محكومٌ باللغة، وبها تقدح المعاني العقلية في الذهن وتقدح لوازمها، ولهذا نقاشات فلسفية معروفة ليس

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٩) وهذا والله مبكت لكل معاند ولا يجد به أحدٌ عليك سبيلا.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٧).

(٣) حين نقول «نبذ المصطلحات الكلامية» فلا نريد نبذها كلها، وإلا فبعضها يختصر الطريق ويسهل النقاش لا سيما بين المختصين، ولكن المراد «بعض» المصطلحات الكلامية، وهي تلك التي فيها الخلاف، فليس من المعقول أن أخالفك فيها وتلزمني باستعمالها!

هذا محلها.

فلا تستغرب أخي القارئ شدة غضبهم من استفصالك، ولا تتعجب من تميّز الناقض غيظًا وهو يقول: «**مع أنه يعرف تمامًا بأن اللفظ غير مجمل، بل هو واضح، ولكن هذا هو أسلوبه الذي ستراه واضحًا جليًّا في جميع مسائل هذا الكتاب، وأنت تعلم أن هذا الأسلوب باطلٌ في نفسه، ويشتمل عل تحايل ومكر عجيب**» لأنك باستفصالك تخرجهم من مخدعهم إلى ساحة النزال، وتكسر سلاحهم وترفض الاستئسار لمنظومتهم المغلقة التي صنعت ووضعت وضعًا لتنتج مطلوبهم.

ولا أدري متى صار مسلك الاستفصال باطلًا في نفسه وهو مسطورٌ مزبورٌ في كتب آداب البحث والمناظرة! ولنفرض أن المصطلح واضحٌ عند القوم، فقد لا يكونُ واضحًا عندنا، فهل يكون من الباطل أن نستفصل عن مرادهم لتأكيد الدقة اللفظية والمعنوية؟ أو أن تغيظهم في حقيقته نتيجة لما ذكرناه آنفًا؟

فإن قال لك قائلٌ: «**يلزم من كلامك إثبات كذا (لفظٌ مجمل) ودعك من اللفظ وسايرني في المعنى المراد فإن اللفظ لا يهمني فلا داعي للجدال فيه**» فاعلم أنه كاذب، وإلا فطالبه أن يستعمل الألفاظ التي تقبلها باللغة التي يسلم كلاكما بصوابها، ولن يفعل البتة، مما يكذب دعواه بأن اللفظ لا يهمه، بل هو رأس ماله وهجيراه في نقاشِ هذه المطالب، فلا تدعه له ورُدَّ عليه بضاعته، وانظر كيف يمتازُ غيظًا، ثم احمد الله على أن أعجَمَ لسان خصمك عن بيان حجته بلغة الوحي.

فلا يخدعنك المتكلم لتسلم له بأدنى لفظٍ يتسوَّرُ به إلى مراده، ولا يغرنك قوله بأنه لا يبالي بالألفاظ، بل كلامهم قائم أساسًا على هذه الألفاظ المجملة، فهو حين يناقشك يتقطع كمدًا بدونها ولا يجد إليك سبيلًا، حتى تدلي إليه بلفظٍ مجملٍ، ولو كررت له ألف مرة أنك تقصد به المعنى الفلاني، ولو كررت له ألف مرة أنك لا تثبته بمعناه اللغوي الفصيح وأنك فقط تتنزل له بعدم التدقيق في ألفاظه، فإنه سيقفز منه إلى ما ينتظره بفارغ الصبر، لذا فإن المتكلمة لا تملك أن ترد بشيء دون توسل بهذه الألفاظ، ولو اشترطت على متكلمٍ أن يلتزم اللغة العربية ويدع هذه الألفاظ المجملة التي هي أرضُ نزاله = لفغر فاه وولى ولم يعقب.

ويتجلى لك ما سبق في قول الناقض: «**وانتبه بعد ذلك إلى أن الجسمية والتركب وغير ذلك من معانٍ لا يلزمنا لكي نعرف أن فلانًا يثبتها أو ينفيها أن نسمع منه صراحةً ذلك، بل إذا ذكر ما يفيد معناها فإنه يصح لنا أن نقول إنه يثبتها أو**

ينفيها، فما بالك إذا زاد على ذلك بأن أثبتها في بعض المواقع كابن تيمية هذا، فهل يبقى بعد ذلك شك في أنه مجسم، فالعبرة بالمعاني لا بالمباني، والكفر والإيمان يترتب على المعاني أكثر من توقفه على الألفاظ. فافهم»[1].

فالرجل لا يفهم أن توقُّفَ ابن تيمية في الألفاظ المجملة سَبَبُهُ أن مخالفه يُضَمِنُها معانيَ حقَّة، وإلا لنفاها فورًا ولم يتوقف، وذلك لأنها صارت اصطلاحيةً وخرجت عن حيزِ اللغة، أما مدلولها اللغوي فيبين موقفه منه بصراحة، فيكفر من يجعل الله جسمًا (البدن المؤلف) أو مركبًا (من ركبه غيره أو كان مفرقًا أو قَبِل التفرق) أو له أعضاء (من العَضه والقطع) وغير ذلك مما لا يفتأ يذكره كلما سنحت الفرصة، وأنه باطلٌ عقلًا وشرعًا، ولكن متى خطا المخالفُ بقدمه خطوةً خارجَ دائرةِ اللغة إلى ساحة الاصطلاح المستباحة من قبل كل الطوائف، توقَّفَ حينها واستفصل ولم يقبل أن يُنعَتَ أو يُدمَغَ بهذا الاصطلاح، ومعنى توقفه أن الاصطلاح قد يُطلَقُ على حق، وهذا يعني أنه إذا أثبت المعنى الحق، أو استعمل اللفظ تجوزًا في الجدل بمعناه الحق، فإنه لا ينكر أن هذا الحق يصطلح المخالف على تسميته تجسيمًا أو تبعيضًا أو غير ذلك.

ولكن ما بُحّ صوته في إيصاله للمخالفين: أن هذه الاصطلاحات لا قيمة لها، فكان ماذا إذا أثبتَّ ما هو معنى الجسمية في اصطلاحكم؟ أي قيمةٍ لمثل هذا؟ أجعلتم أنفسكم الخصمَ والحَكَمَ فيما هو تجسيمٌ وما ليس بتجسيم؟ إن الحكم الوحيد المقبول بيننا هو اللغة، فما لم يكن المعنى الذي يثبته ابن تيمية تجسيمًا لغةً فهو ليس بمجسم، وإن صرختم وتقطعت أوتاركم وأنتم تنعتونه بالتجسيم، فإن لم تقبلوا إلا الاحتكام للمصطلحات، فأنتم لا تُنعَتون إلا بالتجسيم والتشبيه والتركيب والحشوية في كتب الإمامية والمعتزلة، فما لكم كيف تحكمون؟

وفي النهاية، لا نبالغ في قوة عقدنا إن قلنا بأن المنهج الذي يكفيك أيها المعتصم بالوحي في رد شبهات المتكلمين كلها هو:

١ ـ أن تثبت ما جاء في الوحي كما جاء به الوحي، دون تأويل أو تفويض، بنور فهم السلف وما أثر عنهم.

٢ ـ لا تنطق بحرف لم يرد في الوحي أو عن السلف لا نفيًا ولا إثباتًا

---

(١) الكاشف الصغير (١٨٤ ـ ١٨٥).

واستعصم بألفاظ الوحي والسلف، لتجعل مخالفك في مصادمة مع ألفاظ من تستند إليهم؛ لأنك إن خضت في اصطلاح أو لفظٍ لم ينطقوا به فتحت لهم باب الزعم بأنهم لا يخالفون الوحي والسلف وإنما يخالفونك في هذا الذي نطقت به ولم يذكروه، فإن قال لك: أتثبت العلو الحسي؟ قل له: لا أدري ما الحسي هذا، أثبت ما أثبته الله ورسوله، أثبت العلو الحقيقي الذي يقابل السفل، وهو المعبر عنه بالفوقية، والسمو، وأنه إليه تعرج أمورٌ ومنه تنزل، فلا تستخدم إلا ألفاظ الوحي، فإن الله كفاك -سبحانه- بذكر الألفاظ الكافية في بيان المعنى، دون أن تتنزل لخصمك فتكلمه في اصطلاح.

٣ ـ لا تلتزم شيئًا من اللوازم التي بها يحاول المتكلم أن يصدك بها عما تثبت، فإن أصر عليك أن هذا لازم لا انفكاك عنه، فقل: الله أعلم لعله يكون لازمًا صوابًا ولا نقص فيه، ولعله لازم باطل عند غيري إبطاله، ولكنني لا أدعي الحق لهذه الشبهة وأُفَوِّضُ الأمرَ إلى الله في هذه النظريات التي ما تعبدني بها ولا حذرني منها في كتابه ولا جعل العلم بها شرطًا لفهم ظواهر وحيه.

وهذا والله مبكت لكل معاند ولا يجد به أحدٌ عليك سبيلا، وفيه يقول الشيخ: «**وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة، فإنه يقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا بدعة، وفي كل منهما تلبيس وإيهام، فلا بد من الاستفسار والاستفصال، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات... وبالجملة فالخطاب له مقامات: فإن كان الإنسان في مقام دفع من يلزمه ويأمره ببدعة ويدعوه إليها أمكنه الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة، وأن يقول: لا أجيبك إلا إلى كتاب الله وسُنَّة رسوله، بل هذا هو الواجب مطلقًا. وكل من دعا إلى شيء من الدين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعة وضلالة، والإنسان في نظره مع نفسه ومناظرته لغيره إذا اعتصم بالكتاب والسُّنَّة هداه الله إلى صراطه المستقيم، فإن الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق**»[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٣١ ـ ١٣٤).

الاعتراض الثاني للناقض

زعمه إجمال القاعدة وحاجتها للبيان

لقد اعترض الناقض باعتراضٍ ثانٍ على قاعدة شيخ الإسلام ـ بل قاعدة أئمة الإسلام من قبله ـ فقال:

«ثم هذه القاعدة تحتاج نوع تحرير، فهي مجملة تحتاج إلى بيان، فهل يقصد ابن تيمية أننا لا نصف الله -تعالى- إلا بما صرح به الله -تعالى- والرسول، فإن قصد ذلك فهو قد خالفه كما مر. ثم لا يتوقف صحة وصف الله -تعالى- على وجود النص الصريح عندنا وإن قال بذلك الإمام الأشعري كما هو ظاهر كلامه من لزوم الاستناد إلى التوقيف في أوصاف الله -تعالى-... وإن قصد أن وصف الله -تعالى- يتوقف على ما يفهم من النص وإن لم يكن صريحًا، فإننا نقول ببطلان ذلك؛ لأن بعض صفات الله -تعالى- يمكننا إدراك ثبوتها قبل معرفة الشريعة، ولو توقف إدراكنا لجميع صفات الله على النصوص والشرائع للزم تعطيل العقل وانتفاء فائدة النظر، ولكن كل ذلك باطل فما ادعاه ابن تيمية باطل إذن[1] فإن النظر لمعرفة الله -تعالى- واجب، وإنما يكون النظر بالعقل لا بالنقل، فلا يصح القول إذن بتوقف وصف الله على ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله»[2].

قلت: فصارت القاعدة التي هي محلُ اتفاق بين أهل السُّنَّة وفصلها شيخ الإسلام في مواضع كثيرة = قاعدةً مجملة، بينما الألفاظ التي رمى بها ابن تيمية وزعم أن الإمام خالف بها هذه القاعدة= محكمة! فيا للعجب! ثم هل حقًا يدعّي ابن تيمية ما يقتضي توقف إدراكنا لصفات الله وتنزيهه مطلقًا على النصوص؟ وهل يدّعي ما يقتضي تعطيل العقل وانتفاء فائدة النظر؟ وهل يبطل شيخ الإسلام النظر

---

(١) ولا تدري أين ادعاه!

(٢) نقض التدمرية (٨).

ويحط من شأنه ويبطل ثمرته في الإلٰهيات؟ ثم أي الرجلين أولى بالإنكار؛ من يقول بالتوقيف في وصف الإلٰه كما هو عليه جمهور المسلمين، أمّن يشنع على الشيخِ اعتصامه بالوحي؟

وتشبه دعاوه هنا ما ادعاه كذبًا في كاشفه الذي كشف به عن نفسه حيث قال: «**وأما العقل والمعقولات بمعناها المشهور بين العلماء، فلا قيمة له عند ابن تيمية إلا من حيث تصرفه بالمواد الحسية، فهو يركب ويفكك الصورة التي تصله عن طريق الحواس، وأما المجردات والكليات فلا يعترف ابن تيمية بقيمتها الحقيقية إلا في مجال المحسوسات. ولهذا تراه يحاول إبطال كل الأدلة العقلية التي اعتمد عليها العلماء من سائر الفرق في إثبات وجود الله، فلا يوجد دليل عقلي عند ابن تيمية على وجود الله -تعالى-، بل الدليل عنده هو الفطرة**»[١].

فنقول: إن ما فهمه الناقض ليس بشيء، وليس البتة مرادًا لشيخ الإسلام، فإنه لا ينازع في إثبات الصفات بالعقل قبل أن تعرف الشريعة أو ينزل الوحي، ولا ينازع في تنزيه الإلٰه عن النقائص بالعقل قبل ورود السمع.

وعجبًا كيف يصر الناقض على ادعاء ما يصرح شيخ الإسلام بتكذيبه ومخالفتهم فيه، ولاحظ أننا ما زلنا في أول الكتاب! وإن خطأ النقاد في مثل هذه المطالب يكون عادةً في:

- إلزام المخالف ما لا يلزمه.

- أو إساءة فهم شيء مما قاله، فيستنبط منه ما ليس مرادًا له، ويرد عليه بما لا يتناول حقيقة كلامه.

أما ناقضنا هنا فخطؤه من النوع الثقيل! خطأ من جنس الكذب والافتراء، أو التقصيرِ الباعث على التهمة في الأهلية، إذ يدّعي على الشيخ ما يصرح الشيخ بخلافه! بل ما يصرح بالرد على مدعيه!

فشيخ الإسلام يثبت الكلام والسمع والبصر بالعقل خلافًا لكثير من متأخري المتكلمين، كما أنه يثبت جوازَ رؤية الله بالعقل وينصر دليلها العقلي لمتقدمي الأشعرية على متأخريهم، كما أنه قائلٌ بالتحسين والتقبيح العقليين بتفصيل معروف[٢]

(١) الكاشف الصغير (٣٩).

(٢) منهاج السُنَّة (٣/١٧٨).

هو وسطٌ بين مقالة المعتزلة ومقالة الأشاعرة، وقائلٌ بتعليل الأفعال، وقائلٌ بغير هذا من العقليات التي يجحدها الناقض وأصحابه.

وإن عجبت فاعجب ممن يدعي ما سبق على ابن تيمية، بينما يقرر رءوس أصحابه الأشعرية أن تنزيه الله عن الآفات والنقائص الذي هو أبرز ما يعلم بالعقول والفطر عند الصغار والكبار = إنما يعلم بالسمع!

فإناطة التنزيه عن النقائص بالسمع هو قول الآمدي والرازي والجويني وتابعهم عليه من تابعهم من أصحابهم[1]، وقد قال الأخير ـ الجويني ـ: «**فإن قيل من أركان دليلكم استحالة اتصاف الباري -تعالى- بالآفات المضادة للسمع والبصر فما الدليل على ذلك؟ قلنا: هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين ولا نرتضي مما ذكروه في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع**»[2].

بينما هذا التنزيه وكل ما سبق عند الشيخ مما يُعلم قبل ورود الشرع، فيقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «**والمقصود هنا أن ثبوت الكمال له ونفي النقائص عنه مما يعلم بالعقل.**

وزعمت طائفة من أهل الكلام كأبي المعالي والرازي والآمدى وغيرهم أن ذلك لا يعلم إلا بالسمع الذي هو الإجماع، وأن نفي الآفات والنقائص عنه لم يعلم إلا بالإجماع، وجعلوا الطريق التي بها نفوا عنه ما نفوه إنما هو نفي مسمى الجسم ونحو ذلك، وخالفوا ما كان عليه شيوخ متكلمة الصفاتية كالأشعري والقاضي وأبي بكر وأبي إسحاق ومن قبلهم من السلف والأئمة في إثبات السمع والبصر والكلام له بالأدلة العقلية، وتنزيهه عن النقائص بالأدلة العقلية»[3].

كما نَصَّ الشيخ على أن النظر العقلي طريقُ حقٍ لمن اعترته الشكوك، وانتكست فطرته عن الإيمان الفطري بوجود إله متصف بصفات الكمال، فقال: «**إن الإقرار والاعتراف بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس، وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته حتى يحتاج إلى نظر تحصل له به المعرفة وهذا قول جمهور الناس، وعليه حذاق النظار، أن المعرفة تحصل بالضرورة تارة وتارة بالنظر**»[4].

---

(١) وقد خالفوا بذلك أئمة الأشاعرة الأوائل وبعض من أتى بعدهم كالغزالي.

(٢) الإرشاد (٧٤).

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل (٢/ ١٩٧)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٠٣)، ودرء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٧٥).

(٤) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٢٨).

فليس ينفي النظرَ بإطلاق، بل يقرره ويصوب مسالكه التي حرَّفها بعض المتكلمين ليحملهم على مستقيمه الموافِقِ للعقل والنقل، وليست الفطرةُ هي المسلك الوحيد لإثبات وجود الله كما ادعى عليه الناقض، ولا أدري كيف اجترأ على هذا وكذبه يظهر لأصغر المحصلين من كتب الإمام! بل إثبات وجود الباري مسلكه الفطرة والنظر كلاهما بنص كلامه المنقول آنفًا، فكيف إذا علمت أخي القارئ أن لابن تيمية رسالةً مفردة في إثبات حدوث العالم ودلالة ذلك على الخالق؟ فكيف إذ علمت أنه يصوبُ كثيرًا مما قاله المتكلمون؟ وإن كان لا يقبل مسالكهم التفصيلية كلها بعجرها وبجرها حتى يُسهِّلَ ما أعضلوه، ويجيبَ عما استشكلوه، ويصحح الخلل الذي أدخلوه.

فيقول: «**فإن هذه الطريقة وإن كانت صحيحة بلا ريب، لكن نتيجتها إثبات وجود الواجب، وهذا لم ينازع فيه أحد من العقلاء المعتبرين، ولا هو من المطالب العالية، ولا فيه إثبات الخالق... ونحن نقرر وجود الممكنات ليتم ما ذكره هذا المصنف من الدليل، ويتبين أن هذه الطريق أصح في العقل وأبين... فنقول: إنه يمكن تقريرها بما نشاهد من حدوث الحوادث...**»[(١)].

ويقول: «**وهذا الاستدلال بالتخصيص على المخصص وإن كان صحيحًا، فليس بمسلك سديد على الإطلاق، فإن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث أبين من هذا، فلا يحتاج إلى هاتين المقدمتين اللتين هما أخفى من ذلك**»[(٢)].

ويقول: «**واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسُّنَّة. وليس في ذلك ـ ولله الحمد ـ دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل**»[(٣)].

ويقول: «**ولا ريب أن طريقته تثبت وجودًا واجبًا، لكن لم تثبت أنه مغاير للأفلاك**»[(٤)].

وينقل عن الرازي مسلكًا من المسالك العقلية في إثبات الصانع ثم يعلِّقُ قائلًا:

---

(١) شرح الأصبهانية (٤٩).

(٢) شرح الأصبهانية (٥٣).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٩٤).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٧٥).

«قلت: هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن وهي التي جاءت بها الرسل، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجماهير العقلاء من الآدميين، فإن الله -سبحانه- يذكر في آياته ما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان، وغير ذلك من الحوادث ويذكر في آياته خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، ونحو ذلك»[1].

ويقول: **«والمقصود هنا التنبيه على أن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصريح المعقول، وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية في إثبات الصانع -سبحانه- ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول، وأن خيار ما عند حذاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه، لكنهم يلبسون الحق بالباطل، فلا يأتون به على وجهه، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على إثبات الصانع الخالق هي طريقة فطرية ضرورية، وهي خيار ما عندهم»**[2].

ويقول: **«والعلم بأن الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية، وهو أبين من افتقار الممكن إلى المرجح، فلا يحتاج أن يقرر ذلك بأن الحدوث ممكن، أو أنه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه، فتخصيصه بوجه دون وجه ممكن جائز الطرفين، فيحتاج إلى مرجح مخصص بأحدهما، وهذه الطريقة يسلكها من متأخري أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك... وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة فيه، واستدلال على الأظهر بالأخفى»**[3].

فليتَ شعري إن كان الناقض قد أباحَ لنفسه أن يستهلَ كتابه هذا وكاشفه الصغير بمثل هذه الدعوى الكاذبة التي يصرح الإمام بخلافها، فكيف لا يتوقعُ منه بعد ذلك أن يسيء الفهمَ ويغرق في المغالطة والتشغيب على ما قد لا يكون للإمام تصريحٌ واضحٌ بخلافه؟ فليجهز القارئ نفسه لمثل هذا بعدما رأى جرأته السابقة على الكذب.

وانظر إلى تناقض الناقض وحكمه على نفسه بالكذب حين يقول في كتابٍ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٨٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٨٧).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٩٨).

آخر: «**وقد وقع الكاتب [أبو يعرب المرزوقي] في مغالطاتٍ في شأن ابن تيمية، فزعم أنه لا يريد إلا معارضة الفرق الأخرى التي يناقشها ويجادلها، وأنه لا يريد بالأدلة التي يذكرها إلا إثبات إمكان ما ينفيه النافون، وليس من طريقةِ ابن تيمية أن يسعى إلى إثبات صفات الله -تعالى- بالعقل!!... وهذه أغلوطةٌ شنيعة صدرت منه، فابن تيمية ليس مجرَّد ما زعم الكاتب، بل يسعى بكل جهده إلى إثبات صفات الله -تعالى- على حسب اعتقاده بالعقل كما بالنقل، وهو يعارض المتكلمين من الأشاعرة ليحاول إثبات إمكان ما ينفونه عن الله -تعالى- ولإثباته من بَعدُ بالعقل**»(١).

فإن كانت أغلوطةً شنيعة من المرزوقي، فهي أشنع بمراتبَ حين تكونُ من الناقض الذي يكذب بها على ابن تيمية في كتابين، ليشنع بعدها على المرزوقي حين يوافقه في كتابٍ ثالث!

واعجب أكثر من استنكاره على أبي يعرب المرزوقي قائلًا: «**انظر إليه كيف ينسب إلى ابن تيمية أنه يستحيل عنده أن يثبت صفات الله -تعالى- بالعقل...**»(٢).

وهو أحقُّ بالإنكار والتجهيل منه إذ زعم أن هذا ما يقوله ابن تيمية وما يقتضيه كلامه في قاعدة التوقيف، بل زاد عليه بأن نسب إليه القول بتفرد الفطرة كدليلٍ لإثبات وجود الله دون نظر العقل وبراهينه!

ثم خذ ثالثة أثافي التناقض إذ يقول: «**وأما ابن تيمية، فإنَّا قد وعدنا بأن نبين للباحثين الفضلاء وطلاب العلم الأوفياء أنه لا يقول بأي من هذه الهرطقات التي يزعمها أبو يعرب له. ولكن يكفي أن يرجع طالب الحقِّ إلى كتبه ليعرف أن المرزوقي يهرف بما لا يعرف، وليدرك تمامًا أن ابن تيمية قائلٌ بالأدلة العقلية القائمة على أن الدين الإسلامي هو الدين الحقّ، عقائد وأحكامًا، وذلك بغض النظر وافقه غيره من العلماء على هذه الأدلة أو لا، فإنا نتكلم الآن على المبدأ والمنطلق الذي يحكم أنظار هؤلاء العلماء وينبعثون عنه**»(٣).

ويقول: «**وأما ابن تيمية فقد أوجب القول بالأدلة العقلية وإن خالف غيره من علماء الكلام في بعضها ووافقهم في بعضها**»(٤).

---

(١) الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي (١٣).
(٢) الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي (٧٣).
(٣) الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي (٢٤٨).
(٤) الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي (٢٦٥).

فهلّا تراجع الناقض عن دعواه هذه بعد أن أزالت خصومته مع المرزوقي غشاوة التعصب التي جرأته على ما وصفه هو بعد ذلك بالهرطقة والهَرْف؟

فإن قيل: ما مراد الإمام بكلامه الذي اهتبله الناقض وبنى عليه سوء فهمه؟

نقول: إنما أراد الإمام حُكمًا خاصًا بمن هو مسلمٌ يؤمن بالوحي وكمال بيانه، فمراده: «**أن لا نصف الله إلا بما وصف به نفسه نحنُ المسلمون الذين منّ الله علينا بالإيمان وصار في متناول أيدينا وحيٌ كاملٌ شاملٌ لا يَعزُبُ عن نصوصه شيءٌ من هذه المطالب**».

فمن كمالِ الشريعة الإسلامية أنها أتت بكل أوصاف الإلٰه التي هي في حكم العقل بين المطابقة والموافقة:

- فالمطابقة: ما دل عليه العقل مطابقًا ما دلَّ عليه النقل.
- والموافقة: ما لا يمتنع في حكم العقل السليم، وتفرَّدَ بدلالتنا عليه النقل.

ثم إنّا وجدنا النقل يمنعنا من القول على الله بغير علم، ويحذرنا من ذلك، وعليه بُني القول بالتوقيف في أسماء الله وصفاته، فلا علاقةً لهذا بالنظر وإثبات الأوصاف والكمالات العليا له -سبحانه- عقلًا، فكل ما دل عليه العقل من أوصاف الله = فهو وارد في الشريعة بالتصريح أو بالتدليل على المسلك العقلي الأكمل القائد لإثباتها، ولا يتوصل ثاقب العقل إلى شيء في نعت الإلٰه إلا وهو في الوحي وارد، وبألفاظ وأسلوب لا يفوقهما قول قائل أو استدلال عاقل.

ويقول شيخ الإسلام مبيِّنًا مسألة التوقيف كما بيناها:

«**ومن الوجوه الصحيحة أن معرفة الله بأسمائه وصفاته على وجه التفصيل لا تعلم إلا من جهة الرسول -عليه الصلاة والسلام- إما بخبره وإما بخبره وتنبيهه ودلالته على الأدلة العقلية ولهذا يقولون: لا نصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ**»(١).

ولنزيد جلاءَ قاعدة التوقيف نقول: لا يستعمل في مقام التسمية ووصف الإلٰه إلا ما ورد في الوحي، فلا تقول: اسم الله كذا، أو صفة الله كذا، فهذه وظيفة الوحي الدال على هذه الغيبيات لا وظيفتك، والوحي يبين أسماء الله الحسنى لا أنت، فقولك فيها بغير علمٍ مذموم، أما الإخبار، فأمره واسعٌ إذ أنت لا تجزم

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/٢٤٨).

وتخصص الباري بلفظٍ أو صفةٍ متقحمًا غياهب الغيب، وإنما تتكلم وتخبر بما يعبّر عن المطلوب ولو بألفاظك الخاصة، لذا كان بابُ الإخبار واسعًا ولكن شرطه عدم مخالفة الوحي، فالأمر من الوحيِ وإليه في النهاية.

وفرق بين أن تقول: لا نصف الله إلا بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، ولا نخبر بشيءٍ مخالفٍ لما ورد في وحيه، فيكون ذلك شاملًا لما اختص به النقل ولما شاركه فيه العقل، وبين أن تقول: لا يمكننا أن نعرف من صفات الله شيئًا إلا بالنقل وبما نص عليه -سبحانه- ووصف به نفسه، فالقول الأخير لم يقل به منّا أحدٌ كما فهمه الناقض، فضلًا عن أن يدَّعيه على شيخ الإسلام وهو مُصرِحٌ بخلافه، بل نجد شيخ الإسلام وكأنما يرد على الناقض شخصيًّا حين يدافع عن أهل الحديث ويذب عنهم تهمة من اتهمهم بمثل هذه الدعوى الفارغة فيقول: «**وذلك أنهم يسمعون أهل الإيمان من أهل الحديث والسُّنَّة والجماعة والفقهاء والصوفية يقولون: الكتاب والسُّنَّة، وإذا تنازعوا في مسألة من موارد الشرع بين الأمة، في مسائل الصفات أو القدر أو نحو ذلك؛ قالوا: بيننا وبينكم الكتاب والسُّنَّة، فإذا قال لهم ذلك المنازع: بيننا وبينكم العقل؛ قالوا: نحن ما نحكم إلا بالكتاب والسُّنَّة، ونحو هذا الكلام الذي هو حقيقةُ أهل الإيمان وشعارُ أهل السُّنَّة والجماعة وحليةُ أهل الحديث والفقه والتصوف الشرعي، قالوا بموجب رأيهم: يلزم من هذا أن تكون معرفة الله -تعالى- لا تحصل إلا بخبر الشارع إذا لم يكن للعقل مجالٌ في إثبات المعرفة!**[١] **وهذا جهلٌ منهم وقولٌ بلا علم، فإن أحدًا من هؤلاء لم يقل إن الله -تعالى- لا يعرف إلا بمجرد خبر الشارع الخبر المجرد، فإن هذا لا يقوله عاقل! فإن تصديقَ المُخبِر في قوله إنه رسول الله بدون المعرفة أنه رسول ممتنع، ومعرفة أنه رسول الله ممن لا يعرف أن الله موجود ممتنع، فنقل مثل هذا القول عن طائفة توجد في الأمة أو عن عالمٍ معروف في الأمة من الكذب البين**»[٢].

وقال: «**وأن هذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية مع دلالة السمع على ذلك... ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر**»[٣].

وبما سبق نفهم كلام شيخ الإسلام، ونعلم أنه لم يقل ما ادعاه الناقض من

---

(١) كما ظن الناقض أن هذا ما يقول به شيخ الإسلام.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٣٣).

(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٧١).

حصر معرفة صفات الله وكمالاته في الخبر، بل قوله في دلالة العقل أوسع وأرسخ من قول من لا يعرف من العقليات إلا ما ورثه مقلد عن مقلد، أشعري عن معتزلي عن جهمي عن فيلسوفٍ أو صابئ، والشيخ أشدُ تَمسُّكًا بدلالة العقل الفطرية ممن لا يثبت نفي النقائص بالعقل، وممن ينفي التحسين والتقبيح العقليين، وممن يطعن في قياس الأولى العقلي، وممن يقول بما تمجه العقول من رفع ما له حكم النقائض كالدخول والخروج والانفصال والاتصال وغير ذلك.

حوار تمثيلي في قاعدة التوقيف والألفاظ المجملة:

لنلخص ما سبق في حوارٍ تمثيليٍ كالتالي:

قلت: طريقة أهل السُّنَّة أن يتقيدوا في وصف الله وتسميته بما ورد في الوحي لا يتعدونه ولا يلحدون فيه.

قال: ولكنك خالفتهم فأثبت الجهة والحد وغير ذلك.

قلت: ماذا تقصد بكوني أثبتها؟ هل رأيتني أصدر بها الأبواب وأؤلف فيها الكتب؟ أو أنني دافعت عن ظواهر الوحي وناقشت هذه الألفاظ عَرَضًا لأنكم أنتم تتعبدون بنفيها وتدفعون بها في صدر النصوص؟ فإنما تكلمنا في هذه الألفاظ لأنكم عن طريقها تنفون حقًّا ثبتَ في نصوص الوحي، إذْ هي ألفاظٌ مجملة، فتتوسلون بما فيها من إجمالٍ إلى مقاصدكم التعطيلية.

قال: وإن يكن، فإنك استعملتها وأثبتها في النهاية.

قلت: كيف تقولني هذا وأنا ما فتئت أبين كونها مجملة لا يجوز استعمالها بدلًا من ألفاظ الوحي؟ ثم هل قبلتها منكم مجملةً أم ناقشت معانيها وأثبت منها ما يوافق ظواهر النصوص؟

قال: هذا ادعاءٌ منك أنها مجملة ولكننا لا نقر لك بهذا بل أنت تتهرب وتتلكأ في إظهار معتقدك.

قلت: هبني أتهرب وأتلكأ، أتعجزُ عن إلزامي وفضحي بأن تقبل النزول على شرط التحاكم للغة المشتركة بيننا؟ وما دامت تحتمل معانيَ مختلفة ولو على الأقل معنيين اثنين = فهي مجملة شئت أم أبيت، ولا يزول إجمالها حتى تختار معنىً واحدًا، ثم أناقشك بعدها في أمرين: في صحة هذا المعنى، وفي صحة إطلاق هذا اللفظ عليه لغةً، فمعتقدي ما في الوحي، وهذه الألفاظ ليست فيه، فإن كان معناها

موافقًا للوحي قبلته، وأي معنىً آخر تحتمله أو تتضمنه هذه الألفاظ ويخالف ظاهر الوحي أو يكون فيه زائدًا على ما دل عليه = فهو مرفوض عندي، أم تريدني أن أتجرع سم ألفاظكم لتبرروا مخالفتكم للوحي؟

قال: كونك تُفَصِّلُ في معاني هذه الألفاظ وتختار بعضها يجعلك مستحقًا لأن توصف بإثباتها، فيصدق قولي إنك مثبِتٌ للحد ومُثبِتٌ للجهة.

قلت: بل يَكذِبُ قولُك، إذ إنك لم تقل بأنّي أثبت معنىً أخذتُه من ظاهرِ الوحي ويُطلق عليه باصطلاحكم أنه حدٌ أو جهة، وإنما ادعيتَ أنني أثبت حدًا أو جهةً خالفتُ بهما قاعدة التوقيف، وبهذا كَذَبَ ادعاؤك، إذ قبولي لمعنى من معاني هذه الألفاظ إنما هو بإذن الوحي، ولولاه ما قبلتُ هذا المعنى، ثم سم المعنى ما شئت، سمه حدًا، سمه جهةً، المهم أنني تبع للوحي فيما اشترطته، ولا تكذب علي وتدعي أنني أثبتها بمنأى عن الوحي ابتداءً مخالفًا ما اشترطه، وقل بأنني أثبت ظاهر الوحي الذي سميتموه أنتم واصطلحتم على تسميته أنتم بهذه الألفاظ، ولا تقل إنني أثبتها وأتسور بها سياج الوحي وقاعدة التوقيف.اهـ.

الكلام في الكيف

وفيه أيضًا:

- المسألة الأولى: خطأ الناقض في تعريف الكيف.
- المسألة الثانية: خطأ الناقض في توصيف الكيف المثبت عند ابن تيمية.
- المسألة الثالثة: لا موجود إلا بكيف.
- المسألة الرابعة: خطأ الناقض في نسبة نفي الكيف للأئمة والعلماء.
- المسألة الخامسة: استدلال الناقض بدليل التخصيص لنفي الكيف.

الكلام في الكيف

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها، إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل**»[1].

فقال الناقض:

«**قوله من غير تكييف إذا سمعه الواحد ربما يفهم منه نفي الكيف عن الله -تعالى-، فقد قال علماء السُّنَّة قبل ابن تيمية عن الآيات المتشابهة: «نؤمن بها بلا كيف»، وقد أرادوا نفي أصل الكيف عن الله -تعالى-، ولذلك أدخلوا النفي على أصل كلمة «كيف»... والكيف هو وضع الشيء بالنسبة إلى غيره أو وضع أجزائه بالنسبة إلى بعضها، وهو يستلزم ـ كما هو ظاهر ـ التجسيم، لذا فالمنزه ينفي أصل الكيف، وابن تيمية لم يرد نص واحد في كلامه ينفي فيه أصل الكيف، ولكنه ينفي «التكييف» دائمًا[2]، والتكييف في مراده هو: تحديد كيفية من الكيفيات المحتملة وهمًا في وهم الإنسان ونسبتها لله[3]، كأن يقال: يده على الصورة الفلانية، أو عينه على الصورة الكذائية، فتعين لها كيفية معينة في ذهنك، فهو ينفي تعيين إحدى الكيفيات في وهم الإنسان؛ لأن الإنسان لم ير الله -تعالى- فكيف يعين صورة له**

---

(١) التدمرية (٧).

(٢) وكأنه اكتشف أسلوبًا خفيًا وتسترًا لفظيًا لابن تيمية، لا أن الإمام أصلًا يصرح بعدم نفيه للكيف، ومثل هذا يتكرر في كلامه، ليوحي للقارئ أو المستمع أنه سبر غور كلام الشيخ وفضح ما لم يكن معروفًا وخفي على كل من سواه، لا سيما من يغص حلقه بهم وبتزكيتهم لشيخ الإسلام، فيرميهم بالجهل به أو بكتبه أو بالدروشة وإحسان الظن.

(٣) ومثل هذه الاختراعات التفسيرية عند الناقض كثير، حيث لا يجد لها مصداقًا في كلامِ الإمام، فينطلق بخياله ليفسرها بما يعينه على التشنيع.

وكيفية وهيئة؟... ولذلك قال شارح التدمرية: والتكييف معناه: تعيين كنه الصفة، يقال: كيَّفَ الشيءَ؛ أي: جَعَلَ له كيفيةً معلومة، وكيفية الشيء صفته وحاله[1].اهـ فالتعيين هو المنفي لا أصل الكيف»[2].

وقال: «**ولو التفتنا أيضًا إلى بعض الروايات الأخرى التي وردت عن السلف وفيها (والكيف مرفوع) أو (ولا كيف) فهذه فيها نفي الكيف صراحةً ونصًا»**[3].

والكلام في هذا المبحث ينصب على مسائل:

الأولى: هل أصاب الناقض في تعريف الكيف؟

الثانية: هل أصاب الناقض في معرفة ما قصده شيخ الإسلام والأئمة عندما استعملوا لفظ الكيف؟

الثالثة: هل يعقل موجود بلا كيف؟

الرابعة: هل حقًّا نفى السلف والأئمة أصل الكيف؟

الخامسة: هل يلزم من إثبات الكيف علمنا بهذا الكيف؟ أو وجودُ مخصص لهذا الكيف؟ أو تجويز كيفيات أخرى ممكنة؟

المسألة الأولى

خطأ الناقض في تعريف الكيف

ويتبين خطؤه هنا من وجوه:

الوجه الأول: أن تعريف مقالة الكيف الذي ذكره الناقض لا يوافقه عليه من عرفوا المقولات، وقد أشار إلى خطئه فيه أفاضل، فتعريف الكيف بأنه «وضع الشيء بالنسبة إلى غيره أو وضع أجزائه بالنسبة إلى بعضها» خلط بلا مرية بين مقالة الكيف ومقالة الوضع، وليس أعجب منه إلا دفاع بعض المتعصبين له عن هذا الخطأ الظاهر الذي قد يقال فيه إنه سهو، دون أن يُكابَرَ في كونه غلطًا.

فما الفرق بين ما عَرَّفَ به الناقض الكيفَ وما عرفوا به الوَضعَ حين قالوا: «**الوضع عند الحكماء: هيئةٌ عارضةٌ للشيء بسبب نسبتين: نسبة أجزائه بعضها إلى**

---

(١) وإن عجبت فاعجب كيف ينقل مرادنا بالكيف (الكنه والصفة) ثم يهمله وكأن لم يكن ويحاكمنا إلى تعريفٍ للكيف لم يسبقه إليه أحدٌ مِنَّا لا في لغة ولا في اصطلاح.

(٢) نقض التدمرية (٩).

(٣) نقض التدمرية (٤٢).

بعض. ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والقعود»[1].

وقول السجاعي في نظمه:

وضعٌ عروضُ هيئةٍ بنسبةِ لجُزئِهِ وخَارج فأثبتِ

أما الكيف المصطلح عليه في المقولات العشر، فقد عرفوه بأنه: «**هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، فقوله: (هيئة) يشمل الأعراض كلها. وقوله: (قارة في الشيء) احتراز عن الهيئة الغير القارة، كالحركة والزمان والفعل والانفعال، وقوله: (لا يقتضي قسمة) يُخرِج الكم، وقوله: (ولا نسبة) يخرج باقي الأعراض النسبية، وقوله: (لذاته) ليدخل فيه الكيفيات المقتضية أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها بذاك**»[2].

الوجه الثاني: أن كلام أهل الفن في المقولات كلَّهُ مختصٌ بالممكنات المخلوقة المنقسمة إلى جواهر وأعراض، ولا يستعمل في حق الله ﷻ شيءٌ منها على اصطلاحهم، ولا نقبل نحن استعمالها مطلقًا كذلك في حق الباري، وليس ذلك خاصًا بمقولة الكيف.

الوجه الثالث: أن هذا الاصطلاح مخالفٌ للاستعمال العربي، فمن قال إن هذا الاصطلاح مما نستعمله أو نفهم به كلام الأئمة؟ فهل يا ترى حين قال الإمام مالك: «**والكيف مجهول**» وحين قال الإمام الطحاوي: «**والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية**» أرادا هذا المعنى المذكورَ آنفًا؟ وهل شيخُ الإسلام حين يذكر جهل الكيف يريد هذا المعنى أيضًا؟

نجيب: على المُدَّعِي البينة، ولا يخفى على عاقلٍ شدا من العلم شيئًا أن الاصطلاح والتعريف الكلامي للكيف والكيفية والتكييف؛ تعريفٌ مولّد، فما مبرر الناقض حين يُقحِمُ هذه الاصطلاحات في شرح كلام شيخ الإسلام ونقاشه؟ فضلًا عن كلام الإمام مالك والطحاوي!

ولاحظ أن الطحاوي نفى الكيفية عن الرؤية، فهل الكيفية التي نفاها الطحاوي عن الرؤية هي الكيفية التي فسرها الناقض بأنها: «**وضع الشيء بالنسبة إلى غيره أو وضع أجزائه بالنسبة إلى بعضها**»؟ أم أن الرؤية أمرٌ يقوم بالعبد له حقيقة وماهية وكنه ويريد الطحاوي المنع من الخوض في مثل هذا ونفي العلم بكيفيته؟

---

(١) الكليات للكفوي (٩٣٤).

(٢) التعريفات (١٨٨)، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١٣٩٤).

إن العاقل لا يفهم البتة من كلام الطحاوي ما فسر به الناقض الكيفية، إلا إن كانت الرؤية ذات وضعٍ وأجزاءٍ، فهذا خارجٌ عن طورِ العقل ولا يعرفه العقلاء.

الوجه الرابع: أن الأشعرية يثبتون لله الحياة والعلم والقدرة والإرادة ـ وبعضهم يثبت الإدراك ـ مع أن كلها مما يدرجونه في مقولة الكيف والكيفيات النفسانية تحديدًا عند نقاشهم لتلك المقولات العشر، ولكن يصرحون بأن ما يتصف به الواجب ليس داخلًا فيما يتكلمون عنه من أعراضٍ وكيفياتٍ نفسانيةٍ خاصةٍ بالذوات الحيوانية، فهم يَفصِلونَ بين اصطلاحهم في هذه المقولات وبينَ ما يستعملونه حال بحثهم في الإلٰهيات.

ولست في مقام نقاش هذه المسألة، ولكننا نهيب بالقارئ أن لا يرهب هذه المصطلحات والتفاصيل، وأن يردها ويضرب بها عرض الحائط متى خالفت اللغة وخالفت مُراد المتكلم الظاهرَ من سياقه اللغويِ والزماني، فإننا لا نلتزم اصطلاحات المتكلمين في تقريراتنا العقدية، ولا يعني هذا أن لأهل السُّنَّة اصطلاحاتهم المبهمة الخاصة، بل هم يبينون مرادهم ويعرّفون ما يتناولونه من الألفاظ ويكفيه في ذلك منهل اللغة التي نزل بها الوحي.

المسألة الثانية

خطأ الناقض في توصيف الكيف المثبت عند ابن تيمية

بعد أن حاكم الناقض كلام الشيخ إلى معنى لا يقصده؛ قوّلَ الإمام ما لم يقله، فقوّلَهُ أن التكييف المنفي عنده هو: «**تحديد كيفية من الكيفيات المحتملة وهمًا ونسبتها إلى الله**».

وهذا لعمري افتراءٌ لم ينطق به شيخ الإسلام قط! وإنما أساء الناقض الفهم حين ظن أن منعنا تكييف صفات الله يكون بعد **إثبات كيفيات محتملة متوهمة**، إلا أننا ـ وهنا محل النفي بزعمه ـ لا نحدد أي واحدةٍ هي الثابتة لله!

ومعاذ الله أن يكون شيخ الإسلام قد قال بأن كيفيةَ صفةٍ من صفاتِ الله مما يمكن أن يتوهمه بشر فضلًا عن أن يعرفه ويُعيِّنَه من بين كيفيات متعددة متوهمة وجائزة كلها في حق الله، وأنه -سبحانه- له عدة كيفيات ممكنة متوهمة ولا نعلم أيها الثابت فلا نعين! هذا محض افتراءٍ وكَذِبٍ على الشيخ لا يملك الناقض أن يأتي بنصف كلمة تطابقه أو تؤسس له من كلام الإمام.

والعجيب قوله بعد هذا: «**ولذلك قال شارح التدمرية: والتكييف معناه: تعيين كنه الصفة، يقال: كيَّفَ الشيءَ؛ أي: جَعَلَ له كيفيةً معلومة، وكيفية الشيء صفته وحاله**[1]**. اهـ فالتعيين هو المنفي لا أصل الكيف**»[2].

فلاحظ الفرق بين تفسيره السابق للتكييف، والتفسير الأخير، فالتفسير السابق المنسوب زورًا إلينا هو: تعيين كيفية من الكيفيات المحتملة لله في وهم الإنسان، والتفسير الأخير الذي نقله عنّا هو: تعيينُ كيفيةٍ لله مطلقًا.

فالتفسير الأول يتضمن كوننا نثبت لله كيفيات محتملة كثيرة من منتجات وهمنا، ولكننا نتورع عن الاختيار من بينها فقط!

بينما في الثاني نحن نمنع مطلقًا أي تعيين لحقيقةٍ أو كنهٍ لصفات الله، ولا يتضمن أننا نجيز كيفيات متوهمة في حق الإلٰه! بل نحن ما منعنا التكييف إلا لأن عقولنا قاصرةٌ عن الخوض في هذا، لا لأن عقولنا تخوض فيه وتعدد الاحتمالات ثم تتوقف في تعيين أحدها! فاقرأ أخي وعذ بالله من الهوى.

فإن قيل: ماذا أراد الشيخ بالكيفية إذن؟ نقول: الكيفية مولدة من السؤال بـ(كيف) وهو في أصله اللغوي مستخدمٌ للاستفهام عن حال الشيء وصفته، فالكيفية هي الحال والصفة والكنه، ونرى أن ابن تيمية لم يخرج عن استعمالها في هذا المعنى.

وهاهنا بعض النقول التي توضح مراد الشيخ منه، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وعدم علمنا بتفصيل حكمته بمنزلة عدم علمنا بكيفية ذاته، وكما أن ثبوت صفات الكمال له معلوم لنا، وأما كنه ذاته فغير معلومة لنا، فلا نكذب بما علمناه ما لم نعلمه**»[3].

وقال: «**وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها، وذلك في حق الله: هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما: الاستواء معلوم، والكيف مجهول. كذلك قال ابن الماجوشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون: إنا لا نعلم كيفية**

---

(١) وإن عجبت فاعجب كيف ينقل مرادنا بالكيف (الكنه والصفة) ثم يهمله وكأن لم يكن ويحاكمنا إلى تعريفٍ للكيف لم يسبقه إليه أحدٌ مِنَّا لا في لغة ولا في اصطلاح.

(٢) نقض التدمرية (٩).

(٣) الأكملية (٦٢).

ما أخبر الله به عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه»[1].

وقال: «**وأما معرفة كنه الذات، فذاك لا يمكن بمجرد الكلام، ليس لأنه لا كنه لها، لكن لأن تعريف كنه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات**»[2].

وقال: «**وكذلك التمثيل منفي بالنص والإجماع القديم مع دلالة العقل على نفيه ونفي التكييف؛ إذ كنه الباري غير معلوم للبشر**»[3].

وقال: «**وفي كلام بعضهم (يا من لا يعلم كيف هو إلا هو) ونحو ذلك، وهذا مذهب السلف والجمهور؛ أن للرب ﷻ حقيقة لا يعلمها البشر وقد يسمونها ماهية ومائية وكيفية ولهذا قال الشيخ أبو محمد بن أبي زيد: (ولا يتفكرون في ماهية ذاته) وقال الشيخ أبو علي بن أبي موسى والشيخ أبو الفرج الشيرازي المقدسي وغيرهما: (لا تجري ماهيته في مقال ولا تخطر كيفيته ببال) وطائفة من المتكلمين يدعون أنهم عرفوه حق المعرفة وليس له حقيقة وراء ما عرفوه كما يقول ذلك كثير من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم وهؤلاء يقولون ليس له حقيقة ولا ماهية ولا كيفية وراء ما عرفوه وهذا قد بسط الكلام عليه في مواضع**»[4].

وقال: «**فتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال فيه السلف كمالك وغيره: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول» فالاستواء معلوم يعلم معناه وتفسيره ويترجم بلغة أخرى، وأما كيفية ذلك الاستواء، فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله -تعالى-**»[5].

فنجد الشيخ يعبر عن الكيفية بـ: الكنه والماهية والحقيقة، ولا يذكر حرفًا مما زاده الناقض.

بل العجب من الناقض كيف نقل هو نفسه تعريف شارح التدمرية للكيف فقال: «**لذلك قال شارح التدمرية: والتكييف معناه تعيين كنه الصفة، يقال: كيَّف الشيء؛ أي: جعل له كيفيةً معلومة، وكيفية الشيء صفته وحاله**».

ثم أعرض عنه صفحًا وألزمنا تعريفًا لا أصاب فيه مرادنا ولا أصاب فيه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٧٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ١٩٦).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥).

(٥) الفتوى الحموية الكبرى (٢٩١).

اصطلاح المشتغلين بالمقولات! فلِمَ نُلامُ حين نشكك في أهلية الناقض للرد؟ أما كان يسعه أن يُرَكِّزَ فقط فيما نقله هو نفسه عن شارح التدمرية؟ ألم يسعه أن يرجع إلى كلام الشيخ فينظر فيه ويستخرج مراده؟ أم أن تفسير كلام الرجال بما يناسب تهجمنا عليهم، وبما يسهل علينا نقدهم - منهجٌ للناقض؟ أم أن حجة الشيخِ بمفازةٍ من فهم الناقض ونقده فكان الأسهلُ أن يستبدل به رجلَ قشٍ يخلع عليه اسمَ الإمام وينقضه؟

فنفي شيخ الإسلام للتكييف؛ ليس مجرد نفيٍ لتعيين كيفية معينة من بين كيفيات متوهمة في قائمة الكيفيات الخيالية! وإنما نفيه أعم من ذلك وأعظم، فهو نفيٌ لإمكان توهمها أو إجرائها على البال أصلًا! فإن لم تكن تملك حتى أن تعمل خاطرك في كيفيته؛ فكيف تعين كيفيةً فوق ذلك!

فالمنع من التعيين هو الفرع العملي لما ينصب عليه النفي والامتناع أصالةً وهو: توهمها أو خطورها على الذهن بشكلٍ من الأشكال، فإن الإنسان لم يشاهد إلا مخلوقًا أو قائمًا بمخلوق، ولا يتخيل إلا مقيسًا عليهما، ولا يفهم من صفات الله إلا ما هو قدرٌ مشتركٌ كُليٌ غير متشخصٍ في ذهنه يجعله بالكاد يفهم الصفةَ إجمالًا ويميزها عن سواها ويعرف ما لها من الأحكام والكمالات، فإن أصر الناقض على تسميةِ هذا توهمًا؛ فإننا نثبت هذا المسمى وننازعه نحن وأئمة الإسلام في الاسم فضلًا عن كونه نقصًا.

ثم إن جعلك منعنا للتكييف ـ بالمعنى الذي ذكرناه نحن لا أنت ـ مبنيًا على أصل التجسيم - محض مصادرة، فإننا لا ننازع في أن لله كيفيةً وصفةً وكنهًا لا يعلمه سواه، ولكن ننازع في كونه تجسيمًا، بل نزعم أن هذه المقالة هي مقالة كل الطوائف ـ وإن خالفوها لفظًا ـ خلا الفلاسفة، بل نزعم أن إثبات حقائق الأشياء وصفاتها وخصائصها من لوازم وجودها، فكما أن له علمًا تنكشف به المعلومات مخالفًا لقدرته التي يتأتى بها الفعل والترك، فإن لكل صفة خصائصَ ليست للصفةِ الأخرى، وإلا لزمت عينيتها جميعًا، بل أصحاب الناقض أنفسهم يثبتون ماهياتٍ متغايرة للصفات الوجودية، فحقيقة قول الجميع واحدةٌ إذن، أن هاهنا مميزًا لكل صفة عن الأخرى.

نحن نسمي هذا المميز «كيفية»، فإن تحشرج في حلقهم = فليسموها ما شاءوا وليناقشوا المعنى، المعنى الذي يُعَبِرُ عنه قولنا: لصفات الله كنه وحقيقةٌ ومميزات لا

يحيط بها الذهن ولا يصل إليها الوهم، ولا نعلم من الصفات إلا قدرًا مشتركًا مجملًا منّ الله به علينا بالوحي للتعريف بنفسه المقدسة، فما الدليل على خلاف ذلك؟ فإن أزعجتك الكلمة ضع (الماهية) أو (الحقيقة) التي تثبتونها بدلًا منها، فهل تنفي أصل الماهية والحقيقة عن الله؟ أو تنفي عن الصفة الكنه الخاص الذي تتميز به عن غيرها؟ فهو إذن نفيٌ لوجوده ووجودها، فوجود الواجب عين ماهيته أو ليس عينها، أيًا كان اختيارك في هذه المسألة فإن ههنا ماهية، فكذلك الكيف عندنا نريد به الحقيقة والصفة الخارجية، الماهية والكيفية التي يكون بها الموجود في الخارج ولا ينفك عنها موجود. فكل ما ليس له كيفية ليس بموجود.

وقد تنبه لاختلاف المراد بالكيف بعض أكابر المتكلمين فقال أبو منصور الماتريدي: «**والسؤال عن الكيفية يحتمل وجهين: أحدهما طلب المثال له، أن يكون مثْلًا لشيء من الأشياء؛ والله واحد يجلّ عن الأشباه. وثانيهما يحتمل: كيف صفته؟ فجوابه: مثل الأول أن ليس لصفته كيف، إذ هو طلب المثال، وهو يتعالى عن الشبه بالذات والصفة؛ إلا أن يريد به: أيوصف هو؟ قيل: بلى، بما وصف به نفسه من الرحمة والعلم والقدر**»(1).

وقال أبو بكر الباقلاني: «**فإن قيل: فإذا كان مرئيًّا فكيف هو؟ قيل لهم: إن أردتم بقولكم كيف هو: على أي تركيب، أو على أي صورة هو، أو على أي جنس هو؟ فلا تركيب له، ولا صورة ولا جنس فنخبركم عن ذلك، وإن أردتم بقولكم كيف هو وعلى أي صفة هو؟ فهو قديم، حي، عالم، قادر، متكلم، سميع، بصير، مريد**»(2).

وقال أيضًا: «**فإن قال قائل: وكيف هو، قيل له: إن أردت بالكيفية التركيب والصورة والجنسية، فلا صورة له ولا جنس فنخبرك عنه. وإن أردت بقولك: كيف هو، أي: على أي صفة هو، فهو حي عالم قادر سميع بصير. وإن أردت بقولك: كيف هو؛ أي: كيف صنعه إلى خلقه، فصنعه إليهم العدل والإحسان**»(3).

كما نقل شيخ الإسلام عن الجويني في كتابه «الإدراكات» ما نصه: «**وذكر الأستاذ أبو بكر في كتاب الانتصار عن بعض الأصحاب أنه قال: لله ﷻ مائية، ثم فسرها بصفاته التي تفرد بها عن المخلوقات من العلم المحيط والقدرة الكاملة**

---

(1) التوحيد (١٧٤).

(2) الإنصاف (١٨٥) و(١٨٦).

(3) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (٢٦٤).

والإرادة النافذة وغير ذلك من تقدسه عن سمات الحدث، ومن الكرامية من أثبت لله كيفية ومائية، فإن عنوا بالمائية ما أشار إليه القاضي والأستاذ وما أراهم يريدون ذلك فيبقى بيننا وبينهم الاختلاف في الاسم»[1].

وأحتكم في النهاية إلى الناقض ليرد على كلامه ردًا يَحكُمُ به على نفسه بأنه صَرَخَ وجادَلَ وألزَمَ واختَرَع وسود الصحائف بتبذيرِ المِدادِ في نقضِ أمرٍ لا محصل من ورائه ولا يخالف فيه، إذ قال في شرحه على الطحاوية: «**أما الكيف؛ فلا كيف هاهنا، بل الواجب نفي الكيف، إلا إن قصد بالكيف الحقيقة لا الوضع المعين، الذي يستلزم التجسيم، وهو قطعًا يريد بالكيف الحقيقة، وإن كان إطلاقها على الله -تعالى- غير سائغ؛ لأنها لم ترد**»[2].

وبغض النظر عن خطئه المتكرر في جعل الوضع المعين معنىً للكيف، فإنه هاهنا يقر بأن من معانيها: الحقيقة، وأنها ليست مما ينفى بهذا المعنى، وإن لم يسوّغ اللفظ، وفهم هذا بعض من يشاركه في الدعوى فقال: «**تستعمل الكيفية في صفات الله -تعالى- بأحد معنيين:**

الأول: بمعنى الجسمية والتشخص، وحينئذٍ فالمنفي هو الكيف ذاته، ولذا فما يعتقده البعض من أن لصفات الله كيفية، إلا أننا نجهلها، أمر في غاية الخطورة؛ لأن معنى ذلك أن الله متكيفٌ، والتكيف إنما هو للأشياء المجسمة المشخصة.

والثاني: الكيفية بمعنى حقيقة الصفات وكنهها، وحينئذٍ فالمنفي هو العلم بالكيف لا ذات الكيف؛ لأن لذات الله وصفاته حقيقة وكنه استأثر -سبحانه- بعلمها»[3].

وقد حاول سيف العصري بعدها ـ مغالطًا ـ أن يبين بأن من نفى الكيف من السلف إنما أراد نفي هذا المعنى، ولم يأت ـ ولن يأتي ـ بنصف حرف يثبت أنهم أرادوا بالكيف قط ـ نفيًا أو إثباتًا ـ معنى: المشخص المجسم، فما هذا المعنى إلا حديث خرافة اخترعه بلا بيِّنة.

ولا يعني هذا أننا نثبت هذين المعنيين، إذ هما مجملان والقول فيهما معروف.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٨٦).

(٢) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية (٢/ ١٢٥٢).

(٣) القول التمام لسيف العصري (٢٩٢).

ومحاولة الإتيان بهذا المعنى الأول سببها أنه تشبَّعَ بمقالة نفي الكيف، وأخذها تقليدًا عن أئمته، فتبعهم في نسبة نفي الكيفية للأئمة، ثم اصطدم بالنقول التي تدلل على إثباتهم لأصل الكيفية، ولأنه يريد أن يجد مبررًا لنفي الكيفية كي لا يبطل قول من نفاها من أئمته، فلا بد وأن يجد معنىً للكيفية يصح أن تنفى الكيفية لأجله، ثم ينسب نفيها للسلف، فاخترع لأجله هذا المعنى وألصقه بكلام السلف؛ لأن البديل عن هذا الفعل أن ينسب للسلف نفي الكيفية بمعنى الحقيقة، وهذه ورطة لا يريد أن يقع فيها، وهي لازمة له ولمن شنع علينا لأجل إثباتنا الكيف، شاء ذلك أم أبى، إذ لم نرد سوى هذا المعنى، ولو أنه لم ينسِب للسلفِ زورًا نفي الكيف، لما احتاج لاختراع معنىً للكيف يصح نفيه، ولنسب إليهم ما نقوله من أنهم ينفون العلم بالكيف لا أصله الذي هو بمعنى الكنه والحقيقة.

فظهر أن الكيفية بمعنى: الصفة والحقيقة والكنه والماهية - ليس مما يخالف فيها لا الماتريدي ولا الباقلاني ولا الجويني، ولا الناقض وأصحابه، وهذه الكيفية هي التي ترد في كلامنا ولا نريد سواها بالكيف الذي يُنَاقَشُ في بابِ الأسماءِ والصفات، فالقول بأن شيئًا ما موجودٌ ولا كيفيةَ له - سلبٌ لوجوده! فقولك: موجودٌ بلا كيفية، كقولك: موجودٌ بلا ماهية، وموجودٌ بلا صفة، وموجودٌ بلا كنه ولا حقيقة، ولا يخالف جمهورُ الأشعريةِ في هذه المقالةِ إلا خلافًا لفظيًّا، فليس في الخارج وجود مجرد مطلق إلا ما التزمه الفلاسفة ورده عليهم المتكلمون، فإن علمت هذا؛ زال عنك إشكالُ الناقض. وبناؤه لنقده على مصطلح «كيفٍ» خاصٍ لا ينبغي أن يفسر به كلام شيخ الإسلام ومن قال بقوله، لا سيما وقد فسروه هم بما يبين مرادهم ولم يلتزم أحد منهم تفسير الناقض.

ولا نجد هذا التشنج في استعمال مصطلح (الكيف) عند بعض أصحاب الناقض في الكلام عن صفات الله، بل استعمال (الكيف) بمعناه المذكور في المقولات! لا بمعنى: الكنه والحقيقة! فيقول ابن التِلِمْساني مناقشًا بعض تعبيرات الرازي: «**اعلم أن هذا الكلام أولًا مستدرك من حيث التعبير من ثلاثة أوجه، الأول: إطلاق الكيفيات على بعض صفات الله -تعالى-، وهو لفظٌ موهمٌ لم يرد به شرع. وإنما حمله على إطلاقه أن الحكماء ترسم الكيفية بأنها صفة لا تستدعي نسبةً ولا قسمة، وهذا القسم من الصفات كذلك، إلا أنهم زعموا أن الكيفيات قسم من أقسام المعاني**

الموجودة. وما سماه بالكيفية من الأزلية والأبدية والوجوب يرجع إلى تقدسات الذات عند المحققين»[1].

فلاحظ كيف ناقش بهدوءٍ تعبيرَ الرازي هذا، ومنعه فقط لكونه موهمًا لم يرد في الشرع، ولأنه استعمله في صفاتٍ غير موجودة لا في صفات المعاني، ولم يزد على ذلك حرفًا إذ لأجل هذا فقط استشكل التعبير! لا لأجل التهويلات التي سطرها الناقض، والتفسيرات الفاسدة للمراد بالكيف التي تفتق عنها ذهنه وحاول أن يلزمنا بها وابن تيمية! فقارن بينهما وتذكر أننا نستعمل (الكيف) بمعنى الحقيقة والكنه لا أكثر ولا أقل، فنكون إذن أولى من الرازي بتقبل الكلام والهدوء في النقاش.

المسألة الثالثة

لا موجود إلا بكيف

فإن هذا يتبين بوجوه:

الوجه الأول: النقول المستفيضة عن السلف في إثبات الكيفية لصفات الله، الكيفية المجهولة التي يُمنعُ تفسيرها ووصفها والخوضُ فيها.

الوجه الثاني: فطرة الإنسان التي تثبت لكل وجوديٍّ متميزٍ حقيقةً خاصةً به، وكنهًا يتميز به عن غيره من الموجودات.

الوجه الثالث: الحكم العقلي القاضي بامتناعِ تحقق موجودٍ ليس له إلا حكمُ الوجود المشترك الكلي، ووجوده في الخارج هو عين وجوده الكلي.

فإن من ينفي إثبات الكيفية بمعنى: الحقيقة والكنه، يُسألُ عن سبب تميُّزِ كلِّ موجودٍ عمَّا عداه في الخارج، وعن منشأ آثاره ولوازمه الخارجية الذي يغاير بينه وبين غيره، أهو الوجود المشترك الذي تتصف به كل الموجودات، أم الوجود الخاص؟

ولا يختارُ عاقلٌ الأول؛ لأنه كليٌّ مشتركٌ يعُمُّ الجوهر والعرض والماء والنار والخالق والمخلوق، فليس هو منشأ التميُّز واختلاف الموجودات الخارجية، ولو سألت أضعف الناس عن سبب كون علم الله شاملًا لما كان وما يكون، وعلم المخلوق قاصرًا ناقصًا، لما قال لك إن سبب ذلك كون علم الأولِ موجودًا وعلم

(١) شرح معالم أصول الدين (٤١٠).

المخلوق موجودًا! ولأجابك بالبداهة أن هذا التميز لمخالفة حقيقة علمِ الباري علمَ المخلوق.

إذن أساس تميز الموجود الخارجي عما عداه هو وجوده الخارجي الخاص، وهو ما تتميز به الموجودات في الخارج، فوجود النار الخارجي الخاص ليس هو وجود الماء الخارجي الخاص بها، وهذا الوجود الخاص الخارجي هو الحقيقة والماهية التي يفارق بها الموجود الخارجي غيره من الموجودات، ولا نقول بأن الماهية الخارجية شيء، والوجود الخارجي شيء آخر، بل الوجود الخارجي الخاص هو عين الماهية الخارجية، ولا نريد بالكيفية والماهية إلا هذا؛ أي: تحقق الشيء الخاص في الخارج، ومنشأ آثاره ولوازمه الذي يميزه عمَّا عداه من الموجودات.

وبالتالي فإن تميز الصفة (أ) عن الصفة (ب) لا يكون إلا لمخالفة حقيقة الأولى لحقيقة الثانية، ولمخالفتها حقيقة (الذات)، فليست وجودًا صرفًا في الخارج.

وإن إثبات الماهية والحقيقة المميزة للصفة ليس قولًا تفرد به ابن تيمية، بل هو قول جماهير الصفاتية من القدماء والمتأخرين ممن أثبتوا وجودية الصفات وتمايزها الحقيقي، بل إنهم اتكئوا على هذه المسلمة ـ أي: مسلمة أن للصفة حقيقة مميزة ـ لإثبات وجودية الصفات، وأنها لو كانت كلها عينية، وكلها عينًا واحدة- للزم اتحاد الماهيات والحقائق المختلفة أشد الاختلاف في اللوازم والتعلقات والمضادات في حقيقةٍ واحدة.

فيقول التلمساني: «**فإن ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة والإرادة متميزة عن الأخرى في العقل والوجود...**»(١).

ويقول: «**فتبين أنها زائدة على الذات، ثابتة، ولا يمكن ردُّها إلى صفة واحدة، فإنها متباينة الحقائق يُطلَبُ كل واحد منها ببرهان خاص، وليس العلم ببعضها علمًا بالآخر. وبعضها لا يتعلق كالحياة، وبعضها يتعلق كالعلم والقدرة والإرادة، وبعضها يؤثر كالقدرة والإرادة، وبعضها لا يؤثر كالعلم والكلام والسمع والبصر. ويضاد بعضها ما لا يضاد الآخر، كالقدرة فإنها تضاد العجز، ولا يضاد العجز العلم، فلو رجعت إلى صفة واحدة لزم أن تضاد وأن لا تضاد، وأن تتعلق وأن لا تتعلق، وذلك**

(١) شرح معالم أصول الدين (١٢٢).

حكم بالنقيضين على ذات واحدة. ولا يمكن ردُّها إلى مجرد أحوال زائدة على الذات، أما عند من ينفي الأحوال ـ وهو الحق ـ فلا إشكال، فتعين أنها حقائق موجودة...»[1].

وحين أراد المعتزلة إبطال قولهم بإثبات الصفات الوجودية وألزموهم أن تشارك الصفة القديمة الباري في قدمه فيتماثلان لاشتراكهما في وصف القدم، أجابهم الرازي بأن الحقائق المختلفة يجوز أن تشترك في بعض اللوازم، ولا يقتضي الاشتراك فيها تماثل الحقائق، فقال: «**قوله: الصفات القديمة تكون مساوية للذات في القدم، والاشتراك في القدم يقتضي التماثل، قلنا: لم لا يجوز أن يكون الذات والصفات ـ مع اختلافهما في الماهية والحقيقة ـ يشتركان في القدم؟ فإنه ليس من المستحيل أن تشترك المختلفات في بعض اللوازم**»[2].

وممن أكد امتناع موجودٍ بلا كيفية ـ حقيقة وماهية ـ مصطفى صبري، ونقل موافقة ابن رشد الحفيد والغزالي فقال في كلامٍ يجمع موقف الثلاثة: «**وقد اعترف ابن رشد، وهو من أذنابهم في «الكشف عن مناهج الأدلة» بأن ما لا ماهية له، لا ذات له، وقال الإمام الغزالي في «تهافت الفلاسفة»: وجودٌ بلا ماهية غير معقول، وكما لا نعقل عدمًا مرسلًا إلا بالإضافة إلى موجود يقدَّر عدمه، فلا نعقل موجودًا مرسلًا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذات واحدة، فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له؟ فإن نفي الماهية نفي الحقيقة، وإذا نفى حقيقة الموجود، لم يعقل الوجود، فكأنهم قالوا: وجودٌ ولا موجود، وهو متناقض)**[3]**»**[4].

ولو جئنا ننقل كلامهم ما وسعنا المقام فنكتفي بما سبق، وللقارئ مراجعة المواضع التي ناقشوا فيها المعتزلة ليلزموهم إثبات الصفات، وأن من أدلة إثباتها أن لها حقائق متغايرة ومغايرة للذات.

وبهذا تعلم خطأ الناقض حين قال في بعض دروسه: «**وكل متكيف فهو مجسم**».

---

(١) شرح معالم أصول الدين (٣٣٥).

(٢) نهاية العقول (٢/ ٢٤٠).

(٣) تهافت الفلاسفة (١٩١).

(٤) موقف العقل والعلم والعالم (٣/ ١٠٣).

فقد بيَّنا أن لكل موجودٍ خارجي كيفًا وحقيقة عندهم وعندنا، كما أن مثل هذه الكليات مما يسهل ادعاؤها عند كل مبطل، فمتى خالفتهم في شيء، ولنقل إنك خالفتهم في الصفة (أ) يأتيك ويقول: كل (أ) فهو (ب)، ليلزمك بـ (ب) التي تكون إما لازمًا حقًا جعلوه باطلًا أو باطلًا ولكن ليس بلازم، وتكون كلياتهم هذه مأخوذةً من الاستقراء الناقص للمخلوقات، فإذا جاء دورُكَ وقلت لهم (كل موجود فهو إما داخل غيره أو خارجه) قالوا: هذه نتيجة استقراء ناقص! مع أنها ضروريةٌ وكليةٌ للموجودات في العقل بخلاف ما يدعونه هم من كليات لا يجد العقل ضرورةً في تعميمها أو إشكالًا في إثبات (أ) دون (ب).

تلاعب لفظي للناقض في نفي الكيف

نختم الكلام في قاعدة التوقيف بدعوى ومجازفة للناقض يقول فيها: «**فالكيف إنما يكون للمتكيف المتشكل المتشخص المجسم، فكيف يكون لله كيف وهو منزهٌ عن ذلك كله، بل هو خالق كل شيء، فهو الذي كيّف الكيف**»(١).

فلاحظ كيف يسهل على البعضِ تركيبُ أي كلامٍ على أي كلام، فأبدل لفظة (الكيف) الأولى بأية صفةٍ من الصفات، لِتَجِدَ الدعوىٰ نفسها، ثم تخيل أن القائل جهمي أو معتزلي يحتج بهذا الكلام على الأشعري، ولاحظ العبارة الأخيرة: «**فهو الذي كيّف الكيف**» وتخيل مسفسطًا يقول: «وهو الذي قوّمَ القائم بنفسه» أو «وهو الذي وحّدَ الواحد».لتعلم قيمة مثل هذا الكلام الذي لا يرقى حتى لمقامِ الصنعة الشعرِية المؤثرة، أو الخطابية المقنعة.

أما قوله: «**لم يرد في الشريعة أصلًا إثبات الكيف لله -تعالى-**» فهو من ضعف نظره وإمعانه في المغالطة، إذ إن أحدًا لا يخالف في إثبات الكيف بالمعنى الذي حققناه، ولا حتى الناقض، ولا يَشُكُّ عاقلٌ في أن الوحي أكد تأكيدًا تواترَ معناه على إثبات الكيفية بمعنى الحقيقة المتميزة، فإن كل آية أو حديث يذكر فيهما تَمَيُّزُ صفات الله بما لا يشركه فيه غيره - دليلٌ على أن له حقيقة متميزة، ثم متى كان القوم وقافين عند حدود الشرع فيما يُخبَرُ به عن الإلٰه؟ بل من قال إن بابَ الإخبارِ توقيفي لا تتجاوز فيه ألفاظ الوحي ما دام المعنى حقًّا ثابتًا فيه؟ وإن من المفارقة أن يعترض بمثل هذا من يضرب بظواهر النقل عرض الحائط لشبهةٍ أو شبهتين ورثها كعقليات قطعية يتأول لها وينافح عنها بضراوة، متى كانت هذه الغيرة على الشريعة وما يرد فيها أو لا يرد من وصفٍ لله؟

---

(١) القول التمام لسيف العصري (٢٩٠).

المسألة الرابعة

خطأ الناقض في نسبة نفي الكيف للأئمة والعلماء

قال الناقض: **«ولو التفتنا أيضًا إلى بعض الروايات الأخرى التي وردت عن السلف وفيها (والكيف مرفوع) أو (ولا كيف) فهذه فيها نفي الكيف صراحةً ونصًا»**[1].

قلت: إليك أخي القارئ بعض النصوص عن أئمة العلم تبطل دعوى الناقض ما دام يحتكم إليهم، ولأن غرضنا التمثيل لا الاستيعاب، اقتصرنا على التالي وإلا فالنقول كثيرة، وهي ما بين:

١ ـ إثبات الكيفية.

٢ ـ المنع من وصف الكيفية وتفسيرها.

٣ ـ التصريح بالجهل بالكيفية.

٤ ـ نقل معنى أثر مالك بلفظ (والكيف مجهول).

٥ ـ تعليق كيفية صفة فعلية لله بالمشيئة.

وكلها يفيد مطلوبنا وإليك بعضها:

قال عبد العزيز بن عبد الله الماجشون: **«إنما أُمِروا بالنظر والتفكر فيا خلق، وإنما يقال: كيفَ؟ لمن لم يكن مرة، ثم كان، أما من لا يحول ولم يزل، وليس له مثل، فإنه لا يَعلم كيف هو إلا هو»**[2].

وقال الشافعي في اعتقاده المنسوب إليه: **«وأن الله على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء وينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء»**[3].

وقال أبو عُبيد القاسم بن سلام: **«هذه الأحاديث صحاح حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم على بعض، وهي عندنا حق لا نشك فيها، ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه؟ وكيف ضحك؟ قلنا: لا يُفَسَّر هذا ولا سمعنا أحدًا يفسره»**[4].

---

(١) نقض التدمرية (٤٢).

(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (٧/ ٣١١ ـ ٣١٢) بسنده، ورواها أيضًا في كتابه «العلو للعلي الغفار» (١٤١) وصححه؛ ورواها ابن بطة بسنده في (الإبانة الكبرى) له.

(٣) العلو للذهبي (١٦٥).

(٤) كتاب الصفات للدارقطني (٦٨ ـ ٦٩)؛ ورواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُنَّة (٣/ ٥٨١) بسنده.

فلاحظ منعه من تفسير (الكيف)، ومنع تفسيره فرع ثبوت كيفية يخطئ من يفسرها.

وأما حماد بن زيد فقال: «**فسأل بشر بن السري حماد بن زيد عن حديث (ينزل ربنا) أيتحول؟ فسكت، ثم قال: هو في مكانه، يقرب من خلقه كيف شاء**»(١).

وابن المبارك حين سئل هذا السؤال نفسه أجاب: «**ينزل كيف يشاء**»(٢).

وهو إثبات لكيفية يشاء الله أن ينزل بها.

وقال أبو المظفر السمعاني: «**وأما اليد: صفة لله -تعالى- بلا كيف، وله يدان، وقد صح عن النبي أنه قال: (كلتا يديه يمين). والله أعلم بكيفية المراد**»(٣).

وقال ابن خزيمة: «**نشهد شهادة مقر بلسانه، مصدق بقلبه، مستيقن بما في هذه الأخبار من ذكر نزول الرب من غير أن نصف الكيفية؛ لأن نبينا المصطفى لم يصف لنا كيفية نزول خالقنا إلى سماء الدنيا... فنحن قائلون مصدقون بما في هذه الأخبار من ذكر النزول، غير متكلفين القول بصفته أو بصفة الكيفية، إذ النبي ﷺ لم يصف لنا كيفية النزول**»(٤).

فقوله: «**لأن نبيِّنا لم يصف لنا كيفية نزول خالقنا**» يفيد أن هذا هو سبب عدم وصفه بالكيفية؛ لأنها ما وُصِفَت لنا وما أتانا وصفها عن النبي، لا أن عدم وصفه للكيفية بسبب انتفاء أصلها.

وقال الأشعري: «**وأن الله ﷻ يقرب من عباده كيف شاء**(٥)**، كما قال:** ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [قٓ: ١٦]، **وكما قال:** ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ [النّجم: ٨ ـ ٩]»(٦).

---

(١) سير أعلام النبلاء (٩/ ٣٣٣)، ومجموع الفتاوى حيث ذكر سنده عند الخلال.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣٧٨).

(٣) تفسير القرآن للسمعاني (٢/ ٥١).

(٤) التوحيد (١/ ٢٨٩ ـ ٢٩٠).

(٥) يقول محقق كتاب الإبانة صالح العصيمي: «وفي نسخة د. فوقية: «كيف بلا كيف» فزادت: «بلا كيف» وحذفت: «كيف شاء» وهذه زيادة تحريفية، قد خلت منها جميع النسخ المخطوطة، وكذلك خلت منها الكتب التي نقل أصحابها من الإبانة، ومن ذلك: تبيين كذب المفتري لابن عساكر (١٢٨)، حيث أورد العبارة بدون زيادة «بلا كيف»، وهي النسخة التي علق عليها الكوثري، وكذلك في النسخة الثانية التي أصدرتها دار الكتاب العربي (١٦١)... ومن نعم الله أنها وردت في جميع المخطوطات وعن جميع من نقل هذا الجزء من الإبانة، بل الإمام الأشعري ذكر في المقالات «وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء» ص(٢٢٨) طبعة ريتر» الإبانة للأشعري (٢٥٠).

(٦) الإبانة للأشعري (٢٥٠).

ونقل أبو عثمان الصابوني عن أبي بكرٍ الإسماعيلي مقرًا قوله: «**ونؤمن بذلك كله، على ما جاء بلا كيف، فلو شاء -سبحانه- أن يبين لنا كيفية ذلك فعل، فانتهينا إلى ما أحكمه، وكففنا عن الذي يتشابه**»(١).

ففيه أن الإمام الإسماعيلي لا ينفي أصل الكيف، وإنما ينفي العلم بالكيفية التي لم يبينها لنا الله، وهي ثابتة لم يبيِّنها، ولو شاء لبيَّنها.

وقال ابن عبد البر المالكي: «**وقد عقلنا وأدركنا بحواسنا أن لنا أرواحًا في أبداننا ولا نعلم كيفية ذلك، وليس جهلنا بكيفية الأرواح يوجب أن ليس لنا أرواح، وكذلك ليس جهلنا بكيفيته على عرشه يوجب أنه ليس على عرشه**»(٢).

وقال السرخسي: «**والتشابه فيما يرجع إلى الوصف لا يقدح في العلم بالأصل ولا يبطل، وكذلك الوجه واليد ـ على ما نص الله -تعالى- في القرآن ـ معلوم وكيفية ذلك من المتشابه، فلا يبطل به الأصل المعلوم. والمعتزلة خذلهم الله لاشتباه الكيفية عليهم أنكروا الأصل، فكانوا معطلة بإنكارهم صفات الله -تعالى-، وأهل السُّنَّة والجماعة ـ نصرهم الله ـ أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص، وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية، فلم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله -تعالى- به الراسخين في العلم فقال** ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عِمرَان: ٧]»(٣).

وقال القرطبي في تفسيره لآية الاستواء وعند نقله مذهب السلف: «**وقد كان السلف الأول ﷺ لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله -تعالى- كما نطق كتابه وأخبرت رسله. ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة. وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته**»(٤).

وهي شهادةٌ من أشعريٍ في الأصولِ ومالكيٍ في الفروع، وفيها أن المراد بكيفية الاستواء - حقيقته وصفته، لا تعريف الناقض الذي نصبه ميزانًا ثم حاكمنا إليه.

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٩٢).
(٢) التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٣٧).
(٣) أصول السرخسي (١/ ١٧٠).
(٤) تفسير القرطبي (٧/ ٢١٩).

وقال ابن حجر العسقلاني: «**لم يخوضوا في صفات الله لعلمهم بأنه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفيته بالعقل لكون العقول لها حد تقف عنده**»[(١)].

وقال الآمدي الأشعري: «**سلمنا امتناع اتصافه بكيفية مماثلة لما في الشاهد، ولكن ما المانع من اتصافه بكيفية مخالفة لكل ما وجد في الشاهد، وذلك مما لا دليل عليه**»[(٢)].

ونذكُرُ كلامًا جامعًا نقول فيه:

١ ـ كلُ نصٍ أو حديثٍ أو أثرٍ فيه أن الله يفعل فعلًا كيف يشاء، أو كما يشاء، فهو دليلٌ على إثبات كيفية وحقيقةٍ لفعله -سبحانه-.

وإن كان للفعل الحادثِ كيفيةٌ وحقيقةٌ خاصة - فللصفات الواجبة من باب أولى.

٢ ـ وكل أثرٍ أو نصٍ لإمامٍ أو عالمٍ في عدم العلم بالكيفية أو عدم تفسيرها أو المنع من وصفها - فهو دليل على إثباتٍ أصلها، وقد تنبه لهذا ابن هبيرة فمنع من هذه الأقوال لأنه ينفي أن تكون لله ماهيةٌ أو كيفية، فقال: «**ولا يجوز أن يقال: لا تذكر ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال، فإن هذا يشير إلى أن له ماهية وكيفية، وإنما الصواب أن يقال: لا تَرِد له ماهية في مقال، ولا تخطر له كيفية، وكذلك من قال: لا يُعلم كنهه ولا يُعرف شبهه، والصواب أن يقال: لا يعلم له كنه ولا يعرف له شبه**»[(٣)].

والمراد هنا بيان دلالة هذه الأساليب والإطلاقات اللغوية على المطلوب، وأنها تفيد إثبات الكيفية، وقد أطلقها الأئمة واستعملوها.

فمثال الأول: قول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «**ينزل كيف يشاء بعلمه وقدرته، أحاط بكل شيء علما**»[(٤)].

ومثال الثاني أثر الإمام مالك وكلام القرطبي السابق[(٥)].

---

(١) فتح الباري (١٧/ ٢٩٣).

(٢) أبكار الأفكار (١/ ٥٠٦ ـ ٥٠٨). نقلًا عن الأجوبة السنية لأحمد بن محمد النجار.

(٣) الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة (٩/ ٥٩) دار العاصمة، وابن هبيرة مجانبٌ للصواب إن أراد المعنى الذي حققناه، فالكيفية بمعنى الحقيقة المميزة مما بيَّنَّا أن أحدًا من أهل السُّنَّةِ لا ينكره.

(٤) فتح الباري لابن رجب (٣/ ١١٧)، والإبانة لابن بطة (٣/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣)، وشرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة للالكائي (٣/ ٥٠٢).

(٥) فتح الباري لابن حجر (٣/ ١١٧).

- بلا كيف.
- ولا كيف.
- ولا كيفية.
- والكيف عنه مرفوع.
- والكيف غير معقول.

ولا شيء منها يفيد مطلوبهم حال تجردها، بل أقصى ما يمكن أن يقال فيها: إنها مجملة مطلقة، فكيف إذا وجِدَ ما يبطل فهم مخالفينا لها، وذلك من **وجوه**:

الوجه الأول: أننا لو فسرنا نفيهم بأنه نفي لأصل الكيف بمعنى الحقيقة، لاقتضى ذلك أن هؤلاء النفاة من السلف ينفون كنه الصفات وحقائقها، وهذا ما لا يقول به مخالفونا، فيكون مشكلًا عندهم ينبغي توجيهه كما نوجهه نحن.

الوجه الثاني: أن السلف فسروا مرادهم بهذا النفي، وأنهم إنما أرادوا به المنع من السؤال بكيف والمنع عن الخوض في الكيفية، لا أن الصفات لا كيفية لها ولا كنه، ودليل ذلك:

اللفظ الوارد عن الإمام ماللك: «**ولا يُقالُ كيف والكيف عنه مرفوع**»[1].

ومثله هذا ما روي عن إسحاق بن راهويه: «**قال لي ابن طاهر: يا أبا يعقوب هذا الذي ترويه (ينزل ربنا كل ليلة) كيف ينزل؟ قلت: أعزَّ اللهُ الأمير، لا يقال كيف، إنما ينزل بلا كيف**»[2].

فكلامهم يفسر بعضه بعضًا، فقد بين إسحاق مثلًا أن مراده من «**ينزل بلا كيف**» أنه «**لا يقال كيف**» وفي لفظة: «**لا يقال لأمر الله كيف**» وذلك منعًا لسؤال الأمير بكيف، فالمرادُ المنع من السؤال والخوض في الكيفية، لا نفي أصلها.

وقال الإمام أحمد: «**ومن السُّنَّة اللازمة التي من ترك منها خصلة لم يقلها ويؤمن بها لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره، والتصديق بالأحاديث فيه، والإيمان بها، لا يقال لم، ولا كيف، إنما هو التصديق بها والإيمان بها**»[3].

---

(١) فتح الباري (١٣/ ٤٠٧).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٩٤)، والعلو للذهبي (١٧٩).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة للالكائي (١/ ١٧٥).

وقرئ هذا الكلام على علي بن المديني[1] فأقره.

وقال الترمذي: «**هكذا قال غير واحد من الأئمة: الثوري، ومالك بن أنس، وابن عيينة، وابن المبارك أنه تروى هذه الأشياء ويؤمن بها، ولا يقال كيف**»[2].

فلا ينبغي بعد هذا أن يستمر الاستدلال الساذج ببعض كلامِ السلف الذي يوهم نفي أصل الكيف مع إهمال نصوصهم الأخرى وما بينوا به هم مرادهم من هذا النفي.

الوجه الثالث: أنهم عند نفيهم الكيف قرنوا بالصفات أمورًا لها كيفيةٌ باتفاق، وإليك بعض كلامهم:

أما الإمام أحمد، فقال حنبل: «**سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى إن الله -تبارك وتعالى- ينزل كل ليلة إلى السمآء الدنيا، وأن الله يرى، وإن الله يضع قدمه، وما أشبهه، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى ولا نرد منها شيئا**»[3].

فدليل كونه لا ينفي أصل الكيف والمعنى - ما في الأثر من جريان كلامه على رؤية المؤمنين ربهم، فهل ينفي الإمام كونها بكيفية تتعلق بالعبد أو كونها مفهومةً معلومةَ المعنى؟ فيكون مراده إذن ما ذكرناه من عدم الخوض في الكيفية وعدم الخوض في المعنى التفصيلي أو التأويلي، وأن لا يقال كما يقول المبتدعة: كيفيته كذا وكذا - فيشبه، أو معناه كذا وكذا فيفصّل أو يتأول، بل هي مفهومة ظاهرة يفهمها العربي بظاهرها دون حاجة لأدنى خوض.

وروى الدارقطني عن الوليد بن مسلم أنه قال: «**سألت الأوزاعي، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي فيها الرؤية وغير ذلك فقالوا: أمضها بلا كيف**»[4].

وقال محمد بن يحيى الذهلي: «**وأن الإيمان بهذه الأحاديث المأثورة عن رسول الله ﷺ في رؤية الرب في القيامة، والقدر، والشفاعة، وعذاب القبر،**

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة للالكائي (١/ ١٨٥). وقد ظن صاحب (القول التمام) أن هذا من كلام علي بن المديني، وإنما هو كلامُ الإمام أحمد.

(٢) سنن الترمذي (٥/ ١٠١).

(٣) ذم التأويل (٢٢).

(٤) الصفات (٤٤).

والحوض، والميزان، والدجال، والرجم، ونزول الرب -تبارك وتعالى- في كل ليلة بعد النصف أو الثلث الباقي، والحساب، والنار والجنة أنهما مخلوقتان غير فانيتين، وأنه ليس أحد إلا سيكلمه الله يوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان يترجم له، ونحوها من الأحاديث، والتصديق بها لازمٌ للعباد أن يؤمنوا بها، وإن لم تبلغه عقولهم ولم يعرفوا تفسيرها، فعليهم الإيمان بها والتسليم، بلا كيف ولا تنقير»[1].

فهنا ذكر الرؤية وعذاب القبر، والحوض، والميزان، والدجال، والرجم، والنار، والجنة، وكلها مخلوقات لها كيفية قطعًا، ويفهم المعنى المراد منها قطعًا أيضًا، فيستحيل أن يكون مراده بعدم تفسيرها وبنفيه للكيف: أنها بلا كيفية أو مفوضة المعنى.

وقال الإمام الطحاوي: «**والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية**» وليس المراد هنا نفي أصل الكيف لأن الكلامَ أصلًا عن رؤية المؤمنين ربهم، فهل رؤية المؤمنين ربهم ليس لها كيفية!

في هذا يقول الناقض وينقل عن البابرتي الحنفي في شرح كلام الطحاوي هذا: «**فإن مذهب من يحاول أن يعين حقيقة الرؤية باطلٌ أيضًا؛ لأن ذلك مما حُجِبَ عن عقل الإنسان، فلا توجد آلات ولا مقدمات العلم بذلك عندنا، وما كان كذلك، فالأصلُ: أن نتوقف فيه ولا نبادره بأفهامنا؛ لأن ذلك يكون مردُّهُ إلى الخطأ والضلال. قال البابرتي: «...لا يصح الإيمان بالرؤية إلا بترك التأويل وهمًا وفهمًا ولزوم التسليم في كيفية الرؤية...».اهـ وتأمل دقة كلامه عندما قال: إن التسليم إنما يكون في كيفية الرؤية، لا في كيفية المرئي، فلا كيف لله -تعالى-... كما سبق بيانه، أما الرؤية نفسُها فهي أمرٌ حاصلٌ فينا، ولا بدَّ أن يكون له كيفية، فنحن لا نعلم كيفيته، ولا نعلم كيفية حصوله...»**[2].

فلا أدري كيف يستدل المخالفون بمثل هذا الأثر دون أن يتعبوا أنفسهم في النظر إلى مورده، وأنه في رؤية الله، فكيف يكون مقصوده نفي كيفية الرؤية؟ وكيف تستدلون بهذا الأثر على نفي أصل الكيف؟

الوجه الرابع: أن أغلب هؤلاء الذين يستدل بهم المخالفون في نفي أصل الكيف، لهم كلامٌ صريحٌ في إثباته وأنه مجهول ولا يعلمه إلا الله وما شابه ذلك مما

---

(١) إعراب القرآن للنحاس (٥/ ٥٧).

(٢) الشرح الكبير للطحاوية (٦٧١).

سبق إيراده، فيكون هذا تناقضًا منهم لو كانوا نفاةً لأصل الكيف، بينما يتسق كلامهم لو فهمناه الفهم الصحيح الذي بيَّناه.

والعجيب أن سيفًا العصري في كتابه (القول التمام) نقلَ مثل هذه النقول واهتبلها اهتبالًا وكأنه وقع على ثمينٍ حاسمٍ في محل النزاع، مع أننا بينَّا لك أنها على ضد مقصوده، والمراد منها مذكورٌ في الأثر نفسه أحيانًا، ثم طفقَ ينقل عن المتأخرين مع أن كلامه في إثبات هذا المذهب للسلف، وهذه حقيقةُ كتابه، يبدأ بكلامٍ يسيء فهمه للسلف، ثم ينطلق في النقل عن الخلف، وحين انقطع ولم يجد ما يؤيد مقالة نفي أصل الكيف عند السلف، ووجد نفسه أمام أدلة إثباتهم الجهل بالكيفية لا نفي أصلها، بين أن الكيفية المثبتة في كلامهم هي الصفة والكنه، فهلّا فهم عن مخالفيه واختصر على نفسه الطريق وعلم أنهم إنما يريدون هذا المعنى لا غير.

الكلام في أثر الإمام مالك:

سننظر هاهنا في خصوص أثر الإمام مالك كمثالٍ وتطبيقٍ واضحٍ لانحراف المخالفين في فهم كلام السلف، ولا بد من التقديم بأن ما نعتقده لم يقف على أثر الإمام مالك وحده، وإنما هو فهم أئمة الإسلام وسلفنا الصالح لصفةِ الاستواء ونصوص الصفات، ولا يعني هذا أيضًا أننا لم نفهم النصوص حتى تكلم فيها هؤلاء الأكابر، فالوحي ظاهرٌ في المعنى الذي نعتقده بالإجماع، وإنما الخلاف بين الطوائف في كون هذا الظاهر مؤولًا أم لا، متضمنًا النقائص الخاصة بالمخلوق أم لا، فكان فهم السلف رافعًا للتأويل، وأيضًا لا تظن أنه لولا فهم السلف ما رُفِعَ التأويل، وإنما هو مَرفوعٌ أصالةً بعدم القرينة، وبتعدد السياقات التي تدل على معنى واحد يصعب تأويله في الكل مجتمعًا لو فرضنا جواز ذلك في الفرد منها، وغير ذلك من المعضدات المانعة من التأويل في النصوص نفسها دون حاجة لخارجي.

أما أثر الإمام مالك، فهو أشهر من نارٍ على علم، وله ألفاظٌ مختلفةٌ تدور كلها حولَ معنى واحد، وهي:

- «**الكيف غير معلوم، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة**».

- «﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **كما وصف نفسه، ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع**».

ـ **«الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»**.

ـ **«الاستواء منه معلوم، والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب»**.

ـ **«استواؤه معقول، وكيفيته مجهولة، وسؤالك عن هذا بدعة»**[1].

فلاحظ أنها كلها تدل على التالي:

١ ـ أن الاستواء الذي يتكلم عنه الإمام مالك هو استواءُ الله -سبحانه-، وهو ما سُئِلَ عنه، وليس يتكلم عن الاستواء عمومًا وأنه معلومٌ وروده في القرآن، أو معلومةٌ معانيه في اللغة، بل يتكلم عن الاستواء الذي سئل عنه، بدليل قوله: **«الاستواء منه [أي: من الباري] معلوم»**.

وقوله: «﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] كما وصف نفسه».

وقوله: «**استواؤه [أي: الباري]**».

فهو يتكلم عن استواء الله تحديدًا، لا عن الاستواء مطلقًا وأن معانيه معلومة في اللغة أو أنها لفظةٌ واردةٌ في الوحي، بل يتكلم عن الاستواء كصفة مضافةٍ إلى الباري.

٢ ـ أن استواء الله «**غير مجهول**» و«**معلوم**» و«**معقول**» فليسَ طلسمًا أو كلامًا أعجميًّا أو مبهمًا يُجهلُ ولا يُعلَمُ ولا يُعقل.

٣ ـ أن كيف هذا الاستواء «**غير معلوم**» و«**مجهول**» و«**غير معقول**» وهو «**مرفوع**» بمعنى: «**لا يقال كيف**»، وليس في ذلك نفي أصل الكيف والحقيقة والكنه عن الاستواء، بل نفي العلم بالكيفية، ومنع السؤال عنها.

٤ ـ إيجاب الإيمان بذلك، وإيجابه الإيمان بذلك سببه ظاهر، إذ هو أمرٌ غيبي، يؤمن به ولا تُعلَمُ أو تُعقَلُ كيفيته، فيبعد أن يأمر سائله بهذا وهو يريد: الإيمان بأن لفظ الاستواء واردٌ في القرآن! فسائله يعرف هذا، وإنما سأله عن تفصيلٍ وهو الكيف، فأوجب عليه الإيمان به، فيكون الإيمان فرعَ ثبوت المعنى والحقيقة، وأنه ثبوتٌ كثبوتِ سائر الغيبيات التي يجب الإيمان بها.

---

(١) تنظر هذه الآثار ونقاشها في كتاب «براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة» للدكتور عبد العزيز الحميدي (٢٨٠).

٥ ـ أنه جعل السؤال عن الكيف بدعة، بعد أن علل ذلك بأنه سؤالٌ عن غير معلوم، ولو كان يريد أن أصل الكيف منفيٌّ لما كان السؤال عنه بدعة؛ لأن نفيه حينئذٍ معلوم، فيُنفى للسائل وتنتهي المسألة، ولكن لأن الكيف مجهولٌ لا منفي، ولأنه لا يُعلَمُ ولا يكنههُ عقل، كان السؤالُ عنه بدعةً وخوضًا في غيب، كالسؤال عن كيفية أي شيء غيبي آخر معلومِ المعنى مجهولِ الكيفية.

هذا باختصارٍ ما يفهم من أثر الإمام مالك كما هو وكما جاء، دون تقييدٍ ولا إضافةٍ ولا تحكم، بل هو ظاهر كلامه اللغوي الصريح الواضح، فلا أحد يأخذ بظاهره سوانا، أما غيرنا فلا يقف عليه كما هو، بل لا بد له من أن يقدِّرَ ويضيف ويقيد.

فقوله: **«الاستواء منه معلوم»**.

يأتي من يقدر فيه ويقول: **«أي معلومٌ ذكره في القرآن»**.

والإمام مالك ما قال هذا، ولا نطق به، ولا يفهم من ظاهر كلامه وسياقه وموقفِ سؤاله.

وربما يأتي آخر فيقدر ويقول: **«أي معلومة معانيه في اللغة»**.

وهذا أيضًا لم ينطق به الإمام، ولا هو ظاهر كلامه.

فقد قال لك: **«الاستواء منه معلوم»** وهو يتكلم عن استواء الله، لا عن استواءٍ معلقٍ في الهواء أو في اللغة! فسائله إنما سأل عن كيفية استواء الله، وأجابه عن هذا الذي سأل عنه: أنه معلوم، ومعقولٌ، وغيرُ مجهول، ولم يقيده ويضف إليه بأنه: معلومٌ (ذكره في الوحي) أو معلومةٌ (معانيه اللغوية).

ثم أكمل ما يؤكد هذا قائلًا: **«والكيف غير معقول»**؛ أي: مجهول؛ أي: هذا الاستواء الذي سألتني عن كيفه مجهول، فبطلت كل التقديرات المتكلفة السابقة.

والتصريح بجهل الكيف فرع ثبوت ما له كيفٌ يُجهَل، وفرعُ العِلمِ بالمعنى كما سيأتي.

ثم قال: **«والسؤال عنه بدعة»**.

السؤال عن ماذا؟

عن الكيف.

لماذا؟

لأنه سؤالٌ عن مجهول لا يعرفه مخلوق.

فالخلاصة: كل مخالفينا يقيدون كلام الإمام مالك ويقدرون له محذوفاتٍ غير منطوقة ويعالجونه ليناسب مرادهم، ولا أحد يأخذ به كما هو على ظاهره سوانا، ومتى أوَّلتَ كلامَ رجلٍ أو قدَّرتَ له ما يصححه مما ليس صريحًا في ظاهره - فقد انقطعت صلتك بهذا الرجل! ولم يعد من حقك أن تنسب قولك إليه أو تسند مقالةً لك إلى كلامه، أو تزعم بأنه قائلٌ بهذا الذي لم تفهمه إلا بهذه التقديرات والإضافات.

وقد ناقش الناقض هذا الأثر، وحاول جرَّهُ إلى صفه، فإنه بدأ نقاش الأثر بتحليل حقيقة السؤال ومراد السائل فقال: «**فيجب علينا نحن أن نفهم حقيقة هذا السؤال ـ كيف استوى ـ، وعلى ماذا توجه طلب الاستفهام من الرجل للإمام**».

ثم ناقش مفهوم السؤال بكيف وقد أوردناه سابقًا إلا أن المهم هو ادعاؤه الأخير حين قال «**ومعلوم أنه ما كان ليمكن له أن يسأل هذا السؤال عن الكيف إلا لأنه يثبت له الكيف المشتمل على صفات الإمكان والتحول والتغير**[1]»[2].

ثم إن الناقض فسر الكيف بأنه: «**الهيئة القارة التي لها وضع معين لغيرها أو لأجزاء ذاتها**».

وحمل عليها لفظة الكيف في الأثر.

وبعد أن فسر الكيف، بَيَّنَ ما قام في ذهن السائل حين سأل الإمام عن كيفية الاستواء، وأنه قام في ذهنه: إثبات الاستواء، وإثبات أن له كيفية، وإثبات أنه قابل لكيفيات ممكنة أخرى.

ثم ناقش مفهوم الابتداع، وأنه: «**اختراع أمر غير ثابت، فهو إثبات ما لم يكن ثابتًا**».

ويريد أن يتوصل بذلك إلى أن وصف الإمام مالك فعلَ السائلِ بالبدعة لا يتماشى مع اعتقاد أن أصل الكيف ثابت، ولا يتماشى إلا مع كون السائل أثبت شيئًا لم يثبت في الشريعة، كما أن إثبات ركعةٍ خامسةٍ بدعة، بينما السؤال عن كيفية الصلاة لا يصح تسميته بدعة لأن كيفيتها ثبتت في الشريعة، فلأن كيفيتها ثابتة لم يجز وصف السؤال عنها بالبدعة، فكان وصف الإمام مالك السؤالَ عن كيفية

---

(١) قوله: «المشتمل على صفات الإمكان والتحول والتغير» هذا من كيس الناقض، وقد بينا أن إثبات الكيف مقالةٌ لازمة للجميع، وضدها العدم.

(٢) نقض التدمرية (٤٠).

الاستواء بالبدعة سببه أن الكيفَ غير ثابت أصلًا، قال في ذلك: «**وهٰهنا يقع ابن تيمية في إشكالية كبيرة، وهي كيف يصح وصف السائل بالابتداع وهو فعلًا لم يبتدع وصفًا لم يكن ثابتًا لله في زعم ابن تيمية؟ بل غاية الأمر إنما هو سؤال عنه، ومجرد السؤال كما بيَّنا لا يصح كونه بدعة بل يُجاب عليه... وليس السؤال عما لا يعلمه البشر إذا كان أصله ثابتًا بدعة، فقد بينا ذلك في الروح ولا يستلزم البدعة**»[1].

وذكر بعدها بعضًا من المسائل مثل «**لم يرد في الشريعة أصلًا إثبات الكيف لله -تعالى-**».

ويريد تفسيره هو للكيف، وعليه «**لم يجز في الشرع كون الله -تعالى- يصح أن يتصف بهيئة من عدة هيئات ممكنة في حقه**»[2].

وهاهنا مزاعم:

الأول: أن الكيف المذكور في الأثر هو ما اصطلح عليه في علم المقولات[3].

الثاني: أن هذا الاصطلاح للكيف هو ما فهمه الإمام العربي مالك قطعًا، مع أنه لم يدرس المقولات ولا خاض في الفلسفة، ولم يدخل عليه ما دخل على الناقض.

الثالث: قضية كلية وهي أن: كل من سأل عن الكيف - فإنه يثبت للمسئول عنه كيفية ممكنة بالإمكان الخاص، وقابلية الاتصاف بأكثر من كيفية ممكنة، وبالتالي قابلية التحول والتغير[4]، ولا يجوّز الناقض أو حتى يخطر بذهنه ولو من باب العدل في نقد مقالة خصمه أن السائل عن الكيف قد يكون مثبتًا لكيفيةٍ بمعنى الحقيقة والكنه لا بالاصطلاح الذي ذكره.

وإن الناقض مطالبٌ بإثبات مزاعمه وتكهناته السابقة ولا شك كخطوةٍ أولية[5]، ثم هو مطالب بإثبات أن مثل هذه المعاني التي استنبطها من السؤال؛ كانت معروفة

---

(١) نقض التدمرية (٤٣).

(٢) مع أن أحدًا لم يدعِ أن هذا جائز أو أنه لازم للكيف أو مضمن فيه، فنوافقه أن هذا لا يجوز ولكن ما دخل هذا بالكيف الثابت شرعًا وعقلًا والذي به ينبغي أن يفسر الأثر؟

(٣) بل حتى في هذه أخطأ، ولكن نتجاوز، وقد نوقش فهمه للكيف فيما سبق.

(٤) ناقشت ذلك عند نقاش دليل التخصيص الآتي.

(٥) وقد نقضنا جزءًا مهمًا من حجته هنا عند نقاش إثبات الكيف.

في عصر الإمام مالك بحيث يفهم الإمام من السؤال ما فهمه، ويفسر الكيف بما فسره، ثم يبين تضمن مفهوم السؤال ما ضمنه إياه من الإمكان والتغير، ولم نجد منه شيئًا من ذلك، وإنما أمسك أثر الإمام مالك وطفق يقرمط ويلوي لسانه به ليحدوه إلى مرامه.

ويكفي في بيان بطلان ما ذكره الناقض في تحليله للسؤال أن أحدًا لم يسبقه إليه ممن فسر أثر الإمام مالك حتى من أصحابه، فإن غاية أمرهم أن يتناولوا جواب الإمام بالتفسير، ولم يتناولوا السؤال بما ذكره، وليس هذا من التجديد الذي يُفخَرُ به كما يَظهَر.

فاتكاؤه على أن السؤال عن الكيفية لا يصح وصفه بالبدعة إلا في حال كانت الكيفية أصلًا غير ثابتة، وقوله إن هذه «**إشكالية كبيرة**» من أعجب ما يكون، ويدل على ضعف تصوره لمفهوم البدعة وفقه السلف، فليست البدعة خاصةً بالاعتقادات وإثبات عقيدةٍ غيبيةٍ لم يثبتها الوحي، بل توصف الأفعال بالبدعة كذلك، وما ظننت عاقلًا شدا شيئًا من العلم بمفهومِ البدعة وتعامل السلف معها ينكر هذا، والفهم الصحيح لكلام الإمام مالك: «أن الرجل لما سأل عما علم واستقر عند الجميع كونه خوضًا فيما لا يجوز الخوض فيه، ولا يمكن التوصل إليه، كان سؤاله بدعةً وخروجًا عن سبيل المؤمنين، ومثله ما وقع في عهد أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه في قصة صبيغ بن عسل رحمه الله وقد عد أهل العلم ما فعله ابتداعًا، حيث كان يسأل عن المتشابهات ويعارض بعضها ببعض بطريقة متعنتة، فكان ما كان من عمر رضي الله عنه معه»(1).

فهل فعل صبيغ شيئًا سوى أنه سأل في المتشابهات فكان بذلك مبتدعًا مستوجبًا للعقوبة؟

واستشهد بحادثته جرير بن عبد الله رضي الله عنه حين ذَكَرَ حديث الرؤية فقال له رجل في مجلسه: يا أبا خالد ما معنى هذا الحديث؟ فغضب وحرد وقال: «**ما أشبهك بصبيغ وأحوجك إلى مثل ما فعل به، ويلك، ومن يدري كيف هذا، ومن يجوز له أن يجاوز هذا القول الذي جاء به الحديث، أو يتكلم فيه بشيء من تلقاء نفسه إلا من سفه نفسه واستخف بدينه؟ إذا سمعتم الحديث عن رسول الله ﷺ، فاتبعوه، ولا**

(1) يُنظَرُ في موضوعٍ للأخ عادل باشا هاشم على منتدى أهل الحديث، فقد كان فيه الأسبق إلى بيان عوار نقض التدمرية.

تبتدعوا فيه فإنكم إن اتبعتموه، ولم تماروا فيه سلمتم، وإن لم تفعلوا هلكتم»[1].

وكلامنا هو ما فهمه عبد الجليل الربعي تلميذُ الباقلاني حين قال: «**وأما إخراجه للسائل، فلإنه** رَحِمَهُ اللهُ **فهم عنه أنه متخلف غير فاهم لما سمعه من غامض الكلام في هذا، أو فهم عنه أنه مبتدعٌ سأل تغابيًا، ولو فهم عنه أنه سأل مستفيدًا مسترشدًا أو فهم ما سمعه من الجواب لأجابه ولشرح له ولم يأمر بإخراجه»**[2].

وكذلك القرافي المالكي حين قال: «**وقوله: (والسؤال عنه بدعة) معناه: لم تَجرِ العادة في سيرة السلف بالسؤال عن هذه الأمور المثيرة للأهواء الفاسدة، فهو بدعة. ورأيت لأبي حنيفة** رَضِيَ اللهُ عَنْهُ **جوابًا لكلامٍ كتب به إليه مالك: إنك تتحدث في أصول الدين وإن السلف لم يكونوا يتحدثونَ فيه. فأجاب بأن السلف** رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ **لم تكن البدع ظهرت في زمانهم، فكان تحريك الجواب عنها داعيةً لإظهاره... وفي زماننا ظهرت البدع فلو سكتنا كنا مقرين للبدع، فافترق الحال. وهذا جوابٌ سديد، يدل على أن البدع ظهرت ببلاده بالعراق، ومالك لم يظهر ذلك ببلده فلذلك أنكر، فهذا وجه الجمع بين كلام الإمامين»**[3].

ويكفي في بطلان تقعرات الناقض اللغوية أن الإمام مالكًا أفصح وأدرى من الناقض بكلامه، وقد قال: السؤال عنه بدعه، ولم يقل: إثبات الكيف بدعة.

ولنمثل لذلك بشيءٍ غيبي وهو الصراط، فالصراط كيفيةٌ لا ينكرها الناقض؛ لأنه وإن أنكر الكيفية في الواجب فإنه يثبتها ضرورةً في المخلوق القائم بنفسه الممتد المحسوس المركب كالصراط، فلو سألني سائلٌ:

كيف جعل اللهُ الصراطَ أدق من الشعرة وأحد من السيف؟ وكيف يمشي عليه من بدنه يُقطع بالسيف ويَقطَعُ الشعرة؟

فهل سؤاله عن كيفية ذلك بدعة أم سائغ شرعًا؟

فلو أجبتُ السائل وقلت له: إن سؤالك هذا بدعة، فإن الصحابة ما سألوا عن مثل هذا وإنما تناولوه بالتسليم والإذعان، فلا تسل عنه مرة أخرى، ويكفيك أنه جائز عقلًا والله على كل شيء قدير.

أيصح أن يخطئني في جوابي أحد؟ وهل جانبت الصواب فيما قلت؟

---

(١) عقيدة السلف للصابوني رقم (٨٢).

(٢) التسديد في شرح التمهيد ـ مخطوط ـ (٧٤أ).

(٣) الذخيرة (١٣/ ٢٤٣).

قد يتمحل الناقض في تخطيئي بلا شك، ويلبس لباس المدافع عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحرية التعبير عن الرأي وما إلى ذلك، ولكن هل جوابي خاطئ على الأقل لغويًّا في هذا المورد؟

وهذا ما يبطِلُ فِهمَهُ الغريب لتبديع مالك، نعم له أن يتعالم ويخالف الإمام في جوابه، ولكن لا يقبل منه أن يتأول كلام الإمام ليصرف فيه نعت البدعة الذي أطلقه الإمام إلى إثبات الكيف لا السؤال، فكلامه صريح في أن السؤال هو البدعة، ولم ينطق بحرف في نفي الكيف أو كون إثباته بدعة.

وبالنسبة للمثال، وكي لا يتذاكى متذاك، فإننا لا نمثل كيفية الصراط بكيفية الله، فإن كيفية الصراط مما يمكن أن يعرف، وكيفية الصراط ممكنة لأن الصراط مخلوق، ويجوز أن يكون بكيفية أخرى، وتنال كيفيته كل ما ينال الممكنات المحدثات، ولكن الغرض من المثال أمر واحد وهو:

إمكان الجمع بين (نَعتِ السؤال عن الكيفية بالبدعة) و(ثبوت الكيفية).

فليسا متضادين كما زعم الناقض.

وقد اتكأ الناقض على سؤال الصحابة عن الروح، وإنزال الباري ما فيه جوابهم، دون أن يصف سؤالهم بالبدعة.

وليس فيه أي متكأ؛ لأن ذلك الزمانَ زمانُ تَنَزُّلِ الوحي، والنبي مصدر معرفةٍ يجوز في زمن بعثته من الأسئلة ما لا يجوز بعده -عليه الصلاة والسلام-، لا سيما إن لم يرد تحريم مسبق، والبدعة حقيقتها مضاهاة الوحي فيما هو من وظائفه، ومن وظيفة الوحي بيان الغيبيات، فسؤال النبي عن الروح زمن تنزل القرآن ليس كسؤال غير النبي عنها بعد انقطاعِ الوحي، ولو سأل شخصٌ الإمام مالكًا: كيف هي الروح؟ لأجابه بالجواب المأثور نفسه: الروح معلومةٌ والكيف مجهول، والسؤال عنها بدعة، ولتلا عليه الآية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن الروح مخلوقة، يتصور الإنسان إمكان معرفتها بالقياس إلى المخلوقات، فقط لو أخبرنا أو ألهمنا العلم بكيفيتها، بينما الأمر مختلف تمامًا في حقيقة استواء الله -سبحانه-، مما لا يمكن أصلًا أن يعرفه المخلوق ولا يستقيمُ له عقلًا أن يسأل عنه مخلوقًا مثله، فالفرق بين الأمرين شاسع إذن.

ثم قال الناقض: «**ومن هنا جاء الجواب بحسب الرواية التي اختارها ابن تيمية (الاستواء معلوم)؛ أي: معلوم ذكره في القرآن، وقال (والكيف مجهول) فنفس**

الكيف نجهل نسبته إلى الله -تعالى-، وما لم يثبت لنا نسبته إليه فإننا ننفيه عنه ولا نثبته له، ولا نسأل عنه»[1].

فها هو مِشرَطُ التأويل المنتَظَر يُعمِلُهُ في كلام الأئمة بعد أن أباحه في النصوص الشرعية، فالإمام يقول بجلاءٍ: الاستواء معلوم، الاستواء غير مجهول، الاستواء نعلمه، لسنا نجهل الاستواء، فمن أين جاء الناقض بقيد (معلوم ذكره في القرآن)؟ وأي فائدةٍ في إرادةِ هذا والسائل يعلم أنه (مذكور في القرآن)؟ فهو لم يكن ليسأله عن ذلك أصلًا لو لم يكن يعلم هذه الجزئية العظيمة! بل في الأثر نفس أن السائل قال: «﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **كيف استوى؟**» فقرأ الآية أولًا ثم سأله.

ثم أليس من الأولى أن يقول الإمام: «الاستواء مذكور» لو كانت دعوى الناقض صحيحة؟

كذلك الأمر في الرواية الثانية التي يقول فيها: «الاستواء غير مجهول»؛ أي: ليس الاستواء أمرًا مجهولًا لا نعلمه، فتخيل ركاكة الكلام وبعد المعنى لو أراد: «الاستواء غير مجهول ذكره في القرآن» أيفهم هذا من سياق الكلام عند أهل الإنصاف؟ أم الأقرب الأظهر أن الاستواء معلوم وليس أمرًا خفيًّا مجهولًا لا ندري ما معناه ولا نعلم سوى حروفه المصفوفة! فهنا الاستواء معلومٌ بلا ريب، وكونه معلومًا يعني أنه مفهومٌ بلغة العرب، ليس حروفًا مرقومةً في المصحَفِ تنتظر مترجمًا وتَقبَلُ الدلالةَ على أي شيء.

أما تأويله الجوابَ عن الكيف في قول الإمام: «**الكيفُ مَجهول**» فلم يخرج فيه عن خطئه في تأويل الشق الأول.

فحين يقول الإمام ما سَبَق، يفهم كل عربيٍ عاقلٍ أنه يجهل الكيف، ولا يعلمه ويَعقِلُه، لا أنه ينفيه! وقد ذكرنا كلامًا للعلماء في مبحث الكيف يتعلق بدلالة نفي العلم بالكيف على ثبوت أصله لا سيما عن ابن هبيرة، فإن سألت رجلًا عن شخص فقال لك: الشخص هذا مجهول، هل يعني هذا أنه يحكم بعدمه وينفي وجوده؟ ما أكثر رواة الحديث الذين يَجحَدُ الناقضُ وجودهم إذن! وعلى هذا استمر خطؤه حين قال: «**أما قوله (والإيمان به واجب) فهو غير راجع إلى الكيف قطعًا، كيف يرجع**

(١) نقض التدمرية (٤٢).

إلى الكيف وهو مجهول؟ أي: غير معلوم ولا ثابت»(1).

لاحظ التلاعب اللغوي بالألفاظ، والذي لا ينطلي إلا على من اغتروا بمثل هذا الكلام، فمن من العقلاء قال إن المجهول غير ثابت؟ ألست تثبت من الغيبيات أمورًا كثيرةً تجهل حقائقها ولكنك تؤمن بها؟ ألن ترى الله يوم القيامة؟ أتعلم كيف ستراه أم تجهل ذلك؟ أفإن جهلته نفيته؟ فهل يسأل النبي ربه بمنفي حين يقول -عليه الصلاة والسلام-: «**اللّهم إني أسألك بكلّ اسم هو لك سمّيت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علّمته أحدًا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك**»، فهل الجهل بما استأثر الله به في علم الغيب عنده يلزم منه نفي ثبوتِ هذه الأسماء المجهولة لنا؟ ومنع الإيمان بها؟

وحتى على الرواية الثانية التي يفرح بها من يتابعون الناقض في تأويله وهي: «**الكيف غير معقول**» فقد فسرها الناقض قائلًا: «**ولو ضممنا إليها الروايات الأخرى التي لم يذكرها ابن تيمة وفيها (الكيف غير معقول)؛ أي: غير معقول نسبته ولا ثبوته لله -تعالى-، لاتفق مع التفسير الذي نقوله نحن**»(2).

فمن أين جاءَ بقيد «**نسبته وثبوته**»، الناقضُ يقحم في الكلام ما يَشاءُ من كيسه، ثم يستدل بالكلام الذي أضاف إليه وحرفه بأنه قولُ الإمام!

ولو جاءه مُجَسمٌ واستدل بأثر الإمام مالك بأسلوبه هذا نفسه لأفحمه، وذلك بأن يفسره بأن المراد من «الاستواء معلوم»؛ أي: نعلم حقيقته التي نرى مثلها في المخلوقات، «والكيف مجهول»؛ أي: نجهل كيف اتصف الباري بحقيقة الاستواء هذه دون غيرها، «والسؤال عنه بدعة»؛ أي: السؤال عن سبب تعيين هذه الكيفية المماثلة لما في المخلوق بدعة!

فليتناطحا حينئذٍ ونحن ننظُرُ إليهما من عُلُوٍّ آمنين سالمين من التأويل والقرمطة.

فبما سبق نفهم كلام الإمام العربي، أما التأويل ولي الألفاظ فيحسنه كل أحد، وليس كلام الإمام نصًا شرعيًا ليعمل فيه المشرط التأويلي كي لا يخالف مقتضيات العقل، بل كلام الناس يؤخذ على ظاهره، وإن خالف كلام غيرِ المَعصومِ مُقتَضَياتِ العقل = خُطّئ لا تُعُسِّفَ في تأويله، وقد ذكرنا ذلك في تقريراتنا في أول الكتاب.

---

(1) نقض التدمرية (٤٢).

(2) نقض التدمرية (٤٢).

وتأويل الناقض هنا ـ على ما فيه ـ أفضلُ بكثيرٍ صراحةً من تأويل القائل: «**وهذا كقول القائل: الشريك لله غير معقول، فهذا حكم عقلي باستحالة وجود شريك لله -تعالى- في ربوبيته أو ألوهيته**».

ولم يمهلنا قبلَ أن يزيد ضغثًا على إبالة في الحاشيةِ قائلًا: «**أحكام العقل ثلاثة وهي: الوجوب والجواز والاستحالة**»(١).

وكأن الإمام متكلم أو فيلسوف يطلق حكمًا عقليًا من الأحكام الثلاثة على الاستواء!

وقد قصّر صاحب هذا التأويل فلم يبين لنا هل مراد الإمام بالإمكانِ الإمكانَ العامَ أم الخاص!

فالعقل في هذه الرواية بمعنى العلم، وهذا ليس تأويلًا ولا خروجًا عن الظاهر بل هذا هو التفسير اللغوي المباشر، فقوله (غير معقول) كقوله (غير معلوم).

قال الخليل الفراهيدي: «**العَقْل: نقيض الجَهْل**»(٢).

وقال الفيروز آبادي: «**العَقْلُ: العِلْمُ، أو بِصفاتِ الأَشْياءِ من حُسْنِها وقُبْحِها، وكَمَالِها ونُقْصانِها...**»(٣).

وقال الله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الحُجرَات: ٤].

قال ابن سيده: «**وعَقَلَ الشيءَ يَعْقِله عَقْلا: فَهِمَه**»(٤).

وبالتالي حتى رواية «**والكيف غير معقول**» لا تفيد أكثر من نفي العلم بالكيفية، ونفي العلم بالكيفية لا يفيد في نفي وجودها، بل إنك لا تنفي علمك بالشيء حين تسأل عنه إلا بعد أن تثبت وجوده، ولا يفيد كما مر تقييد الكلام بـ«**مجهول نسبته وثبوته**» لكونه خلاف ظاهر كلام الإمام، ولما فيه من ركاكة وبعد يظهران فيما لو قلت: فلان مجهول، وأنت تريد: فلان غير موجود ولا ثابت!

ولنتخيل أن المسئول هو الناقض، وأن رجلًا سأله: كيف استوى؟

---

(١) القول التمام ـ سيف العصري (٢٨٩).

(٢) كتاب العين للخليل الفراهيدي (١/ ١٥٩).

(٣) القاموس المحيط للفيروزآبادي (١٠٣٤).

(٤) المحكم والمُحيط الأعظم (١/ ٢٠٥).

والناقض هاهنا يثبت ورود اللفظ في النصوص ولكنه يفوض المعنى ولا يثبت الكيف.

إذن سيكون أفضل جوابٍ معبر عما في نفس الناقض أن يقول: الاستواء مجهول، ولا كيف لتسألني عنه، وإثبات الكيف بل إثبات المعنى بدعة، وهذا هو أفضل تعبير عن معتقد الناقض، فانظر إلى الاختلاف الواضح بين هذا التعبير الواضح وبين تعبير الإمام مالك، وتفكر، هل يصح فهم المعنى نفسه من الجوابين؟

وليت شعري أي بلاغةٍ وأي كلامٍ شريفٍ هذا الذي يستدل به أهل السُّنَّة كابرًا عن كابر من عصر الإمام مالك إلى يومنا، وهو بهذا الإشكال المحيج إلى كل تلك التقييدات والتأويلات الموجهة والمصححة لمفهوم ظاهره.

فهم السلف والعلماء لأثر الإمام مالك:

لا بد في هذا المقام من استحضارِ موقِفِ الأئمة والعلماء من كلمة مالكٍ هذه، وإكبارهم إياها لكونها على درجةٍ عاليةٍ من البيانِ والإيجاز والتقنينِ لإجابةِ كل سؤال من هذا القبيل.

وإنك تجد أن هذا الفهم الواضح الذي بيَّناه لكلام الإمام مالك قد جرى قاعدةً عند الأئمة في باقي الصفات والأفعال الإلٰهية، ومنه ما نقله الخطيب البغدادي بسنده عن أحمد بن عثمان: «**حضرت عند أبي جعفر الترمذي فسأله سائل عن حديث النبي ﷺ: «إنَّ الله -تعالى- ينزل إلى سماء الدنيا...» فالنزول كيف يكون؟ يبقى فوقه علوّ؟!، فقال أبو جعفر الترمذي: «النزول معقول، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة**»[1].

فلاحظ كيف استعمل قالِبَ كلامِ الإمام مالك، ولكن استعمله هذه المرة مع صفة النزول، وجعل الكيف مجهولًا لَا معدومًا، وبهذا يكون فهم من كلام الإمام مالك أن نفي الكيف هو نفي علم لا نفي وجود.

وعلّق الذهبيُّ على هذا الأثر بقوله: «**صدق فقيهُ بغداد وعالمُها في زمانه؛ إذ السؤال عن النزول ما هو؟ عيٌّ؛ لأنَّه إنما يكون السؤال عن كلمة غريبة في اللغة، وإلّا فالنزول والكلام والسمع والبصر والعلم والاستواء عباراتٌ جليّةٌ واضحةٌ للسامع، فإذا اتّصف بها من ليس كمثله شيء، فالصفة تابعةٌ للموصوف، وكيفية ذلك مجهولة**

---

(١) تاريخ بغداد (٢/ ٢٣٣).

عند البشر، وكان هذا الترمذي من بحور العلم ومن العباد الورعين. مات سنة خمس وتسعين ومائتين»[1].

ولا بد من التذكير بتقريرنا الذي افتتحنا به الكتاب، فإنه ليس من حقِّ أحدٍ أن يُقَوّلَ الأئمةَ ما يشاء، ويُقَيِّدَ كلامهم بما يريد، بل لا بد من ضابطٍ يضبط ذلك، ولا ضابط هنالك إلا أن يكون الإمامُ مالك صَرَحَ في نصوصٍ أخرى بأن الكيف غير موجود أو ثابت، وما شابه ذلك، ودون إثبات هذا الاحتمال خرطُ القتاد، ولو سمحنا للناقض وغيره أن يذكروا قيودًا ويخصصوا عموماتٍ ويقيدوا مطلقاتٍ هكذا على هواهم ليحرفوا كلام من شاءوا كما شاءوا نصرَةً لمذهبهم - لما أمكننا نسبةُ قولٍ لأحد، فكل الأقوال قابلةٌ للتعديل كي توافق هواهم، وكما قلنا سابقًا؛ ما هذا المسلك إلا نتاج استباحة النصوص الشرعية بالتأويل، فاستباحة ما هو دونها أهون.

وإنني الآن أورد كلام من هم أجدَرُ مِنّا وأقدر على إعطاء حكم صحيح وفهمٍ سليمٍ لكلام الإمام مالك، وأنقل اختيارَ بعضهم لفظة «**والكيف مجهول**» الدالةَ على مطلوبنا:

قال أبو عثمان الصابوني الشافعي في وصيته: «**قال إمام المسلمين في عصره أبو عبد الله مالك بن أنس رضي الله عنه في جواب من سأله عن كيفية الاستواء: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة وأظنك زنديقا أخرجوه من المسجد»**[2].

وقال أبو القاسم إسماعيل الأصبهاني الشافعي قال: «**قال أهل السُّنَّة: الإيمان بقوله -تعالى-: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] واجب، والخوض فيه بالتأويل بدعة... ومدح الراسخين في العلم بأنهم يؤمنون بمثل هذه الآيات، ولا يخوضون في علم كيفيتها، ولهذا قال مالك بن أنس رحمه الله عليه حين سُئل عن قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»**[3].

وقال أبو طالب مكي القيسي: «**كذلك صفاته ليست كصفات المخلوقين. فالاستواء معلوم، والكيف لا نعلمه، فعلينا التسليم لذلك»**[4].

---

(١) مختصر العلوّ (٢٣١).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٤/ ٢٨٧).

(٣) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٥٧).

(٤) الهداية إلى بلوغ النهاية (٨/ ٥٢٤٣).

وهو بلا شك تعبيرٌ خاصٌ بمكي بن أبي طالب عن أثر الإمام مالك بما فهمه منه، وإن لم ينسبه إليه أو يذكر النقل عنه في هذا الموضع.

وقال أبو عمرو الداني: «**ومن قولهم: أنه -سبحانه- فوق سماواته، مستوٍ على عرشه، ومستول على جميع خلقه، وبائن منهم بذاته، غير بائن بعلمه، بل علمه محيط بهم، يعلم سرهم وجهرهم، ويعلم ما يكسبون، على ما ورد به خبره الصادق، وكتابه الناطق، فقال -تعالى-:** ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، **واستواؤه** ﷻ: **علوه بغير كيفية، ولا تحديد، ولا مجاورة ولا مماسة.**

قال مالك رحمه الله **للذي سأله عن كيفية الاستواء: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة**»[1].

فاستدل بأثر الإمام مالك في إثبات علو الله وفوقيته على سماواته وبينونته من خلقه بذاته! أي أن الأثر يفيدُ العِلمَ بهذا، فيكون قولُ الإمام مالك: «الاستواء معلوم» أي معلومٌ معناه، وهو علو الله وفوقيته وبينونته بذاته وهو المعنى الذي دلل الداني عليه بأثر الإمام مالك، فلو كان مراده: معلومٌ وروده في القرآن، أو معلومةٌ معانيه العربية، لما كان دالًا على مطلوب الداني.

وقال أبو بكر ابن العربي المالكي عند شرحه لحديثٍ في الصفات في سنن الترمذي، قال: «**ومذهب مالك** رحمه الله **أن كل حديث منها معلوم المعنى، ولذلك قال للذي سأله: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة»**[2].

وقال ابن قدامة المقدسي الحنبلي في شرح كلام الإمام مالك: «**وقولهم (الاستواء غير مجهول)؛ أي: غير مجهول الوجود؛ لأن الله -تعالى- أخبر به وخبره صدق يقينًا لا يجوز الشك فيه ولا الارتياب فيه، فكان غير مجهول لحصول العلم به، وقد روي في بعض الألفاظ (الاستواء معلوم)، وقولهم: (الكيف غير معقول) لأنه لم يَرِد به توقيف، ولا سبيل إلى معرفته بغير توقيف**»[3].

وقال أبو عبد الله القرطبي المالكي في تفسير آية الاستواء وعند نقله مذهب السلف ومنهم أم سلمة والإمام مالك: «**ولم يُنكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقةً. وخَصَّ العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية**

---

(١) الرسالة الوافية (١٢٩ ـ ١٣٤).
(٢) عارضة الأحوذي شرح الترمذي لابن العربي (٣/ ١٦٦).
(٣) ذم التأويل لابن قدامة (٢٦).

الاستواء فإنه لا تُعلم حقيقته. قال مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **الاستواء معلوم ـ يعني في اللغة ـ والكيف مجهول، والسؤال عن هذا بدعة»**[(١)].

وإني لأعلم أن الناقض طعّانٌ في أئمة الإسلام، يغير بالثلب على أمثال ابن عبد البر وابن قدامة رحمهما الله، ولكني لا أقصده هو بما نقلت وإنما أقصد من يعظم هؤلاء ويعرف أقدار الرجال.

وقد تناول الكوثري هذا الأثر معلِّقًا: «**الاستواء معلوم يعني مورده في اللغة والكيفية التي أرادها الله مما يجوز عليه من معاني الاستواء مجهولة، فمن يقدر أن يعيِّنها؟ فتحصّل لك من كلام إمام المسلمين مالك أنَّ الاستواء معلوم وأنَّ ما يجوز على الله غير متعيّن وما يستحيل عليه هو منزّه عنه»**[(٢)].

ولا يخفى أن الكوثري يريد تفويض المعنى، وصرح بهذا في مواضع أخر، ولكن المراد: تخطئة الناقض فيما فهمه من قول الإمام: «**الكيف مجهول**» أو «**الكيف غير معقول**»، وأن الكوثري فهم أن الكيفية في كلام الإمام مُثبَتَة[(٣)] وإنما المنفي تعيينها والعلم بها، فهو يخالفنا في معنى الكيفية الثابتة المجهولة لا في كونها ثابتةً، فإما أنه أراد بالكيفية: الحقيقة والصفة والكنه، وبالتالي لا معنى لتشنيع الناقض على شيخ الإسلام ـ وعلينا تبعًا ـ في إثباتها، وإما أنه أراد المصطلح الذي يحاكمنا إليه الناقض، فيكون مجسمًا مشبهًا بحسب فهمه.

وهاهنا ملحظ مهم يتعلق بالتفويض، وكثيرًا ما يغفل عنه المؤولة لكلام أهل العلم، وهو أن نفي العلم بكيفية الاستواء، أو نفي تعقلها، أو نفي ثبوتها ـ تنزلًا ـ، فرع إثبات معنى الاستواء، فإنك لا تنفي كيفية شيء لا تدرك معناه، ونحن هنا ندرك قطعًا أن الإمام مالكًا يثبت الاستواء، لا يشك في هذا عاقل، وطَلَبُ الخروج عن هذا بالتأويل تَكليفٌ بما لا يُطاق، ولكن هل يثبته بلفظه أم بلفظه ومعناه.

أي: هل هو يفوضه؟

نقول: الإمام لا يفوض المعنى أبدًا؛ لأن الكلام في الكيفية فَرعُ إثبات المعنى، فإنك لا ترفع كيفيةً إلا عن شيء تفهم معناه، فإن قيل: هذا لازمٌ لو كان

---

(١) تفسير القرطبي (٧/ ٢١٩).

(٢) مقالات الكوثري (٢٧٣).

(٣) أي إن المجهول هنا التعيين لا إثبات الكيفية بغض النظر عن مراده بالكيفية، فالاستدلال إنما هو بفهمه لسياق أثر الإمام مالك اللغوي.

النفي نفيًا لتعيين الكيفية لا لثبوتها، ونحن ندعي أنه نفي لثبوتها أصلًا، فنقول: حتى على تقدير صحة تأويلكم؛ فإن الإشكال قائم، فنفي ثبوت الكيفية تقولونه في الصفات التي تفهمونها ولا تفوضون معناها، فتنفون وجود كيفية لذاته وكيفية لصفاته بعد أن فهمتموها ولم تفوضوا معانيها، فكذلك الأمر هنا، إذ نفي ثبوت كيفية الاستواء فرع إثبات معناه، بل إن العاقل لا ينفي ثبوت الكيف إلا عند خشية توهم ثبوته، ولا يخشى ثبوته إلا بعد إثبات المعنى، أما بدون معنى وبدون مفهوم معلوم للاستواء- فلا شيء هنالك أصلًا لتثبت له كيفيةً فضلًا عن أن تُعيّنها، ولًا أجدَ أخصر ولا أدل على المطلوب من كلام شيخ الإسلام في المسألة حيث قال: «**ولو قدّر أن الكيفية منتفية فلا تنفى الكيفية عن معدوم فلو لم يكن أن ثمّ استواء ثابت في نفس الأمر لم يجز نفي الكيفية عنه ولو كان المراد الاستيلاء ونحوه لم يحتج أن يقال في ذلك والكيف مجهول أو معلوم**»(١).

وقال في الحموية الكبرى:

«**فقول ربيعة ومالك (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب) موافق لقول الباقين: (أمرُّوها كما جاءت بلا كيف)، فإنما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة، ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرّد من غير فهم لمعناه على ما يليق بالله لما قالوا: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول)، ولما قالوا: (أمرّوها كما جاءت بلا كيف)، فإنَّ الاستواء حينئذ لا يكون معلومًا، بل مجهول بمنزلة حروف المعجم، وأيضًا فإنّه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى، إنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أُثبتت الصفات. وأيضًا فإنَّ من ينفي الصفات الخبرية أو الصفات مطلقًا لا يحتاج إلى أن يقول: (بلا كيف)، فمن قال: إنَّ الله ليس على العرش، لا يحتاج أن يقول: بلا كيف، فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا: بلا كيف. وأيضًا فقولهم: (أمرّوها كما جاءت)؛ يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظًا دالّة على معان، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال أمرّوا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو: أمرّوا لفظها مع اعتقاد أنَّ الله لا يوصف بما دلّت عليه حقيقةً، وحينئذ تكون قد أُمرّت كما جاءت، ولا يقال حينئذٍ: (بلا كيف)؛ إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول**»(٢).

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٣٠٥).

(٢) الفتوى الحموية الكبرى (٣٠٦ ـ ٣٠٧).

المسألة الخامسة

استدلال الناقض بدليل التخصيص لنفي الكيف

لقد تناول الناقض هذه المسألة عند نقاشه أثر الإمام مالك في الاستواء، فقال:

«معلوم أن كلمة كيف إنما هي سؤال عن حقيقة الكيف، ووصفه وهيئته التي تميزه عن الكيفيات الكثيرة المحتملة، فعندما يقال: كيف حالك؟ فإن هذا السؤال يشتمل على معان:

أولًا: إثبات أن لك حالًا.

ثانيًا: إثبات أن هذا الحال له كيفية؛ أي: هيئة ووضعًا.

ثالثًا: إثبات أن هذه الكيفية قابلة لعدة أوضاع وهيئات وأوصاف.

ومن هنا جاء عدم التمييز، فلأن الرجل أثبت لك كيفية يمكن اتصافها بعدة هيئات، ومعلوم أنه ما كان ليمكن له أن يسأل هذا السؤال عن الكيف إلا لأنه يثبت لك الكيف المشتمل على صفات الإمكان والتحول والتغير»[1].

وقال في نقاشه نفسه: **«لم يرد في الشريعة أصلًا إثبات الكيف لله -تعالى-، ولم يجز في الشرع كون الله -تعالى- يصح أن يتصف بهيئة من عدة هيئات ممكنة في حقه، بل هذا الأمر لا يصح إثباته إلا للممكنات الحادثة المفتقرة. والله -تعالى- لا يتصف بصفاته إلا على سبيل الوجوب، لا على سبيل الإمكان»**[2].

قلت: إن الناقض يحوم حول شبهة التخصيص التي ابتدعها ابن سينا وأخذها عنه الأشاعرة وزيفها محققوهم، فيزعم الناقض أن لازمَ كونِ الصفات لها كيفية أن يكونَ لها مُكَيِّفٌ خَصَّها بتلك الكيفية، وأنها قابلة للتبدل والتغير والتحول، كما عبر بألفاظه الخاصة به والتي لم يقل بها أحد.

وقد بنى الناقض على هذا الدليل منطلقًا من كون كيفية الصفات ممكنة، فلو كانت ممكنة لافتقرت إلى مرجحٍ ومخصص، ولكننا نزعم أنها واجبة لازمة، ولم يذكر هو شيئًا في بيان إمكانها سوى التحكم المحض والإشارة لشبهةِ التخصيص عند بعض أصحابه من ورثة ابن سينا.

---

(١) نقض التدمرية (٤٠).

(٢) نقض التدمرية (٤١).

وقد استعملوا دليل التخصيص في إبطال كونه عظيمًا كبيرًا -سبحانه-، وكونه في العلو ﷻ، وكونه مختصًا بما اختص به من كيفية وصفاتٍ -سبحانه- ـ وهو صنيع الناقض ـ فقالوا:

لو كان خارج العالم لكان متحيزًا، ولو كان متحيزًا في العلو لافتقر إلى مخصصٍ خصّهُ بهذه الجهة، ولو كان متحيزًا لكان إما أكبر من العالم أو أصغر، ولوجبَ أن يكون له مخصص خصصه بالخيار الأول من الخيارات الثلاثة، ولو كان أكبر من العالم لجاز أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر مما هو عليه، ولأمكن أن يجعل العالم أكبر منه لو تعلقت بذلك مشيئته.

وكأن المشيئة تتعلق بجعل الممكن كالواجب أو أكمل منه! فجعلوا علو الله وعظمته وكونه كبيرًا -سبحانه-، كعلو وعظمة مخلوقاته وكونها كبيرةً والعياذ بالله، وجوزوا أن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه وكأنهم يتكلمون في مخلوقٍ من المخلوقات يقبل المقايسة إلى غيره في العظمة، ورأس مالهم كما ذكرنا دليلُ التخصيص.

وهذا الدليل في أصله مبنيٌ على تقسيمهم المتحيزات إلى جواهر أو مركبة من جواهر، وأن هذه الجواهر متماثلة في ذاتها ومختلفة بأعراضها، فتكون الأجسام متماثلةً لا تختلف إلا بحسب ما يقوم بها من أعراض.

وجوابُ هذا الدليل المتهافت مشهورٌ ومزبورٌ في الكتب، وقولي: «في الكتب» يشمل كتبهم قبل كتبنا.

فنقدم جوابًا إجماليًّا كافيًا نقول فيه:

إن قولهم: «**التخصيص لا بد له من مخصص**».

إن أريد به نفس معنى: «**الحادث لا بد له من محدث**» أو: «**الممكن لا بد له من مرجح**» فهو حقٌ لا مرية فيه.

وينتهي التخصيص إلى مُخَصِصٍ واجب الوجود، خصائصه من ذاته لم يخصصه بها غيره، كما تنتهي المرجحات إلى مرجحٍ واجب الوجود لم يرجحه غيره، ورجحان وجوده وصفاته ذاتيٌ له، وكما ينتهي الإحداث إلى مُحدِثٍ لا مُحدِثَ له وإحداثه وأفعاله من ذاته.

ولكنهم أضافوا إلى هذه المعاني ما لا علاقة له بها، فصار كلُ مختصٍ بشيءٍ له مخصصٌ ولا بد! وهذه قضيةٌ مختلفةٌ تمامًا عن قولنا: «**كل تخصيص فله مخصص**» وتستلزم إما:

- تسلسل التخصيص، فكل مختصٍ بشيء له مخصص، وهذا المخصص مختصٌ بشيء فله مخصص، وهكذا لا إلى أول.

- إثبات الباري غيرَ مختصٍ بشيء من الصفات ليقطع التسلسل، فلا يكون الباري متصفًا بأي صفةٍ من الصفات، ولا متصفًا بشيء يمتاز به عن غيره -سبحانه-، وليس لذاته حقيقةٌ مميزة ولا لصفاته.

فالقول في كيفية صفات كالقول في صفاته، فكما أن صفاته واجبة -سبحانه-؛ فكذلك الأمر في كيفيته وكيفية صفاته وعِظَمِهِ ﷻ، فإنها خواصٌ له -سبحانه- اختص بها وواجبة لذاته ﷻ دون مخَصِص.

وكما أنه ليس كل من تميز بصفات خاصة ممكنًا مفتقرًا إلى مخصص، فإنه ليس كل من تميز بكيفية أو عِظَم أو علوٍ ممكنًا مفتقرًا إلى مُكَيِّف أو مقَدّرٍ أو موجه، فكلها خصائصُ واجبةٌ له -سبحانه- كصفاته الخاصة.

ثم إننا بيَّنا بأن الكيفية بمعنى الوصف الخاص والكنه المُمَيز لذاته وصفاته، فهل ينكر الناقض وأصحابه أن لصفاته -سبحانه- حقيقة مختصة بها ليس كمثلها شيء؟ فكل ما قيل في إثبات الكيف ووجوبه ينقض شبهة التخصيص واستعماله إياها في إبطال هذا المعنى.

الخلاصة: نحن لا نخالف بأن كل مُخَصَّص لا بد له من مُخَصِص، وبأن كل تخصيصٍ فله مخصص، ولكن شتان بين هذه القاعدة وبين القاعدة التي استخدموها واقعًا وهي:

«كل مُختَص بصفةٍ أو قَدرٍ فلا بد له من مخَصِص».

فالاستدلال بهذه القاعدة على إمكان كل ما اتصف بصفاتٍ خاصةٍ وإن كان الذي اتصف بها هو واجب الوجود -سبحانه-؛ مما لا نسلمه، و«**لا نسلم أن كل ما اختص بقدر افتقر إلى مخصص منفصل عنه، ولا نسلم أن كل ما ثبت لواجب الوجود من خصائصه ـ يمكن أن يوجد بخلاف ذلك**»[1] بل هو من الخداع اللفظي والانتقال غير اللازم من كون الشيء خاصًا إلى البحث عن مخصصه، فإنك لا تعمل بهذه القاعدة إلا فرعًا عن إثبات كون الشيء مُخصَصًا: أي: ممكنًا مفعولًا وخصائصُه ممكنةٌ مفعولة، فتطلب له مرجحًا خصَّهُ بها وفعلها له، أما الصفات

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٠١).

الواجبة الخاصة بموصوفها الواجب وغير المخصصة، فلا تجري عليها القاعدة.

ومما يجدر التأكيد عليه أن دليل التخصيص مبنيٌ على **مقالتين**:

١ ـ تماثل الأجسام، ولأنها متماثلة فلا بد لها من مخصص جعل كل جسمٍ يختص بما له من أعراض تخالف أعراض الأجسام الأخرى.

٢ ـ تركب الأجسام من الجواهر الفردة، إذ تماثل الأجسام مبنيٌ على التركب من هذه الجواهر التي تشترك في الصفات النفسية.

والمقالتان مطعونٌ فيهما ومحل أخذٍ وردٍ بين أكابر الأشعرية، فتماثل الأجسام يأتيك من طعن فيه وأبطله ومن شكك في أدلته، والتركب من الجواهر توقف فيه الجويني وأبو الحسين البصري والرازي والتفتازاني وأبطله آخرون، فكيف يبنى على مثل هذه الظنون والحسبانات دليلُ تخصيص يُدعى أنها برهاني تعارضُ به الظواهر؟

مع كون هذا الدليل أيضًا مطعونًا فيه، لو سلمنا صدق المقالتين المؤسستين له.

فإن تبين لك إجمالًا تهافت هذه الشبهة، فإننا بإذن الله سنبين فيما يلي:

- ما يعارض به دليل التخصيص.
- ثم موقف المتكلمين من هذا الدليل ونقضهم له.
- ثم إبطال أهم أركان هذا الدليل، وهو القول بتماثل الأجسام.

معارضات لدليل التخصيص

المعارضة الأولى:

وهي المعارضة بصفتي السمع والبصر، فهما صفتان اختص بهما الله، ولا يمنع العقل ـ عند من لا يثبتهما عقلًا من الأشعرية ـ عدم اتصافه بهما، إذ قبل ورود الشرع جائزٌ في العقل أن لا يتصف بهاتين الصفتين، ولا تجبان له، فاتصافه بهما داخلٌ في الإمكان العام، فإذا علمنا من الوحي بعد ذلك اتصافه بهما، هل يكون اتصافه بهما تخصيصًا لا بد له من مخصص؟

وهل يكون الباري ممكنًا لاتصافه بما يجوّزُ العقل عدم اتصافه به لو لم يرد به السمع!؟

قطعًا لا.

فالقول بالإمكان العام ليس قولًا بالإمكان الخاص، وما كان ممكنًا ذهنًا: أي: لا يعلم امتناعه، لا يلزم منه أن يكون ممكنًا خارجًا، فهما إذن صفتان واجبتان للخالق، خاصتان به -سبحانه- غير مخصصتين، وليست كل صفةٍ خاصةٍ به مخصَّصَةً بمخصِّصٍ خارج عن ذاته، بل تقتضي ذاته اختصاصه بما اختص به من الصفات الواجبة لها.

المعارضة الثانية:

وهي المعارضة بصفات الله الوجودية، وحصرها في سبع صفات أو ثمان، وقد ادعى البغدادي في ذلك الإجماع[1]، وليس مصيبًا، وقد نقل الشهرستاني

(١) أصول الدين للبغدادي (٩٠).

مذاهبهم في المسألة، ومن لم يثبت منهم إلا الصفات السبع فله فيها مذهبان معروفان، منع الزائد أو التوقف فيه، وقال الرازي بالقولين، وقد انتبه الشهرستاني لهذا الإلزام فقال: «**ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمان. أفهي واجبة له على هذا العدد، أم جائزٌ أن توجد صفة أخرى؟ فإن قلتم: يجب الانحصار في هذ العدد، كذلك نقول: الاختصاص بالحد المذكور واجبٌ له؛ إذا لا فرق بين مقدار في الصفات عددًا، وبين مقدار في الذات حدًّا. فإن قلتم: جائزٌ أن توجد صفة أخرى. نقول: فما الموجب للانحصار في هذا الحد والعدد؟ فيحتاج إلى مخصص حاصر**»[(١)].

ثم أجاب عنه بما ظن أنه يرفع اللازم، فقال بأنهم لا يطلقون «العدد» على الصفات، ويمنعون ذلك، فلا يجري فيها دليل التخصيص، ويعلم كل من قرأ جوابه أن ما ذكره مجرد تحكم لفظي لا يغير من حقيقة عدِّ الصفات، لا سيما وأنهم يصرحون بتعدد الصفات وتكثرها، وأن التعدد لا يستلزم الغيرية، فيقول التفتازاني: «**والظاهر أن هذا إنما يدفع قدم غير الله -تعالى-، لا تعدد القدماء وتكثرها؛ لأن الذات مع الصفة، وكذا الصفات بعضها مع البعض، وإن لم تكن متغايرة، لكنها متعددة متكثرة قطعًا، إذ التعدد إنما يقابل الوحدة، ولذا صرحوا بأن الصفات سبعة أو ثمانية، وبأن الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان، وإن لم يكونا غيرين**»[(٢)].

والمشكلة حينئذٍ أن بديلَ القول بحصر الصفات، القول بلا تناهيها، وهي مشكلة أخرى تنقض أهم أدلة منع اللاتناهي عندهم وهو دليل التطبيق، فهم بين نارين.

المعارضة الثالثة العامة:

يقررها ابن تيمية بكلامٍ محررٍ جامع: «**ما من أحد من النفاة إلا وقد قال نظير هذا:**

فالكلابية والأشعرية يقولون: الذات اقتضت صفات معدودة دون غيرها من

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني (١٠٠).

(٢) شرح المقاصد (٢/٤٨) ومعرفتك بهذه القضية تفيدك في نقاش أدلتهم في منع حوادث لا أول لها، إذ بعضها يجري في لا تناهي الموجودات المتعددة بعموم وبغض النظر عن كونها متعاقبة أو مجتمعة، فتشمل الصفات التي يقولون بلا تناهيها.

الصفات، فإنهم وإن تنازعوا في كون صفاته كلها معلومة للبشر، فإنهم لم يتنازعوا في إثبات صفات لا تتناهى، بل لا بد أن تكون صفاته متناهية، فجعلوا الذات مقتضية لعدد معين دون غيره من الأعداد، ولصفات معينة دون غيرها من الصفات، بل واقتضت الأمر بشيء دون غيره من المأمورات، وبإرادة شيء دون غيره من المرادات، مع أن نسبتها إلى جميع المرادات والمأمورات نسبة واحدة.

وأصلهم أنه يجوز تخصيص أحد المثلين دون الآخر بغير مخصص، بل بمحض الإرادة، وأن الذات اقتضت تلك الإرادة على ذلك الوجه دون غيرها، لا لأمر آخر.

فإذا قيل الذات اقتضت تناهيًا من جانب دون جانب أو قدرًا مخصوصًا، لم يكن هذا في صريح العقل بأبعد من الامتناع من ذلك، لا سيما وهم مع ذلك يقولون: إن هذه الإرادة اقتضت أن تكون الحوادث متناهية من أحد الطرفين دون الآخر، فالحوادث عندهم لا تتناهى من جانب المستقبل مع تناهيها من جانب الماضي ومع إمكان تقدم الحوادث على مبدأ حدوثها وتأخرها عن ذلك المبدأ، ولكن الإرادة هي المخصصة لأحد المثلين والذات هي المخصصة لتلك الإرادة المعينة دون غيرها من الإرادات وهي المخصصة للكلام المعين الذي هو أمر بشيء معين دون غيره من الكلام والأوامر.

والمعتزلة يقولون: إن تلك الذات هي المخصصة لأحد المقدورين دون أمثاله من المقدورات، وكذلك هي المخصصة لكونها آمرة ومتكلمة وفاعلة بالأمر المعين والكلام المعين والفعل المعين، دون غيره من الأوامر والكلام والفعل، وهي المخصصة للإرادة، أو لكونه مريدًا دون غير تلك الإرادة، أو غير تلك المريدية.

والفلاسفة يقولون: إن الذات أو الوجود الذي لا اختصاص له بحقيقة من الحقائق ولا صفة من الصفات هو المخصص للعالم كله بما هو عليه من الحقائق والصفات والمقادير، وأنه علة تامة موجبة للمعلول، مع أن الحوادث من المعلولات ليست أعيانها أزلية، ولم يكن فيه ما يوجب تأخر شيء من المعلولات، ولا قام به صفة ولا معنى ولا فعل يوجب التخصيص، لا بحقيقة دون حقيقة ولا بصفة دون صفة ولا لحادث دون حادث ولا لتأخير ما يتأخر.

والعالم يشهد فيه من الحقائق والحوادث الحادثة ما يعلم معه بالضرورة أنه لا بد له من مخصص، وهم لا يثبتون إلا وجودًا مطلقًا، ليس فيه اختصاص وجودي

بوجه من الوجوه، فضلًا عن أن يكون مقتضبًا لتخصيص حقيقة دون حقيقة وصفة دون صفة والحدوث من غير سبب يقتضي الحدوث، وهذه الأمور لبسطها موضع آخر».

فهذا كلامٌ جامعٌ مانعٌ يبين ابن تيمية أن ثبوت (الاختصاص)[1] الواجب بلا مخصص مقولٌ للجميع.

فالأشعرية تثبت ترجيحًا بلا مرجح للإرادة، وهو أبلغ من (الاختصاص) بلا مخصص، بل هو (تخصيصٌ) بلا مخصص، وهو ممتنع، كما أنهم ينفون الحكمة والعلل الغائية فكل ما تكلم به الله أو أراده أو أمر به وشرَّعه من أمورٍ خاصةٍ هي كلها بلا مخصص سوى ما اقتضته ذاته وصفاته القديمة، واتصافه بالصفات المتناهية ـ عند من يقول بتناهي عددها ـ اختصاصٌ بلا مخصص وإنما هي مقتضى ذاته القديمة -سبحانه-.

والمعتزلة كذلك يجعلون اتصافه بما اتصف به من الأحوال والصفات ـ كونه عالمًا مريدًا قادرًا ـ هو مقتضى ذاته، بلا مخصص، وذاته هي التي تقتضي الإرادات لا في محل ـ عند البصريين ـ بلا مخصص.

والفلاسفة قالته في العالم وما يحدث فيه من حوادث، فنسبة ذات الله إليها جميعًا واحدة، ولكنها اقتضت لذاتها فيض ما أدى في النهاية لحدوث هذه الحوادث، بلا مخصص خصها بهذا الاقتضاء، أو خصها بما يقتضي تأخير حادثٍ على حادثٍ أو تقديمَ حادثٍ على آخر.

فالقاعدة الكلية هنا هي: أن كل الطوائف تثبت للباري خصائص لا يجد العقل موجبًا لمنع كونها على غير ما هي عليه، فيثبتونها له خصائصَ اختصَّ بها لحقيقة ذاته بلا مخصص، فكذلك الأمر فيما نقوله، بل هم يقولون ما هو متفقٌ على منعه وأمعن في مخالفة الضرورة، مما يقتضي الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص.

---

(١) لاحظ أنني أقول: (الاختصاص) ولا أقول (التخصيص) لأن التخصيص فعلٌ وترجيحٌ لا بد له من مرجح ومخصص، فالتخصيص بلا مخصص كالترجيح بلا مرجح، كلاهما ممتنع، بخلاف الاختصاص بلا مخصص، أي اختصاص الموصوف بأمرٍ معين دون مخصص، فهذا لا شيء فيها ومقولٌ للجميع.

موقف المتكلمين من دليل التخصيص

لقد انتقد الآمدي طريقة التخصيص فقال في أبكار أفكاره: «**القول بحدوث المقدار، والشكل، فرع جواز إتصاف الرب -تعالى- بمقدارٍ أكبر مما هو عليه، أو أصغر؛ وهو غير مسلم؛ إذ المقادير والأشكال مختلفة. وعند ذلك: فلا مانع من القول بوجوب اختصاص الرب -تعالى- بواحد منها لذاته، دون غيره. وإنما يلزم الامتناع أن لو تماثلت المقادير، والأشكال؛ وهي غير متماثلة**»[1].

وقال في غاية المرام: «**لكن هذا المسلك مما لا يقوى. إنه وإن سُلّم أن ما يفرض من المقادير والجهات وغيره ممكنةٌ في أنفسها، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص. لكن: إنما يلزم أن يكون الباري حادثًا أن لو كان المخصص خارجًا عن ذاته ونفسه.**

ولعل صاحب هذا القول لا يقول به.

وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الباري -تعالى- حادثًا، ولا محوجًا إلى غيره أصلًا.

فإن قيل: إن ما اقتضاه بذاته ليس هو أولى من غيره لتساوي الجميع بالنسبة إليه في جهة الاقتضاء- فهو نحو الخلاف ولعل الخصم قد لا يسلم تساوي النسبة في جهة الاقتضاء، إلا أن يقدر أنه لا اختلاف بين هذه الممكنات، ولا محالة أن بيان ذلك متعذر جدًّا، كيف وأنه يحتمل أن ينتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات، وبه درء الإلزام»[2].

---

(١) أبكار الأفكار (٢/ ٤١).

(٢) غاية المرام (١٨١).

وضعف التفتازاني الاستدلال بدليل التخصيص على نفي عظمته -سبحانه-، فذكره في جملة أدلة مشايخ الأشعرية المتقدمين ثم منع من الأخذ به وقال: «**لأنها تمسكاتٌ ضعيفةٌ تُوهِنُ عَقائِدَ الطالبين، وتُوسِعُ مجالَ الطاعنين، زعمًا منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشُبه الواهية**».

وبيّن ملا أحمد وجه ضعف الدليل فقال في حاشيته: «**وقد تمنع المساواة فيجوز أن يكون المخصص ذاته كما في صفاته -تعالى-، وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الأمر**»[١] **ومثله قال العصام في بيان وجه** الضعف: «**لأن يمكن أن يكون المخصص هو الذات**»[٢].

وأبطل الكاتبي أيضًا الاستدلال بدليل التخصيص على هذا المطلب فقال: **(قوله: اختصاصه بذلك المقدار دون غيره يحتاج إلى مخصص وذلك يوجب الحدوث) قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن المخصص هو ذاته وحقيقته.**

ولم لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته وحقيقته اقتضى وقوعه على الوجه المخصوص دون الزائد والناقص؟

وإذا كان كذلك لا يلزم الحدوث»[٣].

---

(١) مجموعة الحواشي البهية (١/ ١٠٠).

(٢) مجموعة الحواشي البهية (٤/ ١٦٣).

(٣) أسئلة الكاتبي على معالم الرازي (٤٢).

إبطالُ مقالةِ تماثل الأجسام المقومة لدليل التخصيص

بالنظر لأركان دليل التخصيص حال استخدامه في إبطال عظمة الباري وعلوه واختصاصه بما اختص به من كيفية وحقيقة في ذاته وصفاته، تجد أن أهمها قولهم بتماثل الأجسام، فإنها لتماثلها تميز كلٌ جسمٍ منها عن الآخر بِتَدَخُّلِ مُخَصِّصٍ خارجي، وهذا المخصص هو الذي ميَّزَ بينَ الأجسام في التعين والصفاتِ والمقاديرِ والجهات، ورفَعَ ما يلزم التماثل الثابت بينها في هذه الحيثيات، وهذه مقالةٌ مخالفة للعقل والفطرة، ولم نتفرد بردها بل ردها أساطينهم وشككوا فيها وأوردوا عليها الاعتراضات.

ونقل كلامًا جامعًا لابن تيمية في نقد هذه المقالة نقسمه على **وجوه**:

الوجه الأول: القول في الأجسام كالقول في الأعراض:

«... وهو أن الجواهر والأجسام متماثلة، بخلاف الأعراض، فإنها قد تختلف وقد تتماثل. وحقيقة هذا القول أن الأجسام متماثلة من كل وجه، لا تختلف من وجه دون وجه، بل الثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذهب من كل وجه، والخبز مماثل للحديد من كل وجه، إذ كانا متماثلين في صفات النفس عندهم.

وهذا القول فيه من مخالفة الحس والعقل ما يستغنى به عن بسط الرد على صاحبه، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها، فإنها تتماثل تارة وتختلف أخرى. . . .».

فهذا أول النقد، وهو أن القول في الأجسام كالقول في الأعراض، فكما تتماثل الأعراض وتختلف، فكذلك الأجسام، ومن قال بتماثل الأجسام لاشتراك كل

ما يدخل تحت مسمى (الجسم) في صفات معينة لزمه ذلك في كل ما يدخل تحت مسمى (العرض) ويشترك في صفات نفسية معينة.

الوجه الثاني: الاشتراك في وصف الجسمية المطلق لا يوجب التماثل، وأما في الخارج فالجسم المعين قد يماثل غيره وقد يخالفه:

«وإذا وقع الكلام في جسم مطلق، وجوهر مطلق، فهذا لا وجود له في الخارج، وإن وقع في الموجود من الأجسام: كالنار والماء والتراب والإنسان والفرس والذهب، والبر والتمر، فكل جسم من هذه الأجسام له صفات نفسية لازمة له، لا تزول إلا باستحالة نفسه».

قلت: فالنار المعينة في الخارج إذن لها حقيقةٌ وصفاتٌ نفسيةٌ تمايز بين حقيقتها وحقيقة الماء، ولا تزول عنها هذه الصفات النفسية إلا إن تحولت لحقيقةٍ أخرى ليست هي النار، فليس جسم النار إذن مماثلًا لجسم الماء في الصفات النفسية، بل له صفاتٌ نفسيةٌ خاصةٌ به تجعله نارًا لا تزول إلا بزوال حقيقته وتحولها.

الوجه الثالث: الصفات النفسية للجسم المعين أكثر من مجرد: التحيز، وقبول العرض، والقيام بالنفس. والاشتراك في هذه اللوازم الثلاثة لا يقتضي التماثل:

«فدعوى المدعي أنه ليس له من الصفات النفسية إلا التحيز، وقبول العرض، والقيام بالنفس، أفسد من قول أهل المنطق فإن أولئك جعلوا مثلا كون الحيوان حساسًا متحركًا بالإرادة من الصفات الذاتية، وهؤلاء لم يجعلوا له صفة نفسية إلا كونه جسمًا.

والتحيز وقبول العرض والقيام بالنفس أمر تشترك فيه الأجسام كلها، والأمور المختلفة تشترك في لوازم كثيرة، كاشتراك الألوان المختلفة في اللونية والعرضية، ليس حقيقة النار مجرد كونها متحيزة، قابلة للعرض، قائمة بالنفس بل هذا من لوازمها».

قلت: فحصر الصفات النفسية في هذه الثلاثة لا يدل عليه لا عقل ولا نقل، وبالتالي زعم التماثل بمجرد الاشتراك فيها أقل ما يقال فيه أنه ظنيٌّ، ثم إن الأمور المختلفة تشترك في لوازم كثيرة باتفاق، فالأعراض ليست كلها متماثلة، ومع هذا تشترك الألوان المختلفة في اللونية والعرضية.

فليست حقيقة النار كونها متحيزة وقابلة للعرض وقائمة بالنفس، بل هذه من

لوازمها التي تشترك فيها مع الماء، دون أن يقتضي ذلك تماثلهما، كما لا يقتضي اشتراك الأعراض المختلفة في اللوازم تماثلها.

وقول أهل المنطق عند الشيخ خيرٌ من قول المتكلمين القائلين بتماثل الأجسام، فإن أهل المنطق يثبتون صفات نفسية زائدة على هذه الثلاث، ولا يماثلون بين حقائق الأجناس، فالجنس مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة عندهم، بينما جعل المتكلمون كل أجسام العالم متماثلة الحقائق لاشتراكها في الصفات النفسية التي حصروها في ثلاث فقط.

الوجه الرابع: في أن بعض المتكلمين أثبتوا اشتراك الأعراض المختلفة في أمور، دون أن تكون متماثلة، وبعضهم الآخر أثبت التشابه من وجه والاشتراك في صفات الإثبات بين الخالق والمخلوق، دون أن يكونا متماثلين، فكيف يلزم هذا في الأجسام:

«وأيضًا فقد يسلم هؤلاء القائلون بامتناع التشابه من وجه دون وجه، كأبي المعالي وغيره، أن الأعراض المختلفة تشترك في أمور وقد صرحوا بأن القديم والحادث يستويان في الثبوت، وأنه يشارك المحدث في أمور.

والاشتراك في بعض صفات الإثبات لا يكون تماثلًا، وهذا تصريح بأن المختلفين يستويان ويشتركان في بعض الصفات، فكيف يمكن أن يقال مع هذا إن المختلفين لا يشتبهان من بعض الوجوه، وقد صرح بتساويهما في بعض الأشياء؟».

قلت: فكيف استلزموا تماثل الأجسام لاشتراكها في ثلاث صفات؟ وهم لم يستلزموه بين مختلفات اشتركت فيما هو فوقها من لوازم؟

نعم قد يقول قائلهم: الاشتراك والتساوي هنا في الصفات المعنوية لا النفسية، قلنا: بل بينها اشتراكٌ في بعض الصفات النفسية، فذات الباري موجودةٌ قائمةٌ بنفسها وتقوم بها الصفات، وكذلك ذوات المخلوقين، والأعراض المختلفة تشترك في صفات نفسية، فإن قلتم: ولكنها ليست (كل) الصفات النفسية، قلنا: وأين دليل حصركم للصفات النفسية للأجسام؟

الوجه الخامس: الأعراض لازمةٌ للأجسام، وهي تختلف، واختلافها لاختلاف الأجسام:

«وإذا قيل: إن الأجسام اختلفت بما عرض لها من الأعراض.

قيل: من الأعراض ما يكون لازمًا لنوع الجسم، أو للجسم المعين، كما يلزم

الحيوان أنه حساس متحرك بالإرادة، ويلزم الإنسان أنه ناطق، وكما يلزم الإنسان المعين ما يخصه من إحساسه وقوة تحركه بالإرادة ونطقه، وغير ذلك من الأمور المعينة التي لا يشركه في عينها غيره، فهذا لا يجوز أن يكون عارضًا له، إذ هو لازم له.

وما يعقل جسم مجرد عن جميع هذه الصفات عرضت له بعد ذلك، فإذا كانت الأجسام تختلف بالأعراض وهي لازمة لها، كان من لوازمها أن تكون مختلفة.

وتمام هذا أن الأشياء تتماثل وتختلف بذواتها، لا نحتاج أن نقول: تتماثل في ذواتها، والذات تختلف بصفاتها.

ولهذا كان الصواب أن الرب -سبحانه- غير مماثل لخلقه، بل هو مخالف لهم بذاته، لا نقول: إنه مساو لهم بذاته، وإنما خالفهم بصفاته».

قلت: الجسم المعين تلازمه أنواعٌ معينةٌ من الأعراض بالضرورة، فالإنسان يلازمه النطق والحياة والحساسية والحركة بالإرادة، وما لازمت نوعه هذه الصفات المعينة دون غيرها إلا لتميز حقيقته عن حقيقة الجماد الموات مثلًا، أو الحيوان البهيم.

فاختلاف الأعراض ولزوم بعضها بعضَ الأجسام دون بعض، إنما هو لتميزٍ في هذه الأجسام ومخالفةٍ فيها لغيرها.

الوجه السادس: التشكيك في تركب الأجسام من الجواهر المفردة، وهو أهم أركان القول بتماثل الأجسام: «**ودعوى من ادعى: أن الأجسام مركبة من جواهر لا تنقسم، قائمة بأنفسها، ليس لها شيء من هذه الأعراض ولكن لما تركبت صارت متصفة بهذه الصفات، كاتصاف النار بالحرارة، والماء بالرطوبة دعوى باطلة بالعقل والحس، فإن الجسم المعين كهذه النار، لم تكن أجزاؤه قط عارية عن كونها نارًا بل النار لازمة لها.**

وإذا قيل: قد كان هواء فصار نارًا.

قيل: نعم وتلك الأجزاء الهوائية لم تكن قط إلا هواء.

واستحالة الجسم إلى جسم آخر مشهود معروف عند العامة والخاصة»[1].

فبسقوط القول بتركب الأجسام من الجواهر الفردة تسقط هذه المقالة على أم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٩٢ ـ ١٩٥).

رأسها، وإنك عليمٌ بأن هذه المقالة محل إشكالٍ وأخذٍ وردٍ وتوقفٍ بين المتكلمين أنفسهم، فكيف يكون ما بني عليها ـ تماثل الأجسام ـ قطعيًا، أما التفاصيل التي ذكرها شيخ الإسلام في الهواء والنار وما إلى ذلك، فلربما يكون للعلم الحديث قولٌ مخالف، فلا نبالي بالتفاصيل ونكتفي بالقولة العامة، التشكيك الكافي في التركب ومن جواهر فردة.

وقال الشيخ في موضعٍ آخر: «**وحينئذ فيقال: معلوم أن كل جسم مختص بخصائص وخصائصه لا تكونُ لأجل الجسمية المشتركة، وذلك يمنع تماثل الأجسام، لأنها لو كانت متماثلة للزم أن يكون اختصاص بعضها بخصائصه لمختص، والمخصص إما الرب وإما غيره، وتخصيص غيره ممتنع لأنه جسم من الأجسام، فالكلام فيه كالكلام في غيره، ولأن التقدير أنها متماثلة، فليس هذا بالتخصيص أولى من هذا وتخصيصه أيضًا ممتنع لأنه يستلزم ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بغير مرجح وذلك ممتنع.**

وإذا قيل: **المرجح هو القدرة والمشيئة، قيل**: **نسبة القدرة والمشيئة إلى جميع المتماثلات سواء فيمتنع الترجيح بمجرد ذلك، فلا بد أن يكون المرجح ما لله -تعالى- في ذلك من الحكمة، والحكمة تستلزم علم الحكيم بأن أحد الأمرين أولى من الآخر، وأن يكون ذلك الراجح أحب إليه من الآخر.**

وحينئذ فذلك يستلزم تفاصيل المعلومات المرادات وذلك يمنع تساويها وهو المطلوب.

وهذا الكلام يتعلق بمسألة حكمه الله في خلقه وأمره»[(١)].

قلت: هنا يختصر الشيخ القول في إثبات اختلاف الأجسام، ويرجع المسألة لاتصاف الباري بالحكمة، ويرجعها لامتناع الترجيح بلا مرجح وبلا أولوية، فحجته كالتالي:

١ ـ الأجسام مختلفة وتختلف خواصها.

٢ ـ لو كانت الأجسام متماثلة لكان اختصاص كل جنسٍ منها بخصائصه المعينة بمخصص.

٣ ـ المخصص إما الله أو غيره.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣).

٤ ـ يمتنع أن يكون غيره لأن غيره جسم، ونحنا ننطلق من فرضية تماثل الأجسام، فيكون غيره مفتقرًا لمخصصٍ أيضًا، وبالتالي المخصص هو الباري.

٥ ـ ولكن تخصيص الباري لا بد له من مرجح، ويمتنع أن يرجع أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح.

هنا يجيب الخصم ويزعم أن القدرة والمشيئة اللتين اتصف الله بهما كافيتان في ترجيح أحد الجسمين المتماثلين ليتصف بخصائصَ مختلف عن الجسم المماثل الآخر، ولكن هذا ممتنع لأن نسبة القدرة والمشيئة إلى المتماثلات سواء، فنسبتها للجسم الأول كنسبتها للجسم الثاني، كلا الجسمين داخلان تحت القدرة والمشيئة، فلم شاء تخصيص هذا بكذا وتخصيص الثاني بكذا؟ لا يُخرَجُ من هذا الإشكال إلا بإثبات الحكمة التي لأجلها شاء تخصيص الجسم الأول عن الثاني بما خصَّه، ولكن الحكمة تستلزم علم الإله بأولوية الجسم الأول بما اختص به عن الجسم الثاني، فينتقض تماثلهما المزعوم.

إبطال أدلة تماثل الأجسام:

فإبطالها يكفينا في هذا المقام ليثبت نقيضها أو لتكون ظنيةً مشكوكًا فيها على أحسن تقدير، ونحن ننقل كلام القوشجي المختصر في بيان ما تبنى عليه وإبطاله لأدلتها ونعقب عليه، فيقول:

الدليل الأول:

يقول القوشجي: «**ومبنى هذا الأصل عندهم على أن أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة**[1]**، وأنها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة، وقد يستدل بوجوه، أحدها: أن الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض يلتبس بعضها بالبعض، ولولا تماثلها لما كان كذلك، وأجيب: بأن هذه الدلالة إنما تصح في حق من تصفح جميع الأجسام وشاهد التباس كل واحدٍ منها بكل ما عداها وأما قبل ذلك فليس إلا الرجم بالغيب والأخذ بالظن**».

فمحصل الدليل الأول: أن الأجسام لو تساوت في صفاتها وأعراضها لما

---

(١) فكل مشككٍ في انقسام الجسم إلى جواهر فردة فهو مشككٌ في تماثل الأجسام لزومًا، فضُمَ أخي القارىء إلى من نذكرهم كل من تكلم في أصل الانقسام إلى جواهر لترى كم المشككين في هذه القضية الواهية.

استطعت أن تميز بينها، وإن لم تستطع أن تميز بينها فهي متماثلة.

ولا شك أنك تنبهت للقفزة الاستدلالية، إذ بإمكاننا أن نقول:

تساوي الأعراض واختلافها تبعٌ لتساوي ما تقوم به واختلافه، فقد نسلم أن الأعراض لو تساوت تساوت معها الأجسام التي تقوم بها تلك الأعراض، ولكن كلامنا في الأجسام مختلفة الأعراض!

فليس الدليلُ أصلًا في محل النزاع، إذ النزاع في تماثل الأجسام المختلفة التي نراها أمامنا من نارٍ وماء وهواء وتراب وغير ذلك، فهو أتى بهذه الأمور المختلفة والتي ندرك بالضرورة اختلافها، ثم قدر وفرض أن صفاتها صارت متساوية فلم نعد نستطيع التمييز بينها، واستنتج من هذا أنها متساوية في حقيقتها! ونحن نمنع إمكانية جعلها متساوية في الأعراض لدرجة عدم التمايز مع بقاء ذواتها كما هي، ولهذا قال في الدليل: «**بتقدير استوائها في الأعراض**» لعلمه بأن مثل هذا لا يملك له مثالًا واحدًا في الشاهد، هذا من جهة.

من جهة أخرى: ما الرابط بين عدم قدرتنا على التمييز وبين تماثل الأجسام في حقيقتها؟ المَلَكُ المتشكل على هيئة زيدٍ يلتبس علينا بزيد، فهل هذا دليلٌ على تساويهما في الماهية والحقيقة؟

ثم نأتي أخيرًا لجوابه ونقرره: إذ لو فرضنا صحة الدليل، فيلزم أن نتأكد بأن (كل) الأجسام ستلتبس علينا لو ساوينا بينها في الصفات، وهذا أقرب للأوهام والخرافة منه للدليل.

الدليل الثاني:

يقول القوشجي: «**وثانيها: أنها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض فتكون متساوية في الماهية، وأجيب عنه: بأنه لم يصح عندنا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية وأن جرم الفلك قابل للصفات المزاجية، وقصة إبراهيم عليه السلام جزئية فلا يدل على الحكم الكلي، وأيضًا فلم لا يجوز أن يقال: إن الله -تعالى- خلق في بدن إبراهيم عليه السلام كيفية عندها يستلذ من مماسة النار، كما في النعامة وغيرها، ثم بتقدير استواء الكل في قبول الأعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية؛ لأن الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات**».

فمحصل الدليل الثاني: الأجسام متساوية في قبول جميع الأعراض، فالنار يجوز أن تقبل جميع أعراض الماء، والعكس بالعكس.

وجواب القوشجي حاسم، إذ هذه دعوى في محل النزاع!

فكأنه يقول: الأجسام متماثلة ولا تختلف في قبول جميع الأعراض، وبالتالي هي متماثلة!

وهذه مصادرة! إذ تساويها في قبول جميع الأعراض فرعٌ عن تماثلها أصلًا! وأنت لم تثبت التماثل بعد! فكيف تدعي أنها متساوية في قبول جميع الأعراض!

بل نحن نقول: قد يكون هناك جسم (واحدٌ) لا يقبل عرضًا (واحدًا) من الأعراض، وهذا كافٍ في نقض الكلية التي ادعيتها وهي: (كل) الأجسام متساوية في قبول (كل) الأعراض.

ثم لو فرضنا أنها متساوية في هذا القبول، فالقبول هنا لازم، والاشتراك فيه لا يقتضي الاشتراك في الماهيات.

والاستدلال بقصة إبراهيم عليه السلام أو انقلاب العصا حية استدلالٌ بجزئي، فربما البشر يقبلون الأعراض التي تمنع تأذيهم من النار، وما الدليل أنهم يقبلون (جميع) الأعراض؟ وربما الخشب يقبل أعراض الحية، ولا يقبل أعراض الماء مثلًا؟ ثم هذا بفرض أن الله إنما بَدَّلَ الأعراض مع بقاء الماهية كما هي.

وقريب من هذا الدليل استدلال بعضهم بأن الأجسام مُشتَرِكَةٌ في صِفات النفس، والمشتركون في صفاتِ النفس متماثلون، فالأجسام كلها مقدارية متحيزة وقابلة للأعراض وقائمةٌ بنفسها، وهذهِ ذاتياتٌ وصفاتٌ نفسية للجسم، وهي مشتركةٌ بين كل الأجسام، ونحن نمنع ببساطة حصر صفات النفس في هذه الصفات التي ذكروها كما تقرر سابقًا في كلام ابن تيمية، ونمنع أن تكون هي (الأخص) كذلك، بل هناك صفاتٌ كثيرة لم نحط بها وقد يتميز بها جسمٌ عن جسم وتختلف فلا تكون متماثلة لبطلان اشتراكها في (كل) صفات النفس أو في (أخصها).

وقد تكون هذه الصفات أعراضًا عامة لأمورٍ مختلفة في الحقيقة، فلو قلنا إن الاشتراك فيها من قبيل الاشتراك في الجنس البعيد فهل يلزم من هذا تماثل الحقائق؟ أم أن كل مندرجين في جنس متماثلون؟ فيلزمهم أن تتماثل كل الأعراض لاندراجها في هذا الجنس، أو تتماثل أنواع الكيفيات وأنواع الأكوان؟

ثم هل هذه الأمور وجودية أم عدمية؟ فأين الإشكال في الاشتراك في العدميات عند القوم مع الاختلافِ في المصداق الوجودي الخارجي؟

الدليل الثالث:

يقول القوشجي: «**وثالثها: أن الجسم لا معنى له إلا الحاصل في الحيز، والأجسام بأسرها متساوية فيه، فتكون متساوية في الماهية، وأجيب: بأن الحصول في الحيز ليس ذات الجسم، بل حكمًا من أحكامه، وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات**»(١).

فمحصل الدليل الثالث: مفهوم الجسم واحد مشتركٌ بين الأجسام كلها، فهي إذن متماثلة، وهذا الدليل نفسه الذي يذكره بعضهم من أن الجسم ينقسم إلى جسم علوي وسفلي، لطيف وكثيف، وأن مورد القسمة واحدٌ مشترك، فتكون ماهيات الأجسام متماثلة.

وهذا الدليل مبنيٌ على أن الاشتراك في المفهوم يقتضي الاشتراك في الماهية، وهو باطل، فمفهوم العلم في الخالق والمخلوق مشترك، فهل يقولون بتماثل حقيقتي العلم المخلوق والعلم الإلهي؟ والعلم ينقسم إلى علم الله وعلم الملائكة وعلم البشر، فمورد الانقسام مشترك، فهل يقتضي هذا التماثل؟ فنعارضهم بكل صفة مشتركة بين الخالق والمخلوق وكل مفهومٍ مشتركٍ يكون مورد قسمة.

ويجيب القوشجي بأن الاشتراك في المقدار أو الحصول في الحيز اشتراكٌ في اللازم لا يقتضي التماثل، ونحن أصلًا لنا اعتراضات كثيرة على صناعة الحد، وإمكان كشفه للماهية، أو التفريق بين لازم الماهية وذاتيها وغير ذلك.

هذا أهم ما قاله في إثبات تماثل الأجسام، وقد رأيت ما عليه من شكوكٍ تبطله، ومما زاد عليها دليلًا الفخرُ الرازي، ونحن ننقله ونذكر في الحاشية أسئلة الكاتبي ثم نعقب عليه، وهو كالتالي:

الدليل الرابع:

قال فخر الدين الرازي: «**وإنما قلنا: إن الأجسام متماثلة؛ لأنها متماثلة في الجسمية والحجمية والامتداد في الجهات، فإن لم يخالف بعضها بعضًا في شيء من أجزاء الماهية فقد ثبت التماثل، وإن حصلت هذه المخالفة فما به المشاركة وهو مجموع الجسمية مغاير لما به المخالفة**(٢)، **وعند هذا نقول: إن كان ما به المشاركة**

---

(١) شرح المواقف وبحاشيته الشرح الجديد (٢/ ٤٥٥). طبعة دار الطباعة العامرة.

(٢) قال الكاتبي: «وإنما يلزم ذلك إن لو لم تكن حقيقة الجسم هي المركب من المحل والحال وهو =

محلًا وما به المخالفة حالًا فهذا يقتضي كون الذوات التي هي الأجسام متماثلة في تمام الماهية، إلا أنه قام بها أعراض مختلفة وذلك لا يضرنا في غرضنا، ولو كان ما به المشاركة حالًا وما به المخالفة محلًا فهذا محال؛ لأن ما به المخالفة إن كان في نفسه حجمًا وذاهبًا في الجهات كان محل الجسمية نفس الجسمية وهو محال[1]، وإن لم يكن حجمًا ولا مختصًا بالحيز أصلًا لزم أن يكون الحاصل في الحيز حالًا فيما لا حصول له في الحيز وذلك محال، وأما إن لم يكن أحد هذين الاعتبارين حالًا في الآخر ولا محلًا له فحينئذٍ يكون ما به المشاركة ذوات قائمة بأنفسها خالية عن جهات الاختلافات فثبت أن الأجسام متماثلة»[2].

ومحصل الشبهة: أن لدينا هاهنا أمرًا مشتركًا بين الأجسام، وهي تختلف من جهة أخرى، فعندنا أمران، الجسمية المشتركة، وما تختلف به الأجسام.

فإما أن يكون الأمر الأول محلًا والثاني قائمًا بهذا المحل، أو العكس.

ولا يصح من الاحتمالات إلا أن يكون المشترك محلًا تقوم به الأعراض المختلفة.

وبطلان هذه الشبهة ظاهر، فالمشترك هو الجسمية كمفهوم عام، وهذا عودٌ لما أبطله القوشجي سابقًا، وأن الاشتراك في هذا المفهوم واللازمٍ لا يقتضي الاشتراك في الحقيقة الخارجية، وليس المشترك شيئًا وجوديًا ليكون حالًا أو محلًا، فلا نقبل قوله بأن الجسمية المشتركة محلٌ وذاتٌ تقوم بها الأعراض المختلفة، وبالتالي تتساوى الأجسام في ذواتها، بل الجسمية المشتركة ليست أمرًا تقوم به الأعراض، ولا عرضًا قائمًا بذات، بل هي مفهوم مشترك، وقسها على القيام بالذات، فتخيل لو أننا استبدلنا به الجسمية وأعدنا ذكر شبهة الرازي فقلنا:

«إن (القائمات بذاتها) متماثلة؛ لأنها متماثلة في (القيام بالذات)، فإن لم يخالف بعضها بعضًا في شيء من أجزاء الماهية فقد ثبت التماثل، وإن حصلت هذه المخالفة فما به المشاركة وهو (القيام بالذات) مغاير لما به المخالفة، وعند هذا

= الممنوع. ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون الحق هو القسم الآخر؟» أسئلة الكاتبي على المعالم (٤٠).

(١) قال الكاتبي: «قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الجسم عين الحجمية والذهاب في الجهات، وهو ممنوع، بل الجسم ما له الحجم والذهاب في الجهات» أسئلة الكاتبي على المعالم (٤٠).

(٢) أسئلة الكاتبي على المعالم (٣٨).

نقول: إن كان ما به المشاركة محلًا وما به المخالفة حالًا فهذا يقتضي كون الأشياء التي هي (قائمة بذاتها) متماثلة في تمام الماهية، إلا أنه قام بها أعراض مختلفة وذلك لا يضرنا في غرضنا، ولو كان ما به المشاركة حالًا وما به المخالفة محلًا فهذا محال؛ لأن ما به المخالفة إن كان في نفسه (قائمًا بذاته) كان محل (القيام بالذات) نفس (القيام بالذات) وهو محال، وإن لم يكن (قائمًا بالذات) لزم أن يكون (القيام بالذات) حالًا فيما لا (قيام له بالذات) وذلك محال، وأما إن لم يكن أحد هذين الاعتبارين حالًا في الآخر ولا محلًا له فحينئذٍ يكون ما به المشاركة ذوات قائمة بأنفسها خالية عن جهات الاختلافات فثبت أن (القائمات بذاتها) متماثلة». اهـ.

لاحظ أننا استعملنا كلام الرازي نفسه ليظهر الخلل في هذا الاستدلال، وأن فيه خلطًا بين المفهوم المشترك والمصداق المختلف، وأن المصاديق وإن انتزع منها مفاهيم مشتركة فإن هذا لا يقتضي أن تكون متماثلة، وما يقال على الاشتراك في الجسمية يقال على الاشتراك في القيام بالنفس.

موقف المتكلمين من تماثل الأجسام

لقد أبطل الرازي التماثل في كتبه الثلاثة: المباحث المشرقية وشرح الإشارت وعيون الحكمة، والأخير آخرُ مؤلفاته، وعارضها دون جواب في المحصل[1]، ومن كلامه فيه: «**واحتجوا بأنها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسًا بشرية كانت مركبة؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وكل مركبٍ جسم، فالنفس جسم. الاعتراض: لم لا يجوز أن يقال كونها نفوسًا بشرية معناه أنها مدبرة للأبدان البشرية، وكونها مدبرة من عوارضها فلم لا يجوز أن يقال إنها مختلفة بتمام الماهية، مشتركة في العوارض، وذلك غير ممتنع كما في الضدين، فإنهما مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد، سلمنا لكن لم قلت إن كل مركب جسم**»[2].

وعارضها كذلك في الملخص[3]، كما شكك في دليلها في نهاية العقول[4]، واستصعب إثباتها في المطالب العالية[5] وأبطل أدلتها الآمدي في أبكاره فقال في موضع: «**قوله: لأنّ الجواهر متجانسة؛ غير مسلم. وما يذكره في تحقيق التجانس؛ فسيأتي إبطاله أيضًا في موضعه**»[6].

وقال في آخر: «**وما قيل عليه من الإشكال، فلازم لا مخلص منه إلا بأن يقال نحن لا نعني بتجانس الجواهر غير كونها مشتركة فيما ذكرناه من الصفات. وعند**

---

(١) الإمام الرازي للزركان (٤١٠ ـ ٤١٢) وقد أثبتها في كتبه الأخرى، فله فيها قولان في أحسن توجيه.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٢٢٦).

(٣) ذكر ذلك ابن الوزير في العواصم والقواصم (٥/ ١٩).

(٤) نهاية العقول (١/ ٣١٠).

(٥) المطالب العالية (١/ ١٧٧ ـ ١٧٨).

(٦) أبكار الأفكار (١/ ١٣٣).

ذلك: **فحاصل النزاع يرجع إلى التسمية، لا نفس المعنى»**[١].

وعبر عن ضعفها بصراحة في مآخذه على المطالب العالية فقال: «**الطريق الثاني: الاستدلال بإمكان الصفات، ومبناه على تماثل الأجسام، وهو ضعيف إذ الصفات مختلفة بحقائقها مشتركة في الصفتيَّة، فجاز أن تختلف الأجسام بحقائقها وتشترك في الجسمية، سيَّما عند من يجعل الجسمية والمقدار عرضًا، فإنه يجوز أن تختلف الذوات ويستلزم صفات متساوية»**[٢].

وكذلك في نهاية المرام حيث ضعف دليل التخصيص كما نقلنا سابقًا وجعل من أسباب ضعفه ضعف القول بتماثل الأجسام حيث قال: «**ولعل الخصم قد لا يسلم تساوي النسبة من جهة الاقتضاء، إلا أن يقدر أنه لا اختلاف بين هذه الممكنات، ولا محالة أن بيان ذلك متعذر جدًّا. كيف وأنه يحتمل أن ينتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات، وبه درء الإلزام، فإذًا الواجب التفصيل في إبطال مذاهب أهل الضلال»**.

وضَعّف الأبهري دليل التخصيص للسبب نفسه فقال: «**وإنما يلزم ذلك أن لو كان هيولى الأجسام مشتركة بينهما، فإن من الجائز أن تكون هيولى الأجسام الفلكية مخالفة لهيولى العناصر بالماهية، وتكون هيولات الأفلاك متخالفة بالماهية»**[٣].

وذكر التفتازاني.أدلة تماثل الأجسام ثم قال فيها جميعًا: «**والكل ضعيف»**[٤].

وقال الإيجي والجرجاني: «**(قلنا:) لا نسلم أن الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز أن تكون تلك الصفات أعراضًا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة»**[٥].

وإن كانا في مواضع أخرى يبنون على تجانس الجواهر رغم ما أبطلا به هنا تجانسها من أن الاشتراك في هذه الصفات لا يقتضي تجانسها![٦].

وحشّى على هذا السَّيالكوتي بكلامٍ ختمه قائلًا: «**وأن القول بتماثل الأجسام**

---

(١) أبكار الأفكار (٣/ ٣٦).

(٢) المآخذ على المطالب العالية ـ مخطوط رقم (١١٠١). مكتبة فيض الله ـ (ص١٢أ).

(٣) تنزيل الأفكار وتعديل الأسرار ـ مخطوط ـ (١١٤ب).

(٤) شرح المقاصد (٣/ ٨٤).

(٥) شرح المواقف (٧/ ٤ ـ ٥).

(٦) ولعلهما أبطلاها هنا مظهرين رأيهما بينما ذكراها هناك في مقام حصر أدلة المذهب.

كلها بأن تكون صفات النفس بين التحيز والقيام بالذات وقبول الأعراض وغيرها فيما يشترك فيه الأجسام وما عداها من الصفات المعللة - مكابرة»[1].

وللجرجاني تعليقات مهمة في إبطال دليل التماثل في حاشيته على الشرح القديم لتجريد العقائد حيث قال: «**قوله: (دالٌ على الوحدة)؛ أي: على أن حقيقة الجسم واحدة في الجميع، هذا إنما يتم إذا كان ما ذكروه في تعريفه حدًّا له لا رسمًا، وهو ممنوع، قوله: (كقولنا الحيوان إما ناطقٌ أو صهّال)؛ أي: يجوز جمع الحقايق المختلفة في حدٍ واحدٍ يشتمل على القسمة كما في المثال المذكور، فإنه في قوة حدّين، كأنه قيل: الإنسان والفرس هما الحيوان الناطق والحيوان الصاهل، قوله: (وهو قولنا: إنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة) وقد تقدم أن الجوهر ليس جنسًا لما تحته بل من ثواني المعقولات، ولا شك أن مفهوم القابل لاشتماله على النسبة لا يمكن أن يكون ذاتيًّا للجسم الذي هو جوهر محض، فلا يكون هذا تعريفًا حديًّا وكذا قولهم: إنه الطويل العريض العميق ليس حدًّا له سواء أريد بالطول والعرض والعمق أبعاد محققة أو متوهمة، وكذا قول الأشعري: إنه الجوهر المنقسم، ليس تعريفًا له حديًّا»**[2].

وقال البيضاوي في إبطال إلزامٍ مبني على تماثل الأجزاء: «**لم لا يجوز أن يكون الجسم مركبًا عن أجزاء متخالفة بالماهية؟»**[3].

وقال الخفاجي محشيًّا على كلامٍ يتعلق بموضوعنا في تفسيره: «**قوله: (لأن طبقاتها مختلفة بالذات... إلخ) وقال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ في سورة البقرة: (جمع السماوات وأفرد الأرض لأنها طبقات متفاضلة بالذات مختلفة بالحقيقة، بخلاف الأرضين) ومراده واحد فيهما إلا أنه أجمل هنا فعمم في الاختلاف لما يشمل اختلافهما ذاتًا وحقيقة، وقيل عليه: إنه لا يوافق مذهب أهل السُّنَّة، فإن الأجسام متساوية عندهم»**.

ثم حاول رد هذا الإشكال وأورد على رده إيرادًا خاتمته: «**فلا محيص بأن يقال: لعل المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ لم يقل بتجدد الأعراض أو بتماثل الجواهر الأفراد لعدم تمام دليل شيء فيهما»**.

---

(١) شرح المواقف (٧/ ٥).

(٢) حاشية الجرجاني على الشرح القديم، مخطوط رقم (١٥٧٩)، الاسكوريال (١٨٦أب).

(٣) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار (١١٦).

ورد الوارد على رده الأول ولكنه ختمه بالتسليم لعدم تمام دليل تماثل الجواهر فقال: «**نعم كون الدليل غير تام مسلم، فتأمل**»(١).

وللكاتبي على دعوى التماثل أسئلة مشكلة نقلناها سابقًا(٢)، كما تابع الرازي في اعتراضاته على أدلتها في شرحه للمحصل(٣)، ولم يدفع شيئًا منها كما دفع عن غيرها مما يقتضي إقرارها، وفي الملخص منع القول بها تبعًا للرازي فقال: «**قال [أي: الرازي] الاعتراض: لا نسلم استواء الأجسام بأسرها في الجسمية..إلخ، أقول: توجيهه أن يقال: لم قلتم بأن القسم الأول والثاني محالان؟ قولكم: لأن الأجسام مشتركة في الماهية واللوازم، قلنا: لا نسلم، وما البرهان على ذلك؟**»(٤).

وكذلك طعن فيها ابن التِلِمْساني تبعًا لطعنه في دليل إمكان الصفات وقول الرازي: «**الطريق الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات. فنقول: قد دللنا على أن الأجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية**» فرد عليه قائلًا: «**لم يقم دليل يصح على محك السبر على ذلك، وفي إثباته عسر، فإن ذلك يستدعي معرفة جميع ما يقال على الأجسام ومعرفة كيفية نسبة جميعها إليها لننظر أن ذلك الوصف مما يتوقف فهمها عليه فيكون ذاتيًّا أو لا يتوقف فيكون عرضيًّا، وذلك لا يعلم إلا بالاستقراء، وعدم الاطلاع على اختصاص بعض الجواهر بصفة نفس لا يدل على عدم تلك الصفة. وأنواع الأجسام وأصنافها كثيرة، ولا يحيط بجميعها وجميع صفاتها إلا الله رب العالمين، فلم يبق إلا أن المتكلم اطلع منها على صفات مشتركة لا تفهم إلا بها، كالتحيز والجرمية وقبول الأعراض والقيام بالنفس... فأطلق المتكلم التماثل وعنى به الاستواء في ما اطلع عليه من صفاتٍ محصورة، فالتماثل مطلقٌ عليها إذًا بالغاية(٥) والاصطلاح**»(٦).

وكذلك طَعَنَ الدُسوقي في التماثل للسبب نفسه الذي نقلناه عن القوشجي وعقبنا عليه، وهو أن إثبات الاشتراك في كل صفات النفس لا يمكن القطع به، فقال: «**بقي أن المماثلين هما المتساويان في جميع صفات النفس لا في بعضها فلا**

---

(١) حاشية الخفاجي على تفسير البيضاوي (٤/ ٤).
(٢) أسئلة الكاتبي عن معالم أصول الدين (٤٠).
(٣) المفصل شرح المحصل ـ مخطوط ـ (١٣٤أب ـ ١٣٥أ).
(٤) المنصص شرح الملخص ـ مخطوط ـ مكتبة راغب باشا (٤٣أ).
(٥) هذا المثبت في المطبوع، ولعلها: بالغلبة.
(٦) شرح معالم أصول الدين (١٩٨ ـ ١٩٩).

يلزم من ثبوت الجرمية له -تعالى- مماثلته للحوادث لجواز انفراد أحدهما ببعض صفات نفسية في نفس الأمر إذ لا قطع بعدم ذلك وحينئذٍ فلا يلزم من كونه جرمًا أن يكون مماثلًا للحوادث...»[1].

وسيعاد نقل كلام كل من ابن التِلِمْساني والدسوقي في نقاش مفهوم التمثيل، وقد تكلم في هذه القضية غير من ذكرناهم كثير، بل سخفّها بعضهم واستبعد نسبتها للعلماء وحاول توجيهها، فيقول الإمامي عبد الرزاق اللاهيجي في بيان موقف الطوسي: «**ولما كان هذا المذهب سخيفًا جدًّا استبعد المصنّف نسبته إلى العلماء، بل حمل مذهبهم في التماثل على مذهب الحكماء، أعني: الاتّحاد في الحقيقة الجسميّة لا في تمام الماهيّة، وحمل مذهب النظّام على المخالفة في الحقيقة الجسميّة»**[2].

وأشار لذلك القوشجي والتفتازاني فقال الأخير: «**ومن أفاضل الحكماء من توهم أن المراد بتماثلها: اتحادها في مفهوم الجسم، وإن كانت هي أنواعًا مختلفة مندرجة تحته، فتمسك بأن الحد الدال على ماهية الجسم ـ على اختلاف عباراتهم فيه ـ واحدٌ عند كل قوم من غير وقوع قسمةٍ فيه، فلذلك اتفق الكلُ على تماثله، فإن المختلفات إذا جمعت في حدٍ واحدٍ وقعَ فيه التقسيمُ ضرورة كما يقال: الجسم هو القابل للأبعاد الثلاثة، والمشتمل عليها، فيعم الطبيعي والتعليمي، ومنشأ هذا التوهم استبعاد أن يذهب عاقلٌ إلى أن الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف إلا بالعوارض كالإنسان دون الفصول، والمنوعات كالحيوان، كيف ولم يسمع نزاع في أن الجسم جنسٌ بعيد»**[3].

وصرح الناقض نفسه بجواز اختلاف الجواهر وعدم تماثلها فقال: «**نحن في علم الكلام لم نحدد، بل جوزنا فيها التفاوت في الحقيقة، يعني ليس هناك جزم بأن كل جوهر فرد مساوٍ في الحقيقة للجوهر الفرد الآخر»**[4].

فبطل ادعاء كونها قضيةً برهانية وعقيدةً قطعية، ويكفينا إبطال برهانية القضية كي تسقط قيمتها في بناءِ أي شيءٍ يعارض النقل، فكيف لو تبرهن بطلانها في

---

(١) حاشية الدسوقي على شرح كبرى السنوسي ـ مخطوط ـ (٢٣٥أ).
(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام (٣/ ٣٨٦).
(٣) شرح المقاصد (٣/ ٨٤).
(٤) الدرس الـ١٥ في نهاية الساعة الثانية أي الدقيقة (٠٠:٠٠:٠٢).

نفسها؟ وكيف بعد كل ما سبق يستعمل دليلُ التخصيصِ المطعونُ فيه وفي أهم ركن من أركانه للرد علينا أو على غيرنا فضلًا عن استعماله في معارضة الوحي؟ وزد عليه أنه قد أبطل بعضهم الجوهر الفرد نفسه الذي يبنون تماثلَ الأجسامِ عليه، وتوقف آخرون فيه.

وليست مسألةُ إبطالِ الجَوهرِ الفَردِ أو التوقف فيه بالسهولة التي يتصورها البعض، فإن بعض الأدلة والقضايا المهمة لا تقوم بدون البرهنة على إثبات الجوهر الفرد، وأهمها قضية تماثل الأجسام، فإن تماثلها قوامُهُ أنها من جواهر، وأنها متساوية في صفات النفس لا سيما في التحيز، وأنها تلتبس ببعضها لولا اختلاف الأعراض، وأنها تستوي في قبولها لها، وأن هذا التساوي في الصفات النفسية وقبول الأعراض التي ستلتبس الجواهر لولا اختلافها- كافٍ في إطلاق المماثلة.

يقول حسن جلبي: «**قوله: (بناءً على تماثل الأجسام) فإن قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل، قلت: مبنى تماثل الأجسام تركبها من الجواهر المتماثلة، لا تساويها في الحصول في الحيز... قوله: (بل على تماثل المتحيزات)... وأنت خبير بأن إثبات استلزام التحيز للتركب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد**»[1].

(١) حاشية حسن جلبي على شرح المواقف (٨/ ٢٥).

قاعدة الإثبات المفصل
والنفي المجمل

وفيه أيضًا:

- أيهما طريقة الشرع: النفي المجمل، أم النفي التفصيلي؟
- هل آيات التنزيه مجملة تنافي البيان عند ابن تيمية؟
- مخالفة مفهوم التمثيل اللغوي المنفي في الوحي لمفهوم التمثيل الكلامي.
- التماثل اللغوي.
- التماثل عند شيخ الإسلام.
- التماثل الكلامي.

قاعدة الإثبات المفصل والنفي المجمل

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**والله ﷻ بعثَ رسله بإثبات مفصَّل، ونفي مجمل، فأثبتوا له الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل**».

ثم ذكر أمثلة ذلك في الوحي، والنصوص الكثيرة التي جاءت بإثبات الأسماء والصفات لله على وجه التفصيل، وما قابله من الآيات التي تنفي عمومًا النقص والتمثيل دون تفصيل بأنه ليس كذا وليس كذا، وذكر بعدها طريقة مخالفي الرسل فقال: «**وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية، والقرامطة الباطنية، ونحوهم فإنهم على ضد ذلك، يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجودا مطلقًا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات**»[1].

فقال الناقض: «**وابن تيمية عندما يقول إن طريقة القرآن هي الإثبات التفصيلي والنفي الإجمالي يريد بذلك أن يغلّط العلماء المحققين الذين نفوا عن الله النقائص تفصيلًا، ونفيًا كليًّا، كما مرّ، وذلك لأنه يثبت بعضها لله -تعالى-، وإن ادعى أن ما يثبته ليس بنقيصة لله تعالى، وهو إنما يريد من العلماء الاقتصار على نحو قوله -تعالى-:**
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]؛

---

(١) التدمرية (٨ ـ ١٦).

لأن هذه الآيات عنده عامة تحتمل التخصيص، ومجملة تحتاج للبيان»[1].

وقال كذلك: «**إن كلمة الإجمال مصطلح معروف عن العلماء في الأصول، وحاصلها أنها لا يمكن العمل بها لاحتياجها إلى بيان، وابن تيمية جعل المجمل وصفًا للنفي فقال: (النفي المجمل) فجعل النفي نفسه مجملًا، ولكن المجمل غير المبين، وغير المبين لا يُعمل به لعدم وضوح معناه المراد منه أو مصاديقه»**[2].

وهاهنا سؤالان:

الأول: هل منهج النفي التفصيلي الذي سلكه المتكلمون؛ من الطرق الشرعية في التنزيه؟ ولاحظ أن السؤال منصب على جعل النفي التفصيلي هو الغالب، واتخاذِه أصلًا في وصف الإلٰه وتعظيمه، لا على مطلق ورود النفي التفصيلي لداع من الدواعي.

والثاني: هل آيات التنزيه عنده عامة تحتمل التخصيص، ومجملة بمعنى الإجمال الذي هو ضد البيان والوضوح كما فهم الناقض؟

---

(١) نقض التدمرية (١١ ـ ١٢).

(٢) نقض التدمرية (١٣).

أيهما طريقة الشرع؟ النفي المجمل؟
أم النفي التفصيلي؟

نقول: إن قاعدة شيخ الإسلام قاعدةٌ استقرائية شرعية، وليست غائية كما زعم الناقض قائلًا:

«فقاعدته غائية وليست علمية؛ أي: إنه وضعها من أجل تحقيق هدفه الذي يختزنه في نفسه، ولم يحصل عليها بعد استقراء آيات القرآن والسُّنَّة الشريفة؛ لأن القرآن ينزه الله إجمالًا وتفصيلًا، ويثبت لله الصفات إجمالًا وتفصيلًا، فلا يوجد في القرآن ما يمنع النفي التفصيلي عند الحاجة لذلك، كما لا يوجد فيه ما يمنع الإثبات الإجمالي»[1].

ولا تدري أي وحيٍ كشف للناقض عن صدرِ الإمام وما يختزنه في نفسه، وليس نقاش كرامات الناقض من شأننا، ولكن شأننا بيان أن ما يثبته الشيخُ من صفات؛ تدل عليه النصوص من الوحيين، وليس بحاجةٍ لهذه القاعدة كي يثبت ما **«يختزنه في نفسه»**، ولم يكن ليذكرها لولا أنها نتيجةُ استقراءٍ للنصوص، وأسلوبُ تقريرٍ يُحَقِّقُ أدب وصفِ الإلٰه، فليس يرتضي مَلِكٌ من ملوكِ الدنيا أو شريفٌ من أشراف الناس أن تقول له: لستَ بزبالٍ ولا طبالٍ ولا خمَّارٍ ولا حِمار، فإن قلتها لم تأمن إخراج المَلِكِ ما يختزنه جسدك، وبلا كرامةٍ كتلك التي للناقض.

وليس النقص المتوهم في حق الملك باستعمالِ هذا الأسلوب بأقل من ذاك المتوهم في الأسلوب نفسه مع رب العالمين، فهو -سبحانه- مُنَزَّهٌ متعالٍ عن كلِ

---

(١) نقض التدمرية (١٢).

نقصٍ بما لا يمكن أن يتصور أو يتوهم حتى بالمقايسةِ على ترفع الملوك، ولكنه لتقريبِ المراد ولبيانِ أولويةِ الخالقِ بكمالِ الأدب عند ولوجِ محرابِ الإلٰهيات، مع الالتزام بطريقة الوحي في وصفه -سبحانه-.

ثم إن النفي المُفَصَّلَ لم يأت إلا لحِكَم خاصة، ولم يكن ابتداءً وتقريرًا كما هي طريقة المتكلمين في تنقيبهم أولًا عن الصفات السلبية التي يُفَصِّلُونَ بها ما يخالف به الباري الحوادث، أما النصوص؛ فالنفي فيها يأتي لبيان الكمال العام بنفي المثل والكفء والند له -سبحانه-، أو لبيان كمال صفةٍ ثابتة تفصيلًا بنفي ما قد يتوهم فيها من نقص، أو دفعًا لانتقاص منتقصٍ من أهل الكفر والزيغ، فحتى إن أتى النفي المفصل لسببٍ خاص، فإنه لا يكون نفيًا محضًا وإنما بيانًا لكمال الضد عمومًا أو خصوصًا، فالنفي المحض يوصف به المعدوم، ولا كمال فيه إلا إن كان إثباتًا لكمالِ ضدِه.

كما أن هذا النفي التفصيلي حين يرد لسببه لا يكون هو الغالبَ ولا الأصل، بل يُعَدُّ على الأصابعِ مقارنةً بالإثبات المتكثر في الوحي، يقول في ذلك ابن عثيمين رحمه الله في القواعد المثلى: «**القاعدة الرابعة: الصفات الثبوتية صفات مدح وكمال فكلما كثرت وتنوعت دلالاتها ظهر من كمال الموصوف بها ما هو أكثر، ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر بكثير من الصفات السلبية كما هو معلوم. أما الصفات السلبية فلم تذكر غالبًا إلا في الأحوال التالية:**

الأولى: بيان عموم كماله كما في قوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤].

الثانية: نفي ما ادعاه في حقه الكاذبون كما في قوله: ﴿أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾﴾ [مريم: ٩١ ـ ٩٢].

الثالثة: دفع توهم نقص من كماله فيما يتعلق بهذا الأمر المعين كما في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [الدخان: ٣٨] **وقوله:** ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨]»(١).

فالزعم بأن القرآن ليست له طريقة ثابتة، بل يثبت وينفي تفصيلًا على حدٍ سواء بلا تغليب - باطلٌ محض، والمتأمل لأمثلته التي ذكرها بعد ذلك في النفي

---

(١) المجلى في شرح القواعد المثلى (١٩٦).

التفصيلي؛ لن يستطيع أن يتجاوز بهذه الأمثلة أصابع اليد الواحدة، على عكس الأمثلة التي ضربها شيخ الإسلام فهي إلى الكثرة ما هي[1].

وقد قرر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ مثل هذا الملحظ ولم يتفرد به شيخ الإسلام، إذ قال: **«لأن المدائح محصورة في نوعين، إما في شرح صفات الجلال، وهو تنزيه الله عما لا ينبغي، وإما في شرح صفات الإكرام، وهو وصف الله بكونه خالقًا لهذا العالم. أما الأول، ففيه سوء أدبٍ من بعض الوجوه؛ لأن الرجل إذا قال للسلطان: (أنت لست بأعمى، ولست بأصم ولا بأبرص) فإنه يستوجب الزجر والحجر»**[2].

---

(١) مقتَبَسٌ من ردٍ للشيخ أحمد سالم أبو فهر في ملتقى أهل الحديث.

(٢) ذم لذات الدنيا (٢٦٤) وفيه سجَّل ندمه المشهور، وهوّن من علم الكلام ومن فائدته مقدمًا طريقةَ القرآن، وبعد أن كان علم الكلام عنده علمَ اليقينيات والعقليات القَطعية، صار «حاصل العقول ظنون وحسبانات» وبَيَّنَ في مبحث اللذات العقلية تناقضَ المتكلمين وتهارُشَهم وسقوط ما ادعوه من براهين، ثم قال أبياته الشهيرة «نهاية إقدام العقول عقال. . .» وعقبها بكلامٍ يكتب بماء الذهب من رجلٍ جرب وذاق، فقال: «واعلم أني بعد التوغل في هذه المضائق، والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق، رأيت الأصوب الأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم، وترك التعمق والاستدلال بأقسام أجسام السماوات والأرضين على وجود رب العالمين، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوضٍ في التفاصيل» ثم يأتي من ينفي ندم الرازي وتغيره في آخره! وهل هناك دليلٌ أقوى من تهوينه من مسالك المتكلمين وبراهين الكلام بل ومطلق الأدلة العقلية بعد أن ضرب بعضها ببعض، ثم تقديمه طريقة القرآن والحث على ترك الأدلة الكلامية مع التأكيد على أن معرفة التنزيه والإثبات مصدرهما القرآن وطريقته بعدما كان يرفض إقحام النصوص في هذه المباحث ولا يراها تهدي فيها؟ ومن الطريف أن السقّاف كذّب شيخ الإسلام في نسبة الأبيات المشهورة إلى الرازي رغم شهرة نسبتها إليه، ثُمَّ حُقِقَت المخطوطة، وظهر صدق شيخ الإسلام كالعادة، ومن العجائب أن تجد معاصرًا يُكَذِبُ شيخ الإسلام في شيء من منقولاته مع أن نقول شيخ الإسلام كثيرةٌ ولم يثبت تحريفه أو افتراؤه لواحدٍ منها، بل تجد تلاميذه ينقلونها عنه ويحاججون بها الخلائق، ولا تجد أحدًا من مخالفي الشيخ كذّبه فيها، أو حتى رماه بأنه يكذب فيما ينقل أو يُحَرِّف، فيأتي رجلٌ بعد قرونٍ ليشكك فيما نقله ويزعم أنه افتراه من عندياته، مثل هذا لا يُتَصَور حصوله، ومن المواضيع التي تستحق بحثًا لطيفًا يجمعها موضوعُ: الأمور التي نقلها ابن تيمية عن المخالفين فكذبه المتأخرون حتى ظهر صدقه بعد ذلك، منها على سبيل المثال:

- ما نقله عن الباقلاني في إثبات العلو، والذي كذبه الكوثري ومن حققا كتاب التمهيد للباقلاني، ثم ظهر بتحقيق الأب مكارثي وظهرت المواضع التي نقلها ابن تيمية وتلاميذه.
- ما نقله عن الرازي في نهاية العقول من عدم الاعتداد بالنقل في الإلهيات لاحتمال المعارض العقلي، وسيأتي نقله لاحقًا، وقد كذبه الإدلبي في رده على الشيخ سفر الحوالي، ثم هاهو الكتاب بين أيدينا يثبت ما نقله الشيخ.
- ما ذكرناه من أبياتٍ نقلها الشيخ عن الرازي وكذّبه في نقلها السقاف.

وسبحان الله كيف ينقلب الإنكار بعدَ ذلك تبريرًا وتأويلًا حين يثبت صدق المنقول، فبعد أن كان المنقول كذبًا يستحيل أن يقوله إمامهم، صارَ صِدقًا ولكن مفهومًا على غير وجهه! فلم أنكرتموه =

وقرر مثله الشهرستاني في نقده لأسلوب ابن سينا قائلًا: «**قوله: (ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته) فكيف استجاز أن يقال (نوع واجب الوجود في ذاته) كما يقال في النقطة إن نوعها في شخصها؟ أما عرف أن نفي كثير من النقائص عن الحق ﷻ نقصٌ له؟ كما تقول الحاكة من الحشوية والدامية من القاصة: نه جسم[1]، نه جوهر، نه مشكل، نه مقدر، نه مدور، نه مرتفع، نه مكلف، نه مؤلف... فأخذ ابن سينا يطول الفصول في كتبه بنفي أمثال هذه الصفات عن واجب الوجود بذاته قبل إثباته... وما هو إلا خبط عشواء، ورمي في عماية عمياء، ونفي نقائص، هي إثبات نقائص**»[2].

وقرره صفي الدين الهندي فقال: «**واعلم أنه لولا أهل الزيغ، لما ساغ لعاقلٍ أن يقول: إنه -تعالى- ليس بجوهرٍ ولا بجسمٍ ولا عرضٍ ونحوه من النقائض، فإنه -تعالى- موصوف بصفات الكمال ونعوت الجلال، وما هذا شأنه لا يليق من جهة التأدب أن ينعت بسلب النقائص، ولهذا لو وَصَفَ واصِفٌ لملكٍ في الشاهد ـ في غاية الجمال والكمال ـ أنه ليس بأعور، ولا أبرص، ولا أجذم، ونحوه من الصفات لاستحق التأديب**»[3].

= وكذبتموه واستشنعتم أن يقوله من قاله من أئمتكم ما دام مفهومًا بوجه صحيحٍ لا ينقض أصولكم كما تزعمون؟

(١) (نه) تعني (لا) أو (ليس) بالفارسية كما ذكر محقق الكتاب.

(٢) مصارعة الفلاسفة (٤٢ ـ ٤٤).

(٣) الرسالة التسعينية (٣٨٦).

هل آيات التنزيه مجملة تنافي البيان عند ابن تيمية؟

لقد ادعى الناقض أن آيات التنزيه عند ابن تيمية عامة تحتمل التخصيص، ومجملة بمعنى الإجمال الذي هو ضد البيان والوضوح، فهل هذه الآيات عند ابن تيمية كما فهم الناقض؟

نقول: إن هذا جهلٌ أو سوءُ فهم عجيب من الناقض، بل هو كذبٌ صراحٌ يُفضَحُ بأدنى تأمل، فإن ابن تيمية يريد بالنفي المجمل: النفي العام الشامل لكل النقائص وأوجه المماثلة في ما يجوز ويجب ويمتنع، فالإجمال هنا ضد التعيين والتفصيل والتوسع في التمثيل[1]، وليس مراده الإجمال الذي هو ضد البيان والظهور والفهم، قال الراغب الأصفهاني في «المفردات»:

«قال -تعالى-: وَقالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً؛ أي: مجتمعًا لا كما أنزل نجومًا مفترقة. وقول الفقهاء: المُجْمَل: ما يحتاج إلى بيان، فليس بحدّ له ولا تفسير، وإنما هو ذكر بعض أحوال الناس معه، والشيء يجب أن تبيّن صفته في نفسه التي بها يتميز، وحقيقة المجمل: هو المشتمل على جملة أشياء كثيرة غير ملخّصة»[2].

فهذه حقيقة المجمل وهذا معناه اللغوي الذي يقابل التلخيص والتفصيل، بخلاف ما يستعمله الفقهاء والأصوليون في مقابل البيان، ومن أعجب العجب أن

---

(١) وقد فهم هذا كل الشراح لظهوره ولكونه في سياق مقابلة الإثبات التفصيلي، قال الشيخ عبد الرحمٰن الخميس في شرحه للتدمرية (٧٨): «والمراد بالإجمال: التعميم والإطلاق، والنفي المجمل لا يُتعرض فيه لنفي عيوب ونقائص معينة».

(٢) المفردات في غريب القرآن (٢٠٣).

يقول الناقض: «**وابن تيمية عندما يقول إن طريقة القرآن هي الإثبات التفصيلي والنفي الإجمالي... إلخ**» ثم لا يفهم أن المراد من الإجمال ما هو ضد التفصيل مع وروده مصرحًا في مقابل ضده في سياق واحد! ولو أراد به الإمام الإجمال المضاد للبيان لقال: طريقة القرآن هي الإثبات التبييني والنفي الإجمالي، أو: الإثبات المبين والنفي المجمل.

ومن لا يفهم أن مراد الشيخ من الإجمال: ضد التفصيل؛ مع وروده مقابلًا لضده في السياق نفسه بل في قاعدةٍ نقلها بلفظها وزعم أنه يتناولها بالنقض - فحريٌ به أن لا يفهم ما هو فوق ذلك من مسائل النزاع، لا سيما عند استحكام الهوى وسوء الظن والأحكام المسبقة وغلبتها على حس الكاتب.

فاقرأ مبتسمًا قول الناقض: «**هذا الكلام هو ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة، وهم يحتجون بهذه الآية؛ لأنها مفصَّلة محكمة، ويحتجُّون بها على المُجَسِّمة الذين ادعوا أن هذه الآية مجملة تحتاج إلى بيان!**»[1] **واحمد الله أن نجاك من العمى عن الكلام الصريح الواضح والمقابلة المسطورة في كلام الإمام نفسه بين «الإجمال» و«التفصيل»**.

والناقض يشنع على الشيخ الإمام من منطلق زعمه أنه ـ أي الناقض ـ يعتمد دلالة آية نفي المثلية المحكمة ويرفض كونها مجملة، بخلاف الشيخ، والصحيح أنها مجملة ـ أي: غير بيِّنة ـ عندهم هم، وبالنسبة لما يعتقدونه هم، فهي لا تدل على مفهوم نفي المثلية الذي تبنوه واصطلحوا عليه من قريب أو بعيد، فضلًا عن أن تكون محكمةً في بيانه! ولكنها عندنا محكمةٌ بينةٌ في ما نعتقده ولله الحمد.

فأين ذلك العربي الذي يفهم من «ليس كمثله شيء» نفي الكيفية ومنع الاشتراك في الكلي الذهني أو في صفة من صفات النفس أو فيها كلها أو في أخصها؟

فكل هذا محض اصطلاح[2] زعموا أن دلالة الآية عليه محكمة، ثم رموا من يعتقد كونها محكمة ولكن في الدلالة على غير هذا الذي اصطلحوا عليه - بأنه يعطل الآية عن دلالتها!

وأنى لمن يتبنى هذا التأويل البعيد للآية أن يخطّئ الشيخ، حتى لو سلمنا جدلًا أنه يقصد الإجمال الذي فهموه؟

---

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٣٣٩) وهو آخر كتبه! فهذا الجهلُ إذن مستمرٌ لم يتنبه إليه رغم اشتهاره عنه، وتَنَدُّرِ أصحابنا به.

(٢) وسيأتي نقاش مفهوم التمثيل المنفي في الوحي ومباينته لاصطلاح التمثيل عندهم.

ولعل الناقض يجهل بأن في سلفه إمامًا جعلَ هذه الآية من الآيات التي قد تلتبس على السامع فقال: «**فأما قوله: «وما يعقل من الكتاب فعلى وجوه: أحدها: أن يعلم بالنص المفهوم كقوله -تعالى-: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾** [الشورىٰ: ١١]... **فقد أخطأ في ذلك من وجوه:**

أحدها: أنه ذكر بأن ذلك على وجوه، ولم يذكر إلا واحدًا منها وهو قوله: «ما يعلم بالنص». وأخطأ فيه أيضًا. لأن نفي التشبيه لم يعقل بالخبر، بل المعرفة بنفي الشبه وإحالته سابقة للمعرفة بالكتاب والسُّنَّة.

وقوله أيضًا: «﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورىٰ: ١١] بالنص المفهوم الذي لا يحتمل إلا معنىً واحدًا». ألا ترى أن اللبس قد يدخل على السامع لذلك حتى تكشف عنه بالنظر والاستدلال؟ لأن الظاهر نفي المماثلة عن مثله، وليس الغرض كذلك»[1].

ثم إن الافتراء على شيخ الإسلام بأنه يصف الآية بالإجمال ـ بمعنى عدم الوضوح والحاجة للبيان ـ مخالف للواقع تمامًا، فالآية محكمةٌ عند ابن تيمية بلا ريبٍ ولا شك، بل يعد سورةً كاملةً تضمنت بعض ما في آية نفي المثلية - محكمةً معتمدةً في تنزيه الباري، فيقول ﷺ: «**كون هذه السورة [أي: سورة الصمد] من المحكمات وكون كل مذهب يخالفها باطلًا - هو حقٌ لا ريب فيه، بل هذه السورة تعدل ثلث القرآن كما ثبت ذلك في الأحاديث الصحيحة، وهي صفة الرحمٰن كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح، وعليها اعتمد الأئمة في تنزيه الله كما ذكره الفضيل بن عياض والإمام أحمد وغيرهم من أئمة الإسلام**»[2].

فإن كانت سورةٌ كاملةٌ تتضمن آيةً في نفي الكفء عند شيخ الإسلام بهذه المثابة، وبهذا الإحكام، فكيف تكون آية نفي المثلية مجملةً غيرَ بينةٍ عنده؟

أما الآية، فهي في حد ذاتها بينة في سياقها عنده، ومحكمةٌ غايةَ الإحكام، ففيها نفي المماثل من كل جهة وبكل وجه، ثم من جهةٍ أخرى فيها إثبات السمع والبصر لله، فهاهنا منفيٌ ومثبت، والمُثبَتُ مُشتَرَكٌ لكون المخلوقِ أيضًا يطلق عليه أنه يسمع ويبصر، وهو إما مشترك في اللفظ فقط أو مشتركٌ في اللفظ والمعنى،

---

(١) مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (١٨) وهنا يرد ابن فورك على رجلٍ كتب في أصول الأشعري كلامًا وأخطأ فيه.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/٨٨).

وليس الأول قطعًا فإن الأمة مازالت تفهم معنى السمع ومعنى البصر المضافين إلى الله[(١)]، ولم يأت على الأمة زمان تسأل فيه عن معنى كلمة «بصير» أو معنى كلمة «سميع» كما تساءلت عن مغزى الحروف المقطعة في أوائل بعض السور مثلًا[(٢)].

فكلتا الصفتين المضافتين إلى الخالق تشتركان في الاسم والمسمى الذهني بعد النفي العام الذي سبق.

فالآية عند ابن تيمية بينة محكمة يعمل ويحتج بها على مخالفيه، ولكن يفهمها ويعمل بكلها لا بجزء منها، وبفهم السلف لها وما يفهم منها بمقتضى اللغة العربية، وهذا منهج أهل السُّنَّة، الذين لم يصطلحوا على معنى خاص للتمثيل، وفسروا به الآية، ثم طفقوا ينفون بناءً على ذلك صفاتٍ ثبت ما هو من جنسها في الآية نفسها ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١]، فإن إثبات السمع والبصر إثبات لكل الصفات، والقول في بعضها كالقول في الباقي.

والعجيب أن القوم ينسبون إلى السلف تفويض معاني ألفاظ كثيرة في الوحي وأنها لا يعرف المعنى المراد منها، ويأتي الناقض ليعيب على شيخ الإسلام وصفه نصًا واحدًا بأنه مجمل، بفرض أنه أراد بالإجمال ما ضد البيان.

ثم هل تفيده آية نفي المثلية التي ينافح عنها ويشنع على شيخ الإسلام لأجلها بسوء فهمه وتسرعه؟ الجواب: لا، بل هي عليه لا له، وهذا ما سنناقشه فيما يلي.

---

(١) وسيأتي نقاش ذلك في مبحث القدر المشترك والتواطؤ المعنوي.

(٢) ولاحظ أنني قلت (مغزى) ولم أقل (معنى)؛ لأن الأمة لم تتساءل عن معاني الحروف المقطعة، وبيانه أن الحرف الهجائي كألف باء إلخ: لا معنى له في لسان العرب أصلًا إلا كونه اسمًا على مسماه الذي هو نطقه، ولما كان القرآن نزل على معهود العرب فقد عَلِمَت العرب أنه لا معنى لأشخاصِ هذه الحروف، ولكن لها مغزى وغاية، وقد ثبت أن السلف فسروا المراد بها ولم يتوقفوا فيها، وأما: لمَ جاء الله بهذا الحرف خاصة في هذا الموضع بعينه، فهذا شيء خارج عن المطلوب، وبهذا تتبين لك مغالطةُ من يقول: لم تمنعون تفويض آيات الصفات وأنتم قائلون بتفويض المعنى في مفاتيح السور؟ إذ إن هذه المفاتيح لم توضع لمعنى أصلًا عند العرب، بخلاف آيات الصفات الدالة بألفاظها وسياقها بل وتوارد عدة آيات وأحاديث على تأكيد مضمونها، فإن تفويضها جميعًا تعطيلٌ وتجهيلٌ وتحريفٌ واتهامٌ للوحي بعدم البيان وتضليل من أنزل عليهم القرآن.

مع ملاحظة أن مجتهدًا نحريرًا مرجعًا كالطبري منع صراحةً كون الحروف لسرٍ لا يعرفه المخاطب، وأوجب أن يكون كل ما في القرآن مما يفيد السامع معنىً مفهومًا، حتى هذه الحروف.

مخالفة مفهوم التمثيل اللغوي المنفي في الوحي لمفهوم التمثيل الكلامي

إن مخالفنا في هذه المسألةِ متناقضٌ لا ناقض، إذ شنع على ابن تيمية قوله بأن النفي في آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] نفيٌ مجمل، وفضح سوء فهمه للإجمال في كلام الشيخ، بينما هو الذي جعل الآية مجملةً تفتقر إلى بيان، وذلك حين نَظَرَ في النفي العام فقط وأهمل ما بعده، بل حينَ تجاوز الآية إلى نفي ما دلت عليه قواعده الكلامية التي يظنها مخصصات عقلية وصارفة للظواهر، ثم عادَ إلى الآية فجرَ كساءها ليجعل نفي كلامياته تحتَ ظِلها، فلم يقتصر على إحكام آيةِ نفي المثلية مفهومةِ السياقِ والوضعِ اللغوي، بل زاد على الآية قواعدَ حاكمَ إليها النصوص فأولها وعطلها ثم أرجع تعطيله وتأويله إلى آية نفي المثلية وهي بريئة من تنزيهه الذي يدعيه، فإن المتكلمين وإن استدلوا بالآية على نفي التمثيل، تجدهم يفسرون التمثيل تفسيرًا مولدًا لا علاقة له بلغةٍ ولا عُرف، وسنميز بين التفسير اللغوي والتفسير التيمي والتفسير الكلامي فيما يلي.

التماثل اللغوي:

أما عند أهل اللسان، فالمثل هو النظير، وهو المكافئ الذي يقوم مقام غيره ويسد محله، وقال ابن فارس: «**الميم والثاء واللام: أصلٌ صحيحٌ يدلُ على مناظرةِ الشيءِ للشيء**»(١).

وقال ابن منظور: «**مِثل: كلمةُ تَسْوِيَةٍ. يُقَالُ: هَذَا مِثْله ومَثَله كَمَا يُقَالُ شِبْهه**

(١) مقاييس اللغة (٥/٢٩٦).

وشَبَهه بِمَعْنًى؛ قَالَ ابْنُ بَرِّيٍّ: الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُمَاثَلَة والْمُساواة أَن الْمُساواة تَكُونُ بَيْنَ المختلِفين فِي الجِنْس والمتَّفقين؛ لأَن التَّساوِي هُوَ التكافُؤُ فِي المِقْدار لَا يَزِيدُ وَلَا ينقُص، وأَما الْمُمَاثَلَة فَلَا تَكُونُ إِلا فِي الْمُتَّفِقِينَ، تَقُولُ: نحوُه كنحوِه وفقهُه كفقهِه ولونُه كلونِه وطعمُه كطعمِه، فإِذا قِيلَ: هُوَ مِثْله عَلَى الإِطلاق فَمَعْنَاهُ أَنه يسدُّ مسدَّه، وإِذا قِيلَ: هُوَ مِثْلُه فِي كَذَا فَهُوَ مُساوٍ لَهُ فِي جهةٍ دُونَ جهةٍ»[1].

ونص أبو الهلال العسكري في فروقه على أن المماثلة في الحقيقة تكون بأن يشبه واحدٌ الثاني من كل الوجوه لا من بعضها[2].

فيجب أن يفهم التمثيل المنفي في القرآن بمعارِفِ العرب الذين خوطبوا بهذا الوحي، وأيُّ وسيلةٍ لفهمه بمعارف أو اصطلاحات محدثة لم تكن حاضرةً عندهم؛ فإنها تؤدي لتفسيرٍ ليسَ هو المراد، وليسَ هو ما فهموه، ولا تقبل نسبته إلى الوحي أو النبي والسلف، وبالتالي فهو تفسيرٌ لا حُجَّةَ فيه لهم، وإنما الحجة بمفهوم التمثيل الذي يؤخذ من تفسير الآية باللغة التي يعرفها القوم.

فإن قال العربي: زيدٌ مثلُ عمرو، فإنه بالضرورة لا يريد أن زيدًا عينُ عمرو، وإنما يريد أنه لا يتميز عنه بشيء، فيدور التمثيل حولَ الخصائص المميزة.

فيسعنا القول بأن التمثيل: أن تثبت لـ(أ) كل خصائص (ب).

كأن تقول: زيدٌ مثلي، فأنت جعلت خصائصك المميزة لك خصائصَ لزيد، ولم تعد مختصًا بشيءٍ لا يسد مسده زيد.

وقد يخصص السياق موضوعًا معينًا يكون هو محل المماثلة، كأن يكون الكلامُ عن شجاعة عمرو، فيقال: زيدٌ مثلُه؛ أي: مثله في هذه الخاصية، لا في كل شيء.

ويشمل التمثيل أن تثبت لـ(أ) خاصيةً واحدةً من خصائص (ب)، فإنك بهذا تكون ممثلًا (أ) بـ(ب) في هذه الخاصية تحديدًا وإن لم تماثل بينهما مطلقًا.

كأن تقول: لزيدٍ يدٌ مِثلَ يدي، فأنت هنا لم تثبت التماثل بينك وبين زيد مطلقًا من كل وجه، بل مثلت يد زيد فقط بيدك، وجعلتها سادةً مسد يدك، فلها خصائص يدك تمامًا، وإن كنتما مختلفين في كل شيء آخر.

---

(١) لسان العرب (١١/ ٦١٠).

(٢) الفروق اللغوية (١٥٦).

فمن مقتضيات هذا التماثل أن يسد أحد المتماثلين مَسَدَّ الآخر مطلقًا إن كان التماثل من كل الوجوه، أو أن يسد أحدهما مسد الآخرِ من الجهة المتماثلة إن كان التماثل فيها فقط، فالبر يسد مسد الشعير في الكيل إن تماثلا فيه، ولكن لا يقال فيهما إنهما متماثلان إلا مُقَيِّدِينَ بتلك الجهة.

ومن مقتضيات هذا التماثل أيضًا أن يجوز على أحد المثلين ما يجوز على الآخر.

وكل ما سبق يفهم من نفي المثل لغةً ويلزم عنه.

إذن حين يقول -سبحانه-: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورىٰ: ١١] فإن عموم لفظ (**شيء**) يدلك على أن الباري لا يماثله شيءٌ من الأشياء في شيءٍ من الأشياء، فلا تماثل ذاته ذوات غيره من الأشياء، ولا يماثلها بصفةٍ من صفاته أو تماثل صفته صفةً من صفاتها، فكل ما سوى الله مما يصدق عليه أنه شيءٌ - فإن الله لا يماثله ولا يتصف بما يماثله.

وكل شيءٍ سوى الله فهو مخلوقٌ له، وبالتالي فإن التمثيل المنفي عن الله[1] في النصوص، هو:

إثبات شيء من خصائص الخالقِ للمخلوق، أو العكس، في الذات أو الصفات أو الأفعال، بحيث يشتركان في ما يجوز ويجب ويمتنع مطلقًا، أو من جهة تلك الخاصية المشتركة، أو بحيث يسد أحدهما مسد الآخر مطلقًا، أو من جهة الخاصية المشتركة.

فما ينفى تبعًا لنفي التمثيل - هو ما يكون خاصيةً من خصائص المخلوق، ويُعرَفُ اختِصَاصُ المخلوقِ بها:

١ ـ بأن يكون فيها نقصٌ ولو بوجه من الوجوه، ويعرف هذا النقص بأن تقتضي ضِدَّ ما ثَبَتَ اختِصاصُ الله به مما عُرِفَ بالعقلِ وبالشرع، أو بأن تقتضي ثبوت ما تنزه الله عنه بالعقل والشرع، فمتى كان في الصفة ما هو ضدُّ خصائص الله أو ما يلزم منه ضِدُّها أو ما تنزه الله عنه، علمنا أنها خاصةٌ بالمخلوق.

٢ ـ بأن يكون فيها فوقَ القدر المشترك الذهني الثابت - تفاصيلُ وكيفيات

---

(١) هذا المبحث استفدت فيه كثيرًا من كتاب الشيخ الفاضل تميم القاضي (قلب الأدلة على الطوائف المضلة) فجزاه الله خير الجزاء على هذا الكتاب المتقن.

زائدة؛ لأن هذه التفاصيل والكيفيات المُخَصِصَة للقدر المشترك في الخارج- خواصُ للمخلوق، والباري يستحيل أن نعلمَ كيفية شيءٍ من صفاته -سبحانه- أو أن نقيسها على غيره.

٣ ـ بأن يثبتها مثبتٌ لله بناءً على المقايسة المحضة على المخلوق، دونَ شاهدٍ من عقلٍ أو نقل، فإن عدم هذين الشاهدين - كان - أي شيء يثبت لله خاصًا بالمخلوق بلا ريب، ومبنيًا على مقايسة تمثيليةٍ باطلة، وقد يعبر عن هذا بأن يقال: ما أُثبت لله عن طريق قياس الغائب على الشاهد بلا جامعٍ معتبر.

٤ ـ بأن تكون موجبةً لتساوي الخالق والمخلوق في كل ما يجوز ويجب ويمتنع من جهة هذه الصفة.

فإن قيل: هل الاشتراك في (بعض) ما يجوز ويجب ويمتنع للصفة موجبٌ لتماثل الصفتين المستلزمتين لهذه اللوازم المشتركة لغةً؟

قلنا: لا، بل هذا واجبٌ لا تنكره طائفةٌ من الطوائف، إذ اشتراك الخالق والمخلوق في العالمية يوجب أمورًا ويمنع أمورًا ويجيز أخرى، وتكون مشتركةً للاشتراك في العالمية، ولكن تبقى أمورٌ أخرى (تجب أو تجوز أو تمتنع) لم يشتركا فيها، لا سيما القدم والوجوب والكمال المطلق وشمول كل المعلومات وغير ذلك لاختلافهما في الكنه والحقيقة.

التماثل عند شيخ الإسلام:

ولعلي أطيل في نقل أهم المواضع المفصلة لمفهوم التمثيل عند شيخ الإسلام رحمه الله، وأعقب عليها بما يزيد البيان.

يقول الشيخ رحمه الله: «**وقد تقدم أن العقل يدل على استحقاق الرب لصفات الكمال وتنزيهه عن النقائص، وهو يوجب أن لا يماثله شيء من المخلوقات لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فإن المثلين ما يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، فلو جاز مماثلة شيء من الأشياء له في شيء من الأشياء - للزم أن يجوز عليه ما يجوز عليه ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه...**

فإن قيل فالواجب والممكن يتفقان في مسمى الوجود والقيام بالنفس وأن كلًا منهما حي عليم قدير فيلزم أن يجوز على أحدهما ما جاز على الآخر.

قيل: هما لم يتماثلا في هذا الذي اتفقا فيه ولم يتساويا في ذلك، بل الثابت لله من ذلك ليس مماثلًا للثابت للمخلوق من ذلك، بل بينهما من التفاضل أعظم من التفاضل الذي بين أعظم المخلوقات وأدناها[1].

وإذا قيل: اشتركا في ذلك فمعناه أنهما اشتركا في الكلي المطلق الذي لا يوجد كليًّا مطلقًا إلا في الذهن لا في الخارج، وإلا فما لكل منهما من ذلك يختص به لا يشركه فيه غيره، ثم ذلك المشترك لا يلزمه شيء من صفات النقص وما وجب له وجاز عليه وامتنع عليه، فلا محذور في اتصاف الرب به، فمسمى كون الشيء موجودًا قائمًا بنفسه حيًّا عليمًا قديرًا سميعًا بصيرًا ـ وإن قيل إنه متفق مشترك ـ فما لزم هذا المشترك ووجب له وجاز عليه أو امتنع عليه - فالرب موصوف به ولا محذور في ذلك، فإنما المحذور فيما كان من خصائص المخلوق، فالرب -تعالى- منزه عن أن يوصف بشيء من خصائص المخلوقين، إذ خصائصهم كلها تنافي ما استحقه من الكمال الواجب له، فهي نقائص بالنسبة إليه وإن قدر أنها كمال للمخلوق»[2].

قلت: فقرر الشيخ ما سبق بيانه من أن التماثل يكون بإثبات خصائص المخلوق للخالق، وأن الاشتراك في المفهوم الكلي الذهني لا شيء فيه، وأن هذا المشترك الذهني الثابت له لوازم ولا بد، والاشتراك فيها لا شيء فيه، بل هو معتقد كل الطوائف، وهذا تأكيد لما ذكر سابقًا من أن الاشتراك في بعض ما يجب ويجوز ويمتنع لا شيء فيه ما دام تبعًا للمفهوم الذهني المشترك، فمثلًا الاشتراك في مفهوم الذاتية يقتضي وجوب القيام بالنفس وقبول الصفات وامتناع الانفكاك عن الماهية أو امتناع القيام بالغير وجواز تعلق الرؤية به عند غير المعتزلة.

ويقول: «**فإن المحذور إثبات شيء من خصائص أحدهما للآخر، وقولنا: "إثبات الخصائص" إنما يراد إثبات مثل تلك الخاصة، وإلا فإثبات عينها ممتنع مطلقًا.**

فالأسماء والصفات نوعان: نوع يختص به الرب، مثل الإلٰه ورب العالمين ونحو ذلك، فهذا لا يثبت للعبد بحال، ومن هنا ضل المشركون الذين جعلوا لله أندادًا.

---

(١) وفي هذا بيان لما يضربه ابن تيمية من أمثالٍ يريد أن يبين بها أولوية الباري بالمفاضلة، لا التساوي في درجتها وقدرها، وسيأتي نقاش هذه المسألة ونقل ما فيها عند نقاش شبهة المقارنة بين العرش والبعوضة.

(٢) الصفدية (٢/ ٣٩).

والثاني: ما يوصف به العبد في الجملة، كالحي والعالم والقادر، فهذا لا يجوز أن يثبت للعبد مثل ما يثبت للرب أصلًا، فإنه لو ثبت له مثل ما يثبت له للزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، وذلك يستلزم اجتماع النقيضين، كما تقدم بيانه[1].

وإذا قيل: فهذا يلزم فيما اتفقا فيه، كالوجود والعلم والحياة.

قيل: هذه الأمور لها ثلاثة اعتبارات: أحدها: ما يختص به الرب، فهذا ما يجب له ويجوز ويمتنع عليه، ليس للعبد فيه نصيب.

والثاني: ما يختص بالعبد، كعلم العبد وقدرته وحياته، فهذا إذا جاز عليه الحدوث والعدم لم يتعلق ذلك بعلم الرب وقدرته وحياته، فإنه لا اشتراك فيه.

والثالث: المطلق الكلي، وهو مطلق الحياة والعلم والقدرة، فهذا المطلق ما كان واجبًا له كان واجبًا فيهما، وما كان جائزًا عليه كان جائزًا عليهما، وما كان ممتنعًا عليه كان ممتنعًا عليهما»[2].

ويقول: «فإنهم إذا قالوا: لله علم وقدرة وللمخلوق علم وقدرة، لم يقولوا: إن العلمين والقدرتين متماثلان بحيث يجب لأحدهما ما وجب للآخر ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ويجوز عليه ما يجوز عليه، بل هذا معلوم الفساد بالضرورة.

وإن كان بعض من يثبت له بعض الصفات وينفي بعضها ـ مثل من يثبت لله العلم والقدرة وينفي الرضا والغضب والوجه واليد ـ قد يقول: ليس بين علمنا وعلم الله فرق، ولا بين سمعنا وسمع الله فرق، ولا بين بصرنا وبصر الله فرق، إلا في الحدوث والقدم. ومقصوده بذلك أن ينفصل عن إلزام المثبتة.

فإنهم يقولون له: كما أثبت لله علمًا وقدرة وسمعًا وبصرًا وليس مثل سمعنا وبصرنا ولا علمنا وقدرتنا- فكذلك أثبت له رضا وغضبًا ووجهًا ويدًا وليس مثل رضانا ولا غضبنا ولا وجوهنا ولا أيدينا.

فيريد بزعمه أن يذكر الفرق بأن التماثل موجود في الوصفين، فليس بين العلمين والقدرتين فرق إلا في الحدوث والقدم، فكذلك يجب أن لا يكون بين

---

(١) ووجه اجتماع النقيضين: أن يكون العبد حادثًا ممكنًا، وصفتة واجبة قديمة لمماثلتها صفة الله الواجبة القديمة.

(٢) منهاج السُّنَّة (٢/٥٩٦ ـ ٥٩٧).

الوجهين واليدين إلا في الحدوث والقدم، فيجب أن يكون وجهه ويده جارحة وكذلك في سائر الصفات.

وهذا القول باطل قطعًا فإنه لو تماثل العلمان والقدرتان لجاز على أحدهما ما يجوز على الآخر وامتنع عليه ما يمتنع عليه ووجب له ما وجب له... وإن جاز أن يقال ذلك في الصفات جاز مثله في الذات... وإن جاز أن يقال العلم مثل العلم إلا في الحدوث والقدم جاز أن يقال العالم كالعالم إلا في الحدوث والقدم. وهذا معلوم الفساد بالضرورة...».

قلت: نقاشُ شيخ الإسلام لهذا المسلك مهم، فقد بين لك أن بعض المتكلمين، حين تقول له:

«القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، فإن كان الاشتراك في اليد تمثيلًا فالاشتراك في العلم تمثيل».

يجيب بأن يلتزم هذا!

فيلتزم بأن الاشتراك في العلم فعلًا مماثلة! ولا فرق بين العلمين ـ علم الخالق وعلم المخلوق ـ إلا في الحدوث والقدم، فالصفتان متماثلتان ولكن الفرق فقط أن صفة الخالق قديمة وصفة المخلوق حادثة، ويريد بهذا أن يحرجك ويدفعك لأن تلتزم بأن اليدين متماثلتان كما أن العلمين متماثلان، وأن تلتزم بأن صفة الخالق جارحةٌ كصفةِ المخلوق ومثلها، وأن الفرق فقط في القدم والحدوث كما التزموا هم هذا في العلم.

فما رأي ابن تيمية في هذا الإلزام؟

إن ابن تيمية يقطع بأن هذا القول باطلٌ من أصله، وأن الاشتراك في العلم لا تماثل فيه وإنما بين علم الخالق وعلم المخلوق من الفرق ما يزيد بكثير عن مجرد الفرق في الحدوث والقدم.

وبتدبرك لكلامه هذا وكلامه القادم تدرك بطلان ما يزعمه بعض المغالطين من أننا نثبت صفة الخالق كالمخلوق ولكن فقط نقول: هذه قديمة وهذه حادثة.

أو: هذه لا نعرف شكلها وهذه نعرف شكلها!

أو: هذه تقبل الانفصال وتلك لا تقبل!

فما أقبحه من افتراء وأبعده من صواب، وسيأتي أن الناقض نسب هذا لابن تيمية كذبًا وزورًا فادعى أنه يفرق بين صفات الله وصفات المخلوق فقط في كون

صفات الباري لا تقبل الانفصال والزوال وتختلف عن صفات المخلوق في بعض الأمور العرضية التي يقع الاختلاف فيها حتى بين المخلوقات، وهذا كذبٌ يبطله كلام ابن تيمية المكرر في إبطال التماثل بين الحقائق بل ومنع توهمها ومعرفتها، ونصه هنا إضافةً للنص القادم كافيان في رد وإبطال هذا الكلام تحديدًا، لو اتقى الكذبةُ اللهَ.

ثم يكمل الشيخ في بيان بطلان القول السابق، أعني القول بأن الصفتين متماثلتان والفرق بينهما فقط في القدم والحدوث:

«وهو يتبين من وجوه:

منها: ١ ـ أنه لو تماثلت الذاتان لامتنع اختصاص أحدهما بالحدوث والأخرى بالقدم، فإن المقتضِي لقدم الرب هو نفس ذاته لا يحتاج في ثبوت قدمه إلى غيره، والمقتضِي لكون العبد مفتقرًا إلى من يخلقه نفس ذاته، ليس افتقاره مستفادًا من أمر خارج عن ذاته...

فإن قيل الأمور المختلفة قد تشترك في لوازم متماثلة كالإنسان والفرس يشتركان في الحيوانية.

قيل: ليست الحيوانية العامة المختصة للإنسان مماثلة من كل وجه للحيوانية المختصة بالفرس بل هما مختلفان حسب اختلاف الحقيقتين وإن اشتركا في الحيوانية العامة، فذلك العام لا يوجد عامًا إلا في الذهن لا في الخارج.

تبيين ذلك: أن خاصة الحيوانية الحس والحركة الإرادية وإحساس الفرس ليس مثل إحساس الإنسان بل ولا مثل إحساس الهر والفأر وإن اشتركا في الحيوانية ولا حركته الإرادية مثل حركة هذه الحيوانات الإرادية ولو ماثل الإنسان سائر الحيوان في الحس والحركة الإرادية للزم أن تثبت لكل منهما لوازم حس الآخر وحركته الإرادية فإن ثبوت الملزوم بدون اللازم ممتنع وحس الإنسان وحركته الإرادية يلزمهما لوازم يمتنع اتصاف الهر والفأر بها وكذلك بالعكس فعلمنا أن الحس والحركة مختلفان فيهما بالنوع كما أن حقيقتهما مختلفة بالنوع، فحيوانيتهما مختلفة بالنوع...

وأيضًا: ٢ ـ فكل ما للرب -تعالى- من صفات الكمال فهو من لوازم ذاته، فلو ماثلته ذات أخرى لاتصفت بمثل ما اتصف به الرب بحيث يكون بكل شيء عليمًا وعلى كل شيء قديرًا ويكون قادرًا على خلق مثل هذا العالم وأمثال ذلك مما يعلم امتناعه.

وأيضًا: **٣ ـ فالرب -تعالى- لو كان له مثل للزم أن يقدر على ما يقدر عليه وأن يريد كما يريد وحينئذ فيمتنع وجود العالم...**

ومما يبين امتناع تماثل العلمين: ٤ ـ أن الرب بكل شيء عليم سواء قيل إنه عالم بعلم واحد أو بعلوم غير متناهية، وليس علم العبد لا هكذا ولا هكذا، بل هذا ممتنع فيه، ولو قال القائل علم الرب بالشيء المعين كعلم العبد به كان ممتنعًا، فإن الرب يعلمه علم إحاطة به والعبد لا يحيط به...»[١].

ويقول: «**وإن قال: إنه كالأجسام المخلوقة في القدر المشترك بينها بحيث يجوز عليه ما يجوز على المجموع لا على كل واحد واحد - فهذا أيضًا قول معلوم الفساد ولا نعرف قائلًا معروفًا يقول به، فإن هذا هو التشبيه والتمثيل الذي يعلم تنزه الله عنه، إذ كان كل ما سواه مخلوقًا، والمخلوقات تشترك في هذا المسمى، فيجوز على المجموع من العدم والحدوث والافتقار ما يجب تنزيه الله عنه، بل لو جاز ووجب وامتنع عليه ما يجوز ويجب ويمتنع على الممكنات والمحدثات لزم الجمع بين النقيضين**»[٢].

قلت: وهذا نقل كاشفٌ معياريٌ للقدر المشترك المقبول، فحتى لو شمل القدر المشترك كل المخلوقات الممكنات ولم يدع منها مخلوقًا واحدًا - لم يجز أن يطلق القول بأن الله يجوز عليه ما يجوز على هذا القدر المشترك بين المخلوقات، إذ يجوز عليها أمورٌ كثيرةٌ تشترك فيها جميعًا ولا يجوز تجويزها في الباري، فلا يقبل الاشتراك فيما يجوز ويجب ويمتنع مطلقًا حتى يثبت اتصاف الباري بهذا القدر المشترك، ويثبت أن ما يجوز ويجب ويمتنع إنما هو لهذا القدر المشترك نفسه، لا للقدر المميز في المخلوقات، وإن شملها جميعًا ولم يخرج من عمومها مصداقٌ واحد، فانظر الدقة في كلام الشيخ، وقارنها بكلام المخالفين.

ويقول: «**وقد بينا فيما تقدم بالدلائل القاطعة الشرعية والعقلية أنه يمتنع أن يكون لله مثل بوجه من الوجوه، وبَيَّنَّا أن التماثل بينه وبين خلقه ممتنع لذاته، وأنه يستلزم كون الشيء الواحد موجودًا معدومًا قديمًا محدثًا خالقًا مخلوقًا واجبًا ممكنًا**»[٣].

---

(١) الصفدية (٢/ ١٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٥).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٨٥).

ويقول: «**ومحققو المتكلمين على أن هذا التشابه ـ الذي هو التماثل ـ لا يكون بالموافقة في بعض الصفات، بل الموافقة في جميع الصفات الذاتية التي بها يقوم أحدهما مقام الآخر، وأما التشبيه في اللغة؛ فإنه قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط إنها تشبه الحيوان، ويقال هذا يشبه هذا في كذا وكذا، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين، ولهذا كان أئمة أهل السُّنَّة ومحققو أهل الكلام يمنعون من أن يقال: لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه، فإن مقتضى هذا كونه معدومًا، ومنهم طوائف يطلقون هذا، لكن من هؤلاء من يريد بنفي التشابه نفي التماثل، فلا يكون بينهما خلاف معنوي، إذ هم متفقون على نفي التماثل بوجه من الوجوه، كما دَلّ على ذلك القرآن كما قد بيناه في غير هذا الموضع، كما يعلم أيضًا بالعقل...**»[1].

ويقول: «**إذ ليس كمثله شيء في شيء مما يوصف به**»[2].

قلت: بما سبق يعلم أن المماثلة المنتفية ليست فقط المماثلة في الذات، أو المماثلة من كل الوجوه، بل المماثلة المنتفية تعم التماثل ولو من وجه من الوجوه، أو التماثل في صفة من صفاته -سبحانه-.

وأن التشبيه أعم من التمثيل، وأنه قد يراد به حقٌّ متفقٌ عليه بين كل الصفاتية، وقد يراد به باطلٌ يشترط في البطلان مع التمثيل.

ويقول: «**أن قول القائل في جميع هذه المعاني الثابتة في حق الرب: (أقصى ما في الباب أن يقول قائل هي لازمة ذاتية لا تقبل الانفصال والزوال) كلامٌ فاسد، فإن هذا ليس أقصى ما في الباب، وليس هذا هو الفارق بين رب العالمين وبين بعض مخلوقاته، بل بينهما من عدم التشابه والتماثل ما لا يدركه عقل عاقل... وما يتصور من قدر مشترك فيه نوع مشابهة ما فتلك من أبعد الأمور بعدًا عن الحقيقة[3] بحيث لا يقتضي مماثلة بوجه من الوجوه إذ هذه الأمور لا تقتضي مماثلة بين الوجودين المخلوقين فَأَنْ لا تقتضي بين وجود الرب الخالق ووجود المخلوق أولى وأحرى... وكل هذه المقاييس والأمثال المضروبة- باطلة، فإن حقيقة ذات الله -تعالى- التي هي**

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١٣٦).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٦٧٤).

(٣) أي إن القدر المشترك ليس في الكنه والحقيقة بل هو من أبعد ما يكون عنها؛ فالحقائق متمايزة تمايزًا مطلقًا.

ليس بينها وبين غيرها من الحقائق تماثُل بوجه من الوجوه، بل كل ما يعلم من التباين بين موجود وموجود، فالتباين الذي بين الله وبين خلقه أعظم من ذلك بما لا يقدر قدره إلا الله، إذ العلم بحقيقة ذلك من خواص الرب ﷻ، ولا يعلم ما هو إلا هو»(١).

وهذا نصٌّ صريحٌ من ابن تيمية على إبطال كذبة من كذبات الناقض القائل: **«ولهذا يقول [وركز أنه ينسب لابن تيمية قولًا]: إننا لم نَرَ يدًا إلا عضوًا وجارحة، فإن قيل إن لله يدًا، فيجب كون هذه اليد عضوًا وركنًا، والخاصية التي يتميز بها المخلوق هنا هي أن يده يمكن أن تقطع وتنخلع، ولكن الله لا يشارك المخلوق فيما هو من خواصه، ولذلك ينفي أن تكون يد الله جائزة الانخلاع، وهكذا قال في سائر الصور»**(٢).

والتي كررها في كتابٍ آخر فقال في كاشفه الصغير ـ علمًا وقيمة ـ: «ويقول [أي: ابن تيمية]: إن إثباتَ هذا الأمر مثلًا لله -تعالى- ليس بمستحيل؛ لأنه لا يلزم عليه كون الله مثلًا للمخلوقات، لوجود فرق، وهذا الفرق هو أن أيدي ووجوه وأرجل المخلوقات يمكن أن تنفصل عنهم وتنقطع عن أجسامهم، وأما يد الله ووجهه ورجله وعينه فلا يجوز ذلك عليها»(٣).

وهذا كذبٌ صراح! فالفرق بين صفة الخالق وصفة المخلوق أعظم من مجرد قبول الانفصال والزوال من عدمه، بنص كلام الشيخ الذي لا يحتمل التأويل وتصريحه بأن حصر الفرق في مثل هذا: **«كلامٌ فاسد، فإن هذا ليس أقصى ما في الباب، وليس هذا هو الفارق بين رب العالمين وبين بعض مخلوقاته»**.

فانظر إلى سوء فهم الرجل وكيف يرد عليه ابن تيمية قبل أن يولد، وكأنه توقع أن يستحل الكذب عليه رجلٌ مثل الناقض في قرونِ هوانِ العِلمِ والعدلِ هذه.

وللشيخ نقولات أخرى كثيرة ولكنني انتقيت هذه لما فيها من تفاصيل مهمة وكاشفة عن مفهوم التمثيل الذي فرعه شيخ الإسلام عن أصله اللغوي، ولم يتورط بإقحام كلامِيَّاتٍ مولدة، لا في الصفات النفسية ولا في تماثل جواهر ولا في غيرهما من الأَبحاث الحادثة التي لم تعرفها العرب ونقطع جزمًا أنها ما فهمت بها التمثيل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣).

(٢) نقض التدمرية (١٣٠).

(٣) الكاشف الصغير (١٤٨) وكذلك (١٨٨).

المنفي في الآية، وبما سبق تعلَمُ كذب الناقضِ حين ادعى قائلًا: «**لأن هذه الآيات [آيات التنزيه] عندهُ عامةٌ تحتملُ التخصيص**».

فمقتضى دعواه أن ابن تيمية يقول: هذه الآيات مخصصة، وأن آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] يستثنى من عمومها أمورٌ هي كمثلِ الباري ولا تشملها الآية!

وهذا كذبٌ أو جهلٌ أو كلاهما!

فلدينا إذن مراتب أربع تقال بين الخالق والمخلوق، أو بين صفة الخالق وصفة المخلوق:

١ ـ التماثل من كل وجه.

٢ ـ التماثل بوجه من الوجوه.

٣ ـ التشابه من كل وجه.

٤ ـ التشابه بوجه من الوجوه.

وكلها مردودةٌ ممنوعةٌ عند ابن تيمية إلا الأخيرة، فيستفصل فيها عن المراد بالتشابه من وجه، هل المراد به الاشتراك في مفهوم كلي تقول به كل الطوائف في أسماء الله وصفاته المفهومة، ويقوله الناقض في الآثار والأحكام والتعريفات الرسمية، ويقوله المحققون المثبتون للاشتراك المعنوي في وجوده -تعالى-؟

إن أريد بالتشابه هذا الاشتراك فهو حقٌّ وتسميته تشابهًا محضُ اصطلاحٍ لا قيمة له ودون إثباته لغةً خرطُ القتاد، فضلًا عن إثبات كونه هو المراد من نفي التشبيه عند من نفاه من أئمة السُّنَّة، وسيأتي اعتراف الأشعرية بمثل هذا التشابه وما هو فوقه.

وإن أريد أي شيء زائدٍ على هذا المفهوم الذهني المشترك فليس هو ما نثبته.

التماثل الكلامي:

يقول كل من الإيجي والجرجاني في شرح المواقف: «**(المثلان وهما: الموجودان المشتركان في) جميع (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به إلى تعقل أمر زائد عليه... وبعبارة أخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات**».

وزاد السيالكوتي بيان الصفات النفسية التي يكون الاشتراك فيها ملاك التماثل قائلًا: «**قوله: (ما لا يحتاج في وصف الشيء)؛ أي: توصيفه به إلى تعقل أمر خارج عن نفس ذلك الشيء، بأن يكون منتزعًا من نفسه، أو من جزئه**».

ثم أكمل الجرجاني والإيجي ليبينا تعريفًا ثانيًا هو لازمٌ لهذا التعريف فقالا: «**(ويلزمها)؛ أي: يلزم المشاركة في الصفات النفسية (المشاركة فيما يجب، ويمكن، ويمتنع، ولذلك قد يعرف به) فيقال: المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع. (وقد يقال): بعبارة أخرى المثلان: (ما يسد أحدهما مسد الآخر) في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعًا**».

ثم نقلا نزاع المعتزلة الذين قالوا: «**المثلان (هما المشتركان في أخص وصف النفس)**».

وعَقَّبا قائلين: «**(فإن أرادوا أنهما مشتركان في الأخص دون الأعم فمحال) لامتناع تحقق الأخص بدون تحقق الأعم. (وإلا أي وإن لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الأخص والأعم جميعًا، (فما ذكرناه) في التعريف من الجمع المحلى باللام (أصرح) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل**».

ثم نقلا مذهب النجار، وهو المذهب الثالث هاهنا فقالا: «**(وقال النجار) من المعتزلة: المثلان (هما المشتركان في صفة إثبات، وليس أحدهما بالثاني) قيد الصفة بالثبوتية لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل، (ويلزمه السواد والبياض)، فإنهما مشتركان في صفات ثبوتية، كالعرضية واللونية والحدوث (و يلزمه أيضًا) مماثلة الرب للمربوب)، إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية**»[1].

فهذا خلافهم في تعريف المماثلة، ولهم مزيدٌ من التفاصيل والاعتراضات، وأهم ما بني عليه كلامهم:

١ ـ تمييز الصفات النفسية، ثم حصرها، ثم إناطة التماثل بالاشتراك في هذه الصفات المحصورة، وهذا في المذهب الأول.

٢ ـ تمييز أخص الصفات النفسية، ثم إناطة التماثل بالاشتراك فيها عند المعتزلة.

---

(١) شرح المواقف (٤/٦٧ ـ ٧٠).

٣ ـ إناطة التماثل بالاشتراك في أي صفة ثبوتية، نفسية كانت أو غير نفسية كما عند النجار.

وممن ناقش هذه المسألة: نور الدين الصابوني، فقال: «**واختلف القائلون فيما تثبت به المماثلة.**

قالت الفلاسفة والباطنية وجهم بن صفوان: المماثلة تثبت بالاشتراك في مجرد الوصف والتسمية، حتى امتنعوا عن تسمية الله موجودًا وشيئًا وحيًّا وعالمًا وقادرًا نفيًا للمماثلة بين الله -تعالى- وبين خلقه، وهذا باطل؛ فإن المماثلة لو تثبت بالوصف العام لبطل تقسيم أرباب اللسان بين الأشياء من تسميتهم لبعض الأشياء جنسًا ولبعضها ضدًا ولبعضها خلافًا ولبعضها مثلًا، بل كانت الأشياء كلها متماثلة، حتى كان العجز مثلًا للقدرة، والسكون مثلًا للحركة، والشهد مثلًا للسم، وهذا مما يحيله العقلاء.

وقالت المعتزلة: المماثلة تثبت بالاشتراك في أخص الأوصاف، فإن للعلم مثلًا ثلاثة أوصاف: الوجود والعرض والعلم، فالوجود أعم الأوصاف، والعرض أوسطها، والعلم أخصها. فالعلم يماثل العلم من حيث كونه علمًا لا من حيث كونه موجودًا وعرضًا، ولهذا امتنعوا عن وصف الله -تعالى- بالعلم نفيًا للمماثلة بين الله وبين خلقه، وهذا أيضًا فاسد، فإن القدرة التي يحمل الإنسان بها عشرة أمناء[1] تشارك القدرة التي يحمل بها غيره مائة منها في أخص أوصافها، ومع ذلك لا تماثلها.

وعندنا المماثلة إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتى لو اختلف في وصف واحد لا تثبت المماثلة، مثال ذلك أن العلم منا موجود وعرض وعلم ومحدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان، ولو أثبتنا العلم صفة لله -تعالى- لكان موجودًا وصفةً وقديمًا وواجب الوجود ودائمًا من الأزل إلى الأبد فلا يماثل علم الخلق. وحد المثلين عندنا أن يجوز على أحدهما من الأوصاف ما يجوز على الآخر، وقيل: حد المثلين ما يسد أحدهما مسد الآخر، وذلك منفي بين صفات الله -تعالى- وصفات الخلق، فلا يكونان مثلين»[2].

وممن لهم كلامٌ مفيدٌ فيها ونقدٌ لمسلك الأشعرية: أبو المعين النسفي، إذ قال من جهة أخرى: «**ثم اعلم بأنا لا نقول ما يقول الأشعرية: أن لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه، وأن لا ثبوت لها مع تمكن المخالفة من وجه لتنافيها من وجه، بل**

---

(١) جمع: من، وهو رطلان.

(٢) البداية من الكفاية في الهداية (٥٧ ـ ٥٩).

نقول: يجوز أن يكون شيء مماثلًا لشيء من وجه مخالفًا له من وجه، فإنا نجد أهل اللغة لا يمنعون من القول بأن زيدًا مثل لعمرو، وفي الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كان بينهما مخالفة لوجوه كثيرة...

وإذا كان الأمر كذلك، صح ما بينا من أن الاستواء في الجهة التي تقع بها المشاركة شرط لإطلاق اسم المماثلة، فإن اثنين لو اشتركا في الكلام أو الفقه أو الطب أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده، لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم كذا، أو في صفة كذا، وإذا كانت بينهما مساواة يسد أحدهما مسد صاحبه يستجيزون ذلك، فدل أن الأمر على ما بينا، وهذا لأن المماثلة بين صفتين تثبت لاستوائهما في جميع الصفات... وهذا يبين لك صحة ما ادعيت أن المماثلة بجهة تثبت مع المخالفة من جهة أخرى... وبالوقوف على هذا يعرف صحة ما ادعيت وثبوته عند المتكلمين، وأهل اللغة وجميع العقلاء، إلى مثل هذا ذهب أبو إسحاق الأسفراييني فإنه ذكر في كتابه المسمى بشرح الاعتقاد: (أن عند الاشتراك بوجه لا يسميان مثلين على الإطلاق، ولا بالمخالفة بوجه يسميان بمختلفين على الإطلاق، وإنما تثبت المماثلة المطلقة عند الاشتراك في كل الوجوه... وما يقوله الأشعرية: (إنا سبرنا الأحوال فوجدنا المتماثلين يتماثلان بما ذكرنا) نحن نساعدهم أنهما كانا مثلين ليسد كل أحد منهما مسد صاحبه، إلا أنا نقول: قد يسد أحد الشيئين مسد الآخر بجهة، ولا يسد بجهة، فكانا مثلين من جهة دون جهة...»[1].

وناقش التفتازاني مسألة المماثلة في شرحه على النسفية، وتعرض عندها لكلام نور الدين الصابوني وكلام أبي معين النسفي فقال:

«(ولا يشبهه شيء)؛ أي: لا يماثله.

أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة- فظاهرٌ أنه ليس كذلك، وأما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر؛ أي: يصلح كل لما يصلح له الآخر، فلأن شيئًا من الموجودات لا يسد مسده [أي: الباري] في شيء من الأوصاف، فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما».

---

(١) تبصرة الأدلة (١/٣٠٨ ـ ٣١١).

وذكر عندها العصام إيرادًا وأجابه: «**ومما أورد عليه أنه يقتضي رفع الأثنينية، فلا تمكن المماثلة بين شيئين، وأجيب بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر في الصفات النفسية**»(١).

ثم عرض التفتازاني الخلاف الحاصل فيما يصدق عليه وصف المماثلة موردًا موقف الصابوني والنسفي فقال: «**قال [أي: نور الدين الصابوني] في البداية: إن العلم منَّا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان، فلو أثبتنا العلم صفةً لله لكان موجودًا وصفةً وقديمًا وواجبَ الوجود دائمًا من الأزل إلى الأبد، فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه، هذا كلامه.**

فقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة.

قال الشيخ أبو المعين في «التبصرة»: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدًا مثل لعمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، وما يقوله الأشعرية من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد؛ لأن النبي ﷺ قال: الحنطة بالحنطة مثلًا بمثل، وأراد الاستواء به في الكيل لا غير وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة».

فنجد التفتازاني قد عرض للخلاف فيما يصدق عليه وصف المماثلة، هل هو:

١ ـ التساوي من كل الوجوه، بحيث تنتفي المماثلة بالاختلاف في وجهٍ واحد.

٢ ـ أم المساواة من بعض الوجوه كافٍ في تحقق وصف المماثلة كما قال أبو معين في مقارنته لقول الأشعرية بما يجري فيه الاستعمال اللغوي.

فيوفق التفتازاني بين القولين قائلًا: «**والظاهر أنه لا مخالفة؛ لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلًا. وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضًا، وإلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد، فكيف يتصور التماثل؟!**».

وحشّى عليه ملا أحمد الجندي: «**هذا توفيق من جانب الشارح** رحمه الله **بين قول الأشعري وبين أهل اللغة، بأن مراد الشيخ الأشعري بالمساواة من جميع الوجوه هي**

---

(١) مجموعة الحواشي البهية (٤/ ١٦٤).

المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل، فمعنى المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجوه المتحققة في الكيل، لكن بقي إن أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجوه مطلقًا ـ أي وجهٍ كان ـ فباطل بالضرورة، وإن أريد به الجمع المعين فلا بد من بيانه أولًا حتى يتكلم به ثانيًا، وقد يقال: إن هذا معينٌ ومعلومٌ بإطلاق العادة، وفيه محل بحث... ويحتمل أن يراد به [أي الاشتراك من جميع الوجوه في الكيل] الاشتراكَ في جميع الأوصاف الكلية [أي النفسية]»[1].

وحشَّى عليه العصام: «**ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين أن ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي، ويفهم من المواقف أنه اصطلاح، فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة... والظاهر أن المراد [أي: مراد التفتازاني] نفي المخالفة بين قول الأشعرية واللغة، ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة، وبين الشيخ أبي معين والأشعرية»**[2].

ويقول الناقض في تكرار محاولة التوفيق التفتازانية: «**وها هنا قد يقول قائل: إن أهل اللغة يطلقون القول بأن هذا مثل ذلك، وإن كان التشابه من بعض الصفات فقط، أو من بعض الجهات والاعتبارات دون سائرها، فكيف تقولون إن التماثل هو التساوي في الحقائق أو أن يسد أحدهما مسد الآخر؟**

والجواب الظاهر: أن اللغة قد تطلق المماثلة والمشابهة بلا نصٍّ على تقييدٍ بأن التمثيل والمشابهة من جهة دون جهة، أو بلحاظ معنى دون غيره، وهذا الأمر صحيح، ولا يستلزم الاشتراك بينهما ولا التسوية بينهما إلا فيما به التشبيه والتمثيل وبقَدرِه. فتشبيه شيء بشيء من حيث كيله أو كميته لا يستلزم إلا التساوي بينهما من هذا الوجه لا غير، فالتمثيل إذن اعتُبِر من جميع الصفات النفسية للكيل مثلًا»[3].

إذن عرضت لهم الأسئلة التالية:

١ ـ هل يصدق وصف المماثلة فقط على التساوي من كل الوجوه؟

٢ ـ وإن صدق عليها فهل المراد كل الوجوه مطلقًا؟ أم المراد كل الصفات النفسية تحديدًا؟

٣ ـ وكيف يوفق بين مفهوم التماثل المبحوث كلاميًا وبين مفهوم المماثلة اللغوي؟

---

(١) مجموعة الحواشي البهية (١/ ١٠٢).

(٢) مجموعة الحواشي البهية (٤/ ١٦٤).

(٣) رسالة في الاعتقاد لعلاء الدين البخاري (١٢٥).

٤ ـ هل توفيق التفتازاني مقبول أم أنه يعيد الأسئلة نفسها؟ فهل التساوي من كل الوجوه فيما به المماثلة ـ الكيل مثلًا ـ يراد به كل الوجوه مطلقًا؟ أم وجوهٌ معينة معلومة بالعادة؟ أم كل الصفات النفسية لما به المماثلة ـ الكيل ـ؟

٥ ـ بعد إجابة السؤال السابق: هل يبقى توفيق التفتازاني سليمًا؟ وهل حقًّا التساوي من كل الوجوه فيما به المماثلة يوافق المفهوم اللغوي؟

نقد مفهوم التماثل الكلامي ومقتضياته

بعدما بينا مفهوم التماثل عند المتكلمين وما يعتوره من أخذٍ وردٍ بينهم وتجاذبٍ بين اللغة والاصطلاح، نذكر وجوهًا في نقد التماثل عندهم وفي بيان مقتضياته:

الوجه الأول: التماثل الكلامي أعم من التماثل اللغوي:

ونقل في هذا كلامًا مهمًا لشيخ الإسلام يقول فيه: «**فيقال: الجسم في لغة العرب هو البدن، وهو عندكم مما يمكن الإشارة إليه، فالهواء والماء والنار ونحو ذلك ليس جسمًا في لغة العرب، وهو في اصطلاحكم جسم.**

وإذا كان الجسم في لغة العرب أخص منه في عرفكم، وقد علم بصريح العقل أن الذهب ليس مثل الفضة، ولا الخبز مثل التراب، ولا الدم كالذهب، فما يسمى في لغة العرب (جسدًا) و(جسمًا) ونحو ذلك، هو مما يعلم أنه ليس متماثلًا بصريح العقل والحس، فكيف بما هو أعم من ذلك...

ونحن نعلم بالضرورة من لغة العرب أنهم لا يقولون: الجبل مثل النار، ولا الهواء مثل الماء ولا الجمل مثل البقر، ولا الشمس والقمر مثل الذهب والفضة، مع اشتراكهما في كثير من الصفات الزائدة على مطلق المقدار، بل قد نفى في القرآن كون الشيء مثل غيره مع كون كل منهما جسمًا، بل حيوانًا، بل إنسانًا.

كما في قوله: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم﴾ [محمد: ٣٨] **وقال -تعالى-:** ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾﴾ [الواقعة: ٥٨ ٦١].

وهذا في لغة العرب لقول شاعرهم:

ليس كمثل الفتى زهير   خلق يوازيه في الفضائل

وقال الآخر:

ما إن كمثلهم في الناس واحد

فكيف يجوز مع هذا أن يستدل بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، أو قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] على أنه لا صفة له، أو لا يرى في الآخرة، أو ليس فوق العرش ـ بناءً على تلك المقدمات، وهو أنه لو كان كذلك لكان جسمًا، والأجسام متماثلة، والله قد نفى المثل؟»[1].

قلت: يعرض شيخ الإسلام هنا لتطبيق من تطبيقات مفهوم التمثيل عندهم، وهو قولهم بتماثل الأجسام، فيبين أن الجسم في اللغة أخص من الجسم في اصطلاح المتكلمين، فإن المتكلمين يدخلون في مسمى الجسم ما لا يعده أهل اللغة جسمًا، فدائرة الجسم الاصطلاحية الكلامية أوسع، ودائرة الجسم اللغوية أضيق.

ثم في دائرة الأجسام اللغوية؛ لا يشمل أهل اللغة كل ما دخل فيها من الأجسام بوصف التماثل، فالإنسان قد لا يماثل إنسانًا آخر لغةً بإطلاق معين، فضلًا عن مماثلة غيره من أجناس الأجسام، فضلًا عن مماثلة ربه.

فإن كانت الأجسام في الدائرة اللغوية الأضيق ليست متماثلة عند أهل اللغة، فلا يقولون: الذهب مثل الفضة، والخبز مثل التراب، فكيف يُقبلُ أن يقال بأن الأجسام الداخلة في مسمى الجسم الاصطلاحي والتي تشمل تلك التي في دائرة الجسم اللغوي الأضيق - متماثلة؟ لا يستقيم هذا البتة!

فالأجسام التي زعموا تماثلها تشمل الأجسام بالمعنى اللغوي التي لا يقبل العرب إطلاق التماثل فيها! فكيف يقبلونه فيما يشملها وزيادة!

تخيل لو قال أحدهم: ليس الطالب زيد في الصف (أ) مثل الطالب عمرو في الصف نفسه.

ثم أتى رجلٌ ثانٍ وقال: طلاب المدرسة متماثلون.

أيصح أن يقال بأن المثلية في كلام الأول هي المثلية في كلام الثاني؟

إذ كلام الثاني يشمل الصف (أ) وما فيه من طلاب.

ثم هل يصح أن يقال بأن الأول يقبل إطلاق الثاني واستعماله لمفهوم التمثيل؟

فالأول هو اللسان العربي، والثاني هو الاصطلاح الكلامي، وحمل المثلية في

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٧/ ١١٢).

القرآن على الاصلاح الثاني لا يقبل بحال لما بيناه من أن أهل اللغة كالرجل الأول، لا يقبلون هذا الاستعمال للمثلية والتماثل.

الوجه الثاني: اللغة والشرع نفيا التماثل عن أمور أمعن في الاشتراك:

كيف يستقيم قولهم بأن كل ذي مقدار أو مشارٍ إليه ـ الجسم باصطلاحهم ـ يماثل غيره، واللغة والقرآن تنفي المثل عن أشياء تشترك في أمور زائدة على مجرد كونها ذات مقدار ويشار إليها! أما اللغة فلا يقول عربي إن النارَ مثلُ الماء، بل نفس صيغة (ليس كمثل) مما استعمل في الشعر معَ البشر، ومع ذي صفات كثيرة زائدة على مطلق قبول الإشارة والمقدار! كقول الشاعر: «ليس كمثل الفتى زهير»، وأما القرآن، فهو ينفي التماثل عن أجسامٍ بالمعنى اللغوي الأخص ـ أبدان مؤلفة ـ فضلًا عن المعنى الاصطلاحي الأعم كقوله -تعالى-: ﴿ٱلَّتِي لَمۡ يُخۡلَقۡ مِثۡلُهَا فِي ٱلۡبِلَٰدِ ﴿٨﴾﴾ [الفَجر: ٨] ﴿ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمۡثَٰلَكُم﴾ [محَمَّد: ٣٨].

وإن مجرد ملاحظة هذا التطبيق لمفهوم التماثل عندهم ـ قولهم بتماثل الأجسام ـ وما يقتضيه من مخالفة اللغة ومصادمتها لكافٍ في إبطال توسلهم بآية نفي المثلية.

الوجه الثالث: إشكالية إقحام الصفات النفسية:

المتكلمون وإن أصابوا في أن التمثيل يقتضي المشاركة فيما يجوز ويجب ويمتنع، ويقتضي أن يسد أحدهما مسد الآخر، إلا أن نسبتهم ذلك للاشتراك في جميع صفات النفس أو أخصها وإقحام هذه المسألة في تصحيح وصف التماثل مشكل.

ومن الإشكالات القاضية على مثل هذه التعامل مع التمثيل وآية نفي المثلية أن هذا المفهوم للتمثيل يتضمن التفريق بين الصفات النفسية والصفات العرضية اللازمة، وهذا التفريق مبنيٌ على تفريق المناطقة بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة للماهية، بل قول المتكلمين أفسد من قول المناطقة في هذه الجزئية، إذ المناطقة لا يجعلون الأمور المشتركة في جنس (الجوهر) متماثلة، لا سيما وأن الجنس كلي لا وجود له في الخارج، ومصاديقه مختلفة الحقائق عندهم.

وما سبق ـ صح أو لم يصح ـ لم يعرفه العرب الذين خوطبوا بالوحي، وبآية نفي المثلية، فتفسير الآية المحكمة بهذا المفهوم المولَّد مرفوضٌ بأول النظر، دون حاجة للخوض في نقاش كل أسٍ من أسسه.

أما تفصيلًا، فهم يأتون إلى الجسم مثلًا فيزعمون أن صفاته النفسية كذا وكذا وكذا، ثم كلما اتصف موجود بهذه الصفات جعلوه مماثلًا لهذا الجسم.

ولكن ما يدريهم أنهم حصروا كل صفات النفس المميزة للجسم الأول؟

ومن قال إن العقل مدرك لكل الصفات النفسية للجسم أو غيره؟

ثم ما يدريهم أن الطرف الثاني متصف بها كلها ليثبت التماثل؟

ثم هل اتصاف الطرف الثاني بها يكون كاتصاف الأول بالضرورة أم هو اشتراكٌ معنوي كالمثبت عند الجميع؟

ثم كيف ميزوا بين ما هو عرضي ملازم يجوز خلو الذات عنها وبين ما هو نفسي لا توجد الذات بدونه؟

وقد تكون المشتركاتُ عوارضَ عامة؟

فإن كان اعتمادهم على مجرد المتبادر الذهني للتمييز بينهما فهذا لا قيمة له، إذ قد تعزب عن ذهنك صفة نفسية مع تصورك للذات المطلوبة.

ولك أن تضم إلى ما سبق من أسئلة ما طرحناه سابقًا في إبطال تماثل الأجسام، فكل من شكك في تماثل الأجسام فالتشكيك في هذا الضابط فرعٌ عن ذلك.

أما القائلون بأن التماثل يكون بالتساوي في أخص صفات النفس التي تميزه عن غيره، فمن أين لهم أن ما اختاروه هو أخص صفات النفس؟

ومن أين لهم أنها واحدة؟

وقد انطلقوا من هذا المفهوم الفاسد للتماثل فمنعوا إثبات صفاتٍ قديمةٍ للباري لزعمهم أن القدم هو أخص صفات نفسه.

وهذا فاسد، بل كلُ صفاته خواص له -سبحانه- اختص بها لا يجوز أن يشركه فيها غيره، وليت شعري من هم وما عقولهم ليتقحموا الغيب فيكتشفوا ثم يحدوا أخص صفات نفس الباري؟

يقول الشيخ: «**وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبِّه ممثِّل، فمن قال: إن الله علما قديمًا، أو قدرة قديمة، كان عندهم مشبهًا ممثلًا؛ لأن «القِدم» عند جمهورهم هو أخص وصفِ الإلٰه، فمن أثبت لله صفة قديمة فقد أثبت له مِثْلا قديمًا، ويسمونه ممثلا بهذا الاعتبار.**

ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا، بل يقولون: أخص وصفه: حقيقة ما لا

يتصف به غيره، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيء من ذلك»[1].

ثم يلزمهم اعتراضاتٌ أخرى ذكرها الأشعرية لا أطيل بذكرها ولكن أكتفي بما سبق في بيان تجلٍ من التجليات الفاسدة لمفهوم التمثيل عندهم.

الوجه الرابع: اعتراف المتكلمين بأن مفهوم التماثل عندهم اصطلاحي:

إن الاعتراف بكون مفهوم التمثيل عند المتكلمين اصطلاحيًّا منقطعَ العلاقة بمعناه اللغوي في الوحي- كافٍ في إبطالِ استدلالهم بآية نفي المثلية، وباترٌ للصلة الوحيدة بينهم وبين النقل في هذا المطلب الشريف، وفي هذا يقول الشيخ:

«بل اللغة التي نزل بها القرآن تبين أن الإنسانين ـ مع اشتراكهما في أن كلًا منهما جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق ضحاك، بادي البشرة ـ قد لا يكون أحدهما مثل الآخر، كما قال -تعالى-: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم﴾ [محَمَّد: ٣٨]، **فقد بيَّن أنه يستبدل قومًا لا يكونون أمثال المخاطبين، فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه.**

فكيف يكون في لغتهم أن كل إنسان فإنه مماثل للإنسان، بل مماثل لكل حيوان، بل مماثل لكل جسم نام حساس، بل مماثل لكل جسم مولد عنصري، بل مماثل لكل جسم فلكي وغير فلكي؟

والله إنما أرسل الرسول بلسان قومه، وهم قريش خاصة، ثم العرب عامة، لم ينزل القرآن بلغة من قال: الأجسام متماثلة حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء.

هذا لو كان ما قالوه صحيحًا في العقل، فكيف وهو باطل في العقل؟ كما بسطناه في موضع آخر، إذ المقصود هنا بيان أنه ليس لهم في نصوص الأنبياء إلا ما يناقض قولهم، لا ما يعاضده»[2].

ويقول: **«كذلك إذا قالوا: الموصوفات تتماثل، والأجسام تتماثل، والجواهر تتماثل، وأرادوا أن يستدلوا بقوله -تعالى-:** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] **على نفي مسمى هذه الأمور التي سموها بهذه الأسماء في اصطلاحهم الحادث، كان هذا افتراءً على القرآن؛ فإن هذا ليس هو المثل في لغة العرب، ولا لغة القرآن ولا**

---

(١) التدمرية (١١٧ ـ ١١٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٧).

غيرهما، قال -تعالى-: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد: ٣٨] **فنفى مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم في الإنسانية، فكيف يقال: إن لغة العرب توجب أن كل ما يشار إليه مثل كل ما يشار إليه.**

وقال -تعالى-: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝٧ ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَٰدِ ۝٨﴾ [الفجر: ٦ ـ ٨] **فأخبر أنه لم يخلق مثلها في البلاد، وكلاهما بلد؛ فكيف يقال: إن كل جسم فهو مثل لكل جسم في لغة العرب، حتى يحمل على ذلك قوله:** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] **وقد قال الشاعر: ليس كمثل الفتى زهير، وقال: ما إن كمثلهم في الناس من بشر، ولم يقصد هذا أن ينفي وجود جسم من الأجسام... وليس المراد هنا كون الجواهر متماثلة في العقل أو ليست متماثلة؛ فإن هذا مبسوط في موضعه، بل المراد أن أهل اللغة التي بها نزل القرآن لا يجعلون مجرد هذا موجبًا لإطلاق اسم المثل، ولا يجعلون نفي المثل نفيًا لهذا، فحمل القرآن على ذلك كذب على القرآن»**(١).

وقد وافق ابن التِلِمْساني في شرحه لمعالم أصول الدين أكثر ما ذكرناه من التشكيك في تعريف المتكلمين ومن كونه اصطلاحيًّا ومن الطعن في تماثل الأجسام، وقد نقلنا فيما سبق كلامه أثناء ذكره في جملة الطاعنين في تماثل الأجسام، ومحل الشاهد هنا قوله: «**وأنواع الأجسام وأصنافها كثيرة، ولا يحيط بجميعها وجميع صفاتها إلا الله ربُّ العالمين، فلم يبق إلا أن المتكلم اطلع منها على صفات مشتركة لا تفهم إلا بها، كالتحيز والجرمية وقبول الأعراض والقيام بالنفس... فأطلق المتكلم التماثل وعنى به الاستواء في ما اطلع عليه من صفاتٍ محصورة، فالتماثل مطلقٌ عليها إذًا بالغاية(٢) والاصطلاح**»(٣).

ثم قال في بحث مصطلح التماثل: «**ولا بد من تقديم فصل في بيان المماثلة والمخالفة والضدية والغيرية، فإن الاصطلاحات فيها تختلف، والعبارات بها متفاوتة**» ثم ذكر تعريف المثلين باللذين ثبت لكل واحد منهما صفات النفس الثابتة للآخر، واعترض عليه بأنه لو كان الثابت في الأول من صفات النفس عين الثابت في الآخر لقامت صفات النفس هذه بموصوفين، ولو كانت مثلها فقد عُرِّفَ الشيء بنفسه، إذ

---

(١) الرسالة الأكملية (٤٧).

(٢) هذا المثبت في المطبوع، ولعلها: بالغلبة.

(٣) شرح معالم أصول الدين (١٩٨ ـ ١٩٩).

مماثلة صفات نفس الثاني لصفات نفس الأول هي المطلوبة بالتعريف، فما هي هذه المماثلة؟ وكيف يعرفها بها؟ ثم ذكر تعريفهما بـ: ما يسد أحدهما مسد الآخر، واعترض عليه بالضد الذي يسد مسد ضده كالسكون والحركة، وحاول إجابته بأن الضدين يسد أحدهما مسد الآخر في الجهة التي يتماثلان فيها، فالسكون والحركة متماثلان في أصل الكونية لذا سد أحدهما مسد الآخر.

ثم ذكر أخيرًا تعريفهما بالاشتراك فيما يجوز ويجب ويمتنع، وذكر الاعتراض عليه بأنه رسم وحكم للتماثل، ثم ذكر أن التماثل يزول بالافتراق في بعض صفات النفس، وختم ذلك قائلًا: «**واعلم أن التماثل والاختلاف مما يعلم ضرورة، ولكن البحث في تفسير الاصطلاح**»[1].

وحين قال الرازي: «**لأن الاشتراك في السلوب لا يجوب الاشتراك في الماهية**».

عقَّب عليه معترضًا: «**هذا التضعيف ضعيف، فإن مجرد الاشتراك في أمرٍ سلبي لا يمنع المساواة، ولا كونه ثبوتيًا يوجب المساواة، بل الموجب للمساواة الاشتراك في الأخص أو لازم الأخص، ثبوتًا كان أو نفيًا، وما ليس كذلك فلا يوجب المساواة ثبوتًا كان أو نفيًا**»[2].

فحتى الاشتراك في أمرٍ ثبوتيٍ عند التلمساني لا يعد تماثلًا وتساويًا ما لم يكن الأخص أو لازمًا للأخص.

وذكر الدواني أيضًا كونه اصطلاحًا في قوله: «**وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة، وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء**»[3].

وكذلك الكلنبوي: «**قوله: (وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة) هذا التفسير هو المختار عنده... والمراد بالحقيقة النوعية لأنه المصطلح بين الفريقين**»[4].

وقال ملا أحمد الجندي: «**هذا توفيق من جانب الشارح رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين قول الأشعري وبين أهل اللغة...**»[5].

---

(١) شرح معالم أصول الدين (٢٥١ ـ ٢٥٣).

(٢) شرح معالم أصول الدين (١٣٥).

(٣) حاشيتي السيالكوتي ومحمد عبده على شرح العضدية (١٥٨).

(٤) حاشية الكلنبوي على شرح العضدية (٢/ ١١٩).

(٥) مجموعة الحواشي البهية (١/ ١٠٢).

وقال العصام: «**ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين أن ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي، ويفهم من المواقف أنه اصطلاح، فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة...**»[1].

فالتخالف بين مفهوم التمثيل الكلامي وبين مفهومه اللغوي مطروحٌ مبحوثٌ بينهم كما بيَّنا سابقًا.

وقال الجويني كلامًا مفيدًا في إبطال استدلال المتكلم بآية نفي المثلية: «**المشبه من يعترف بالتشبيه، فأما من ينكره ويثبت مع التجسيم والغلو فيه للرب صفاتٍ لا يجوز ثبوتها إلا للمخلوقات، فلا نسميه مشبهًا تحقيقًا، إذ المشبه من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه، إذ حقيقة المثلين: المتشابهين في جملة الصفات. فخرج من ذلك أنا وإن ألزمنا هؤلاء المصير إلى التشبيه حجاجًا ونظرًا واستدلالًا، فلا نصفهم بحقيقة التشبيه، وليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظرًا يجوز وصفه به بدئًا... وهذه الطريقة أسد**»[2].

قلت: فلا يسمى مشبهًا ـ عنده ـ أو ممثلًا إلا من اعتقد تشابه الرب ومخلوقه من كل وجه، وذلك متابعةً لحقيقة المثلين، وبالتالي من فرق بينهما بوجه واحد فليس بممثل، وآية نفي المثلية لا تتناوله.

وقال الدسوقي ما هو أصرح في إبطال مثل هذا الاستدلال النقلي: «**بقي أن المماثلين هما المتساويان في جميع صفات النفس لا في بعضها، فلا يلزم من ثبوت الجرمية له -تعالى- مماثلته للحوادث، لجواز انفراد أحدهما ببعض صفات نفسية في نفس الأمر، إذ لا قطع بعدم ذلك، وحينئذٍ فلا يلزم من كونه جرمًا أن يكون مماثلًا للحوادث، فقولكم في الدليل: (لو كان جرمًا لكان مماثلًا) لا تسلم الملازمة، فلو حذف الشارح المماثلة وقال: (لاستلزم حدوثه المنافي لما ثبت بالبرهان من وجوب قدمه وبقائه) لكان أولى**»[3].

وقال ساجقلي زاده: «**وأما نفي المثل؛ فليس أيضًا نصًا في نفي شيء من تلك**

---

(١) مجموعة الحواشي البهية (٤/ ١٦٤).

(٢) الشامل (٢٩٠) وفي قولٍ نقل قبل هذا القول أثبت نعت التشبيه لغلاة المجسمة ولا يناقض ما نقل أعلاه.

(٣) حاشية الدسوقي على شرح كبرى السنوسي ـ مخطوط ـ (٢٣٥أ).

الأمور [الجسمية والجهة والمكان]، لما في المواقف: أن المثلين عند أهل الحق من المتكلمين هما الموجودان المشتركان في جميع صفات النفس... أقول: وكالكون في جهة، فالآية في معنى رفع الإيجاب الكلي، فيكفي في نفي المثل عنه -تعالى- تميزه -تعالى- عن جميع أغياره بصفة واحدة نفسية كـ (...) أو الوجود أو الحقيقة، مع أن الكون في جهة ومكان ليس من صفات النفس، لكن لما زيد كاف المبالغة احتمل أنه:

- يراد شدة التميز عن جميع أغياره في بعض صفات النفس.

- وأنه يراد السلب الكلي بأن يكون المعنى: لا يماثله شيء لا في ذاته ولا في شيء من صفاته نفسية أو غير نفسية.

ولعل أهل السُّنَّة أجمعوا على حمله على الاحتمال الثاني... ونفي الجهة بهذه الآية يتوقف على حملها على الاحتمال الثاني لكن هذه الآية تمسكهم الإقناعي، وبرهانهم عليه هو الدليل العقلي»[(١)].

ولا يسلم لساجقلي زاده بأن الآية لو حملت على الاحتمال الثاني كانت مبطلةً لإثبات الجهة، أو مبطلةً لإثبات الصفات الخبرية، فالصحيح أننا نحملها على الاحتمال الثاني، وأنها دالةٌ على نفي التماثل في ذات الله وصفاته وأفعاله، وهذا لا يتناقض مع إثبات ما أثبته الوحي لله بدون تمثيل، كما يثبت الأشعرية ما يثبتونه من الصفات دون تمثيل، ولكن يهمنا هنا تصريحه بأن الآية لا يعتمد عليها في نفي هذه الأمور إلا بالاحتمال، وأن الأصل في نفي هذه الأمور هو عقولهم لا النص أو الآية المحكمة، فمن أثبت الجرمية وكل صفاتها النفسية المعروفة ومنها الجهة والتحيز، فأيضًا لا يكون ممثلًا.

فإن كان الاستدلال بآية نفي المثل غير مفيد في منع اتصاف الله بالجرمية والجسمية ولوازمها من تحيزٍ وجهوية عندهم، فكيف يزعم الناقض ومن تابعه أنها مفيدةٌ فيما هو أقل من ذلك، كالاتصاف بالصفات الخبرية والاشتراك المعنوي المحض؟

وقد يقرأ متصيدٌ في الماء العكر كلامنا السابق فيظن أننا نستدل لإثبات الجرمية أو التحيز أو لإثبات التماثل من وجه أو وجوه، أو لإثبات التشابه من وجه أو

---

(١) التنزيهات وحاشيتها - مخطوط - (٧٢ب).

وجوه[1]، وكل هذا ليس من شأننا، ولكننا أردنا فقط إبطال استدلالهم بالآية في نفي ما هو أبلغُ وأصرحُ مما رموا لأجله شيخ الإسلام بالتشبيه والتمثيل، وأنهم عاجزون عن الاستدلال بها وفق أصولهم وبناءً على ما قرروه.

ويكفيك من كل ما سبق الاعترافُ بأن تسمية مفهوم التماثل عندهم محض اصطلاح، فأين ورد في اللغة أن العرب استعملت المثل بمعنى: ما شارك غيره جميع صفاته النفسية مثلًا؟ بل من كان يفرق في تلك الحقبة بين الصفات النفسية والعرضية؟ بل من كان يزعم حصرها ومطابقتها بين المتماثلين، كل هذا أجنبيٌ عن العرب المخاطبين بالوحي.

الوجه الخامس: إبطال المعلمي استدلالهم بالآية وإن صح مفهوم التمثيل الكلامي:

لنفرض جدلًا أن ما عَرَّفوا به التماثل حقٌ كله، فأيضًا لا يكون ما أثبتناه تمثيلًا حتى على اصطلاحهم! وفي ذلك يقول المعلمي في حوارٍ تمثيلي: «**المتكلم: كيف تكون تلك الإشارات غير بينة؟ وفيها قوله -تعالى-:** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] **واسمه -تعالى- (الواحد) و**﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]؟

السلفي: أما قوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] **فمثل الشيء - في لغة العرب - نظيره الذي يقوم مقامه ويسد مسده.**

وعند أكثر المتكلمين: مشاركه في جميع الصفات النفسية.

وعند أكثر المعتزلة: مشاركه في أخص وصف النفس.

وقال قدماء المتكلمين كما في المواقف: (ذاته -تعالى- مماثلة لسائر الذوات، وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجوب والحياة (التامة) والعلم التام والقدرة التامة...).

قال السيد في شرحه: (قالوا ولا يرد علينا قوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]؛ **لأن المماثلة المنفية ههنا المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة).**

وقال النجار: مثل الشيء مشاركه في صفة الإثبات وليس أحدهما بالثاني.

---

(١) وقد ذكرنا أن التشابه من بعض الوجوه كلامٌ مجمل، فإن أريد بالتشابه الاشتراك المعنوي فهو ثابتٌ تقول به كل الطوائف، وإن أريد به أي شيء زائد فلا.

وألزموه: (مماثلة الرب للمربوب إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية) كذا في المواقف وشرحها، وفيما بعد ذلك: (هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه؟ لهم فيه تردد وخلاف ويرجع إلى مجرد الاصطلاح... وعليه... يحمل قول النجار... فالله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلًا؛ أي: بحسب المعنى والنزاع في الإطلاق)...

أقول: وليس في النصوص [نصوص الصفات] التي ينكر المتكلمون معانيها ما يظهر منه إثبات مناظرة [مماثلة] على الإطلاق بين الله ﷻ وغيره، ولا مشاركة في جميع الصفات النفسية، ولا في أخص وصف النفس، فإذا حملت المماثلة المنفية في الآية على واحد من هذه المعاني - فليس بين الآية وبين شيء من المعاني الظاهرة لتلك النصوص منافاة ما.

فأما المماثلة في بعض الصفات دون بعض فقد علمت أن المتكلمين يثبتونها في الجملة، ولذلك ذكر الفخر الرازي أنه لا يصلح حمل الآية ما ينفي ذلك، وأجاب الآلوسي بقوله: **(من المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله ﷻ وقدرته جل وعلا؛ أي: ليس سادين مسدهما).**

أقول: قد تؤخذ المماثلة في مطلق العالمية والقادرية ونحو ذلك. فإن قيل ذاك أمر لا يلتفت إليه، إذ ليس الواقع إلا قدرة ذاتية تامة لله ﷻ، وقدرة مستفادة ناقصة للعبد... وهكذا.

قلت: فهذا المعنى أيضًا غير مناف لشيء من تلك الظواهر»[1].

فلا تنخدع أخي القارئ إن استدل متكلم بالآية، فتفسيره للتمثيل من تمخضات عقله وليس استدلالًا لغويًا شرعيًا، ثم لو سلمت له بتفسيره للتمثيل، فأيضًا لا يلزمك وفق كلامه شيء، وبهذا تعرف بطلان قول الناقض: «**قد يحتج على الكتاب بذلك فيقال: قوله -تعالى-:** ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] **حجة على عدم كونه خارج العالم، وعلى عدم كونه داخل العالم**».

فليس في اللغة ولا في الاصطلاح أن هذا يقتضي التمثيل فضلًا عن دخوله في عموم التمثيل المنفي في الآية.

(١) القائد إلى تصحيح العقائد (١١٥).

الوجه السادس: هل تنزيه الله موقوفٌ على آية نفي المثلية؟

وكلام الأشعريةِ يدور حول هذا الزعم، فإن تنزيه الله ـ التنزيه الكلامي ـ إنما عرف عندهم بأمرين **اثنين**:

الأول: الأدلة النظرية.

الثاني: بآية نفي المثلية.

وبما أن الأدلة النظرية لم تكن معلومةً للسلف، فبقيت آية نفي المثلية هي السد الوحيد المانع من الوقوع في التشبيه بالإذعان لظواهر النصوص المتشابهة.

وفي ذلك يقول ابن العربي: «قوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]:

لا عمدة لنا في نفي التشبيه من طريق الخَبَرِ، مع من يُنجِعُ ذلك فيه، أو لنفي الإشكال عن ظاهر وَرَدَ به - إلا هذه الآية»[١].

لو تنزلنا وقلنا بأن هذه الآية تفيدُ مطلوبهم، فإن القول بأن آيات الصفات ظاهرها الكفر والضلال الذي ما عرف وجوب صرفه إلا بهذه الآية حقيقته الطعنُ في الوحي وفي كونه منزلًا للهداية والبيان؛ لأن آياتٍ عديدة نزلت قبلها وبعدها، وليس كل من سمع آيات الصفات سمع هذه الآية، أو بلغته، بل ربما مات قبلها، فهل نبههم النبي قبل نزولها لكون ظاهرها كفريًا؟ وهل أثر استشكالها عن أحد؟ وهل كانوا ليأخذوا بغير ظاهرها إلا بنص من القرآن أو نصٍ من النبي؟

بينما نحن لا يلزمنا هذا اللازم؛ لأننا لا نقول بأن تنزيه الله لم يعلم إلا بهذه الآية، وأنه لولا هذه الآية المحكمة لما كان في الوحي شيء يدفع التشبيه والتمثيل الذي يزعمون أنه ظاهر آيات الصفات التي نزلت قبلها وبعدها، بل نقول: إن آيات الصفات لم تشبها شائبة التمثيل والتشبيه أصلًا ليُدفَعَ عنها ذلك سواء بآية نفي المثلية أو بغيرها، وذلك **لأسباب**:

أولًا: تضمن الآيات نفسها ما يمنع التمثيل، وذلك بمجرد إضافة الصفات إلى الباري -سبحانه-، إذ إضافتها إليه تجعلها لائقةً وخاصةً به، كما أنك لا تفهم من إضافة اليد إلى الباب الأحكام نفسها واللوازم نفسها التي تفهمها من إضافة اليد إليك، إذ مجرد اختلاف الإضافة بينكما كمخلوقين أفهمك المغايرة، فكيف باختلاف

---

(١) المتوسط في الاعتقاد (١٣٩).

الإضافة بين الخالق والمخلوق.

ثانيًا: ما يقترن بها في الآيات نفسها من خصائص لا تعقل في المخلوق، فهل يعقل عاقلٌ أن استواء من يستوي على العرش الذي هو أعلى المخلوقات وأكبرها كاستوائه هو المخلوق الضعيف؟

أو أن يد من يقبض الأرض ويطوي السماوات كيدك؟

وأنت متى علمت بأن صفةً ما تختص بأمورٍ لا تطيقها صفتك بحالٍ من الأحوال - أيقنت تغاير الصفتين.

ثالثًا: لأجل ما استقر في فطر العرب وأهل الملل من التنزيه الإجمالي، فهم وإن مثلوا وشبهوا ووقعوا في محظورات هذا الباب، إلا أنهم كانوا يسلمون ويقرون إجمالًا بتنزه الباري ومخالفته للمخلوقات، وجاء الإسلام فأكد هذا واستدل به كمسلمة لإبطال ما علق بعقائدهم من انتقاص الباري وتمثيله بمن دونه، ولم يؤسس هذا فيهم من الصفر.

رابعًا: مفهوم التوحيد نفسه الذي علم من دين الإسلام بالضرورة منذ بدايته - يضاد تمثيل الله بمخلوقاته، وقد علم القاصي والداني مع بداية الدعوة الإسلامية أن هذا الدين يفرد الخالق ولا يقبل إشراك غيره معه في خصائصه.

فهذه الأوجه الأربعة كافية في فهم آيات الصفات على وجهها اللائق، ولا تغيب كلها بحالٍ من الأحوال عمن خوطبوا بالوحي، لا كما هو لازم قولهم من أن آيات الصفات كانت تظهر الكفر حتى نزلت الآية المحكمة التي بموجبها أولوا تلك المتشابهات، وحتى ترجمت الفلسفة وعرفوا الجوهر والعرض والصفات الذاتية وتماثل الأجسام وغير ذلك فتأولوا لأجله الظواهر الظنية!

الوجه السابع: متكلمو الأشعرية يثبتون التمثيل والتشبيه:

إن هاهنا سؤالًا مهمًا، وهو: هل التزم الأشاعرة هذا الفهم الفريد للناقض، والذي يحاول مستميتًا أن يتوسل به إلى إلصاق تهمة التمثيل والحط من إحكام الآية بابن تيمية؟

الجواب: لم يفعلوا ذلك البتة، بل كانَ من أكابرهم العكسُ تمامًا، ودونك كلام الآمدي حين طرح شبهةً لنفاةِ الرؤية تتعلق بتعليل الأحكام المتحدة بالعلل المختلفة: «**الثاني: هو أن عالمية الله ـ -تعالى- ـ بالسواد مثلًا؛ مماثلة لعالمية**

الواحد منا به، وعالمية الله ـ تعالى ـ عندكم معللة بعلمه القديم. وعالمية الواحد منا، معللة بالعلم الحادث، ولا مماثلة بين العلم القديم، والحادث؛ وفيه تعليل المتحد، بالمختلف»[1]. ثم أجاب: «**وأما الإشكال الثاني: فإنما يصح أن لو كان العلم القديم غير مماثل للعلم الحادث من حيث هو علم؛ وليس كذلك؛ بل هما مثلان من هذا الوجه. وإن وقع الاختلاف بينهما؛ فليس في ذاتيهما؛ بل في عوارض خارجة عنهما»**[2].

وقال حين نقل شبهة القائلين بقدم العالم: «**الوجه العاشر [من شبه القائلين بالقدم]: لو كان العالم محدثا؛ (فحدوثه)**[3] **إما أن يكون مساويًا له من كل وجه، أو مخالفًا له من كل وجه، أو مماثلًا له من وجه دون وجه. فإن كان الأول: فهو حادث، والكلام فيه كالكلام في الأول، (وهو تسلسل الممتنع)**[4]**، وإن كان الثاني: (فالحدوث)**[5] **ليس بموجود، وإلا لما كان مخالفًا له من كل وجه؛ وهو خلاف الفرض. وإذا لم يكن موجودًا؛ امتنع أن يكون موجبًا للموجود كما سبق. وإن كان الثالث: فمن وجهة ما هو مماثل للحادث؛ يجب أن يكون حادثًا، والكلام فيه أيضًا كالأول؛ وهو تسلسل محال. وهذه المحاولات إنما لزمت من القول بحدوث العالم؛ فلا حدوث»**[6].

ثم أجاب: «**وأما الشبهة العاشرة: فالمختار من أقسامها إنما هو القسم الأخير، ولا يلزم من كون القديم مماثلًا للحادث من وجه أن يكون مماثلًا للحادث من جهة كونه حادثًا، بل لا مانع من الاختلافات بينهما في صفة القدم والحدوث، وإن تماثلا بأمر آخر. وهذا كما أن السواد والبياض مختلفان من وجه دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه، وإلا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث، واستحالة تماثلها من كل وجه، وإلا كان السواد بياضًا، ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد**

---

(١) أبكار الأفكار (١/٤٩٩).

(٢) أبكار الأفكار (١/٥٠٦).

(٣) (فحدوثه) وردت عند ابن تيمية (فمحدثه) وهو أنسب لسياق الكلام ولجواب الآمدي الآتي، فالكلام في المحدث لا في صفة حدوث العالم، وهذا واضح، ولكنني أثبت ما ورد في كتاب الأبكار المحقق للآمدي.

(٤) عند ابن تيمية (ويلزم التسلسل الممتنع).

(٥) عند ابن تيمية (فالمحدث) وهو أنسب للسبب السابق لنفسه.

(٦) أبكار الأفكار (٣/٣٤٦).

(٧) أبكار الأفكار (٣/٣٦١ ـ ٣٦٢).

للبياض من وجه أن يكون مماثلًا له في صفة البياضية»[1].

فيبدو أن الآمدي كان صريحًا ولم يهتم بمراعاة الأدب ودفع التوهم! وهما اللذان جعلهما السيالكوتي مانعين وحيدين من إطلاق التماثل قائلًا: «**لقوله -تعالى-:** ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١] **وفيه: أن نفي المماثلة عنه -تعالى- إما باعتبار أنه لا اشتراك بينه -تعالى- وبين الممكنات إلا في اللفظ، وإما باعتبار أن المراد الاتحاد في الماهية، وهذا لا ينافي كونه مماثلًا لها في بعض العوارض، وأما عدم الإطلاق فلرعاية التأدب ودفع التوهم»**[2].

ومثله قال التقي المقترح: «**فيرجع الكلام فيها إلى المشاحة والمناقشة في عبارة، فواحدٌ يطلق التماثل على المشاركة في البعض، وآخر يطلقها على الاشتراك في جميع الصفات النفسية. نعم لا يجوز إطلاقه لما فيه من إيهام المشاركة في الكل، وكل لفظٍ يوهم فلا يجوز إطلاقه على الباري -سبحانه- إلا بإذنٍ سمعي»**[3].

ويبدو أن الرازي أيضًا لتقدمه لم يتحصل له هذا الأدب المطلوب حين قال: **«إما أن يكون المراد ليس كمثله شيء في ماهيات الذات، أو أن يكون المراد ليس كمثله في الصفات شيء، والثاني باطل؛ لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين، كما أن الله -تعالى- يوصف بذلك، وكذلك يوصفون بكونهم معلومين مذكورين، مع أن الله -تعالى- يوصف بذلك، فثبت أن المراد بالمماثلة المساواة في حقيقة الذات، فيكون المعنى أن شيئًا من الذوات لا يساوي الله -تعالى- في الذاتية»**[4].

وحين أجاب مكفري المجسمة قال: «**قوله: المجسم مشبه والمشبه كافر. قلنا: إن عنيتم بالمشبه من يكون قائلًا بكون الله -تعالى- شبيهًا بخلقه من كل الوجوه، فلا شك في كفره، ولكن المجسمة لا يقولون ذلك. ولا يلزم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك! ألا ترى أن الشمس والقمر والنمل والبق أجسام، ولا يلزم من اعترافنا باشتراكها في الجسمية كوننا مشبهين للشمس والقمر بالنمل والبق. وإن عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله شبيهًا بخلقه من بعض الوجوه، فهذا لا يقتضي الكفر؛ لأن المسلمين اتفقوا على أنه -تعالى- موجودٌ وشيءٌ وعالمٌ وقادر، والحيوانات أيضًا**

---

(١) شرح المواقف وحواشيه (٤/ ٧١).

(٢) شرح الإرشاد (١٠٦).

(٣) مفاتيح الغيب ـ التفسير الكبير ـ (٢٧/ ٥٨٢).

(٤) نهاية العقول (٤/ ٢٩٩).

كذلك، وذلك لا يوجب الكفر»[1].

وإضافةً لاعتراف الرازي بأن مقالة التشبيه من بعض الوجوه مقالةٌ للمسلمين جميعًا، فإن هاهنا أمورًا ثلاثة لا تقل أهمية في كلامه:

الأمر الأول: أن الرازي بكلامه هذا يبطل استدلال أصحابه بآية نفي المثلية في الرد على المجسمة؛ لأنه نفى عنهم القول بالمشابهة من كل الوجوه، وهو التمثيل لغةً، فلا تتناولهم الآية لأنهم لا يقولون بالتمثيل (المشابهة من كل الوجوه).

الأمر الثاني: نَفَى كون الاشتراك في الجسمية تشبيهًا، ومثل لذلك بما بين الشمس والنمل وأنهما مشتركان في الجسمية ولكن لا يلزم أن يقال إن بينهما تشبيهًا لمجرد هذا، فهو يعترف إذن أنه لا يلزمهم لغةً أن يقال بأن الشمس تشبه النمل لمجرد اشتراكهما في الجسمية، إذن الاشتراك في الجسمية ليس تشبيهًا، وإن لم يكن تشبيهًا فهو ليس تمثيلًا من باب أولى.

الأمر الثالث والأخير: أن المجسم لو قال بأن الله له جسم لا كالأجسام، لم يكن مشبهًا ـ فضلًا عن أن يكون ممثلًا ـ بناءً على ما قرره؛ لأن المجسم إنما أثبت الاشتراك في الجسمية والتشابه من جهة الجسمية لا من كل الجهات، فلا يكون مشبهًا، بل لا يكون ممثلًا.

فتنبه لهذه الأمور الثلاثة لتعلم من هو أولى بتشنيع الناقض ومن تابعه، ولتعلم مغالطة الناقض الظاهرة في تثريبه على الشيخ لوصفه آية نفي المثلية وما شابهها بالإجمال، مع كونه لم يرد الإجمال الذي يضاد البيان، ومع كونها مجملةً عند الناقض وأصحابه تحقيقًا، لا سيما بعد ما قررناه من ضعف تدقيقهم موازنةً بتحقيق شيخ الإسلام ودقته، فضلًا عن تصريح أكابرهم بالمماثلة والتشبيه تصريحًا لا يحلمون بنصفه في حرف من كتب ابن تيمية، ولو وجدوا بعضه عند ابن تيمية لما ادخروا جهدًا في اهتباله واستغلال فرصة التشنيع عليه، ولرفع به الناقض عقيرته صارخًا: ابن تيمية ممثلٌ يصرح بالتمثيل! ولكان خيرًا مما يفتري به عليه.

ونختم بكلام للناقض ذكر فيه وجهًا يصحح إطلاق التماثل بين صفة الخالق والمخلوق! حيث قال: **«وكذلك لو قيل: إن صفة العلم الثابتة لله مثل صفة العلم الثابتة للبشر، من حيث كونها صفة علم، فهذا إذا صحَّ، فإنما يصح من حيثية معينة،**

---

(١) رسالة في الاعتقاد لعلاء الدين البخاري (١٢٥).

وهي أن كلا من الصفتين تستلزم انكشاف المعلوم...»[1].

فالرجل يجيز إطلاق التماثل باعتبارٍ مع نص الآية على نفيه، ثم يثور غضبًا لما هو دون ذلك مما يسيء فهمه من كلام ابن تيمية.

خطأ مماثل في الاستدلال
بسورة الإخلاص على التعطيل

لم يكتف المتكلمون بادعاء متابعتهم لآية نفي المثلية المحكمة، بل أضافوا إليها سورة الإخلاص بآياتها الثلاث: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] و﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ٢] و﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] فزعموا:

أولًا: دلالة الأحدية:

أن الأحدية تنافي التعدد والتركيب، أو قبول الانقسام، أو تميز صفةٍ من الموصوف عن صفةٍ أخرى، أو تماثل الأجسام.

فيريدون بالتعدد والتركيب اتصاف الله بالصفات الخبرية، فمن كان متصفًا باليد والوجه فليس واحدًا بل أمور متعددة وآلهة كثيرة، ومركب من الذات وهذه الصفات، والتركيب لا ينافي الأحدية فقط بل ينافي الصمدية والغنى بزعمهم لافتقاره لأجزائه، وللحيز الذي يكون فيه.

ويريدون بقبول الانقسام كونه ذا مقدار، مما يقتضي أن يكون مركبًا بالضرورة من الجواهر المتعددة، فلا يكون شيئًا واحدًا.

ويريدون بتميز صفةٍ منه عن صفة، أن يتحقق تغاير هذه المتمايزات، ويتحقق تركبه منها وقبوله الانقسام إليها.

ويريدون بتماثل الأجسام، أن كونه عظيمًا على الحقيقة يقتضي أن يكون جسمًا، والأجسام متماثلة لا يتفرد أحدهما ويُوحَّد.

فنجيب من وجوه:

الوجه الأول: كل ما سبق لا يلزم أهل السُّنَّة، فلا يلتزمون التركيب، ولا قبول الانقسام، ولا غير ذلك، بل يقولون: هذه من وهميات المتكلمين، ومن قياسهم الخالق على المخلوقات في خصائصها التي لا تلزمه -سبحانه-.

الوجه الثاني: هذه حجة الجهمية والمعتزلة عليكم من قديم، ولم يؤثر مثل هذا الاستدلال بوحدانية الله على نفي صفاته الخبرية، ولكن أثر توكؤ نفاة الصفات على هذا الاستدلال وتسميهم بـ (أهل التوحيد) أو بـ (الموحدين) ـ كابن تومرت وأصحابه ـ إشارةً لنفي الصفات الوجودية كلها لا فقط الصفات الخبرية، ورموا مثبتها بمضاهاة النصارى في إثبات تعدد القدماء والآلهة.

الوجه الثالث: أن إطلاق وصف الوحدة على الأجسام **في اللغة** صحيحٌ مشهور، قال الإمام أحمد في الرد على الجهمية ـ أوائل المستدلين زورًا بالوحدانية ـ: «**ولكن إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلهًا واحدًا بجميع صفاته؟**

وضربنا لهم مثلًا في ذلك مثلًا. فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع، وكَرَب، وليف، وسَعَف، وخُوص وجُمَّار، واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها؟ فكذلك الله ﷻ ـ وله المثل الأعلى ـ بجميع صفاته إله واحد»[1].

الوجه الرابع: أن إطلاق وصف الوحدة على الأجسام **واردٌ بكثرة في الشرع**، قال الإمام أحمد: «**وسمى الله رجلًا كافرًا اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال**: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ⑪﴾ [المدَّثر: ١١]، **وقد كان الذي سماه وحيدًا له: عينان وأذنان ولسان وشفتان، ويدان ورجلان، وجوارح كثيرة، وقد سماه الله وحيدًا بجميع صفاته، فكذلك الله ـ وله المثل الأعلى ـ هو بجميع صفاته إله واحد**»[2].

الوجه الخامس: أن صفات الله ليست قدماء مع الله أو يتركب منها الله وتنتفي أحديته بها، بل القديم الإله الربُّ هو الله وحده، وهو واحدٌ بصفاته التي هي داخلةٌ في مسمى اسمه (الله) -سبحانه-.

الوجه السادس: قولهم بأن الواحد هو: الذي لا ينقسم ولا يقبل الانقسام،

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٨٢ ـ ٢٨٣).

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٨٥ ـ ٢٨٦).

أو: الذي ليست له أجزاء حدٍ أو كم، أو: الذي لا يتميز منه شيء عن شيء، أو غير ذلك، كله لا علاقة له بلغة العرب من قريبٍ أو بعيد، فقد ذكرنا في وجهين سابقين عن الإمام أحمد وصف العرب بعض المخلوقات بالوحدة رغم كونها متبعضةً متجزئة متصفةً بالجوارح وقابلةً للانقسام، وجهل العرب بمفهوم التوحيد هذا - الحادث في قرونٍ متأخرة وبعد ترجمة كتب الفلسفة وتولد الطوائف - يورث القطع بأنه ليس هو التوحيد الذي طلب منهم.

الوجه السابع: توحيد الله الذي جاء به الشرع هو إفراده بخصائص الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، ولم يأت فيه شيء بخصوص هذا المفهوم المولد للتوحيد، ولم يشر إليه من قريبٍ أو بعيد.

الوجه الثامن: قولنا في الصفات كقول جماهير الأشعرية، فهم يثبتون صفاتٍ وجودية، كما نثبتها، ولا فرق بين صفات المعاني السبع والصفات الخبرية من هذه الحيثية، فكلها وجودية متعددة، فلو رمونا بمناقضة الوحدانية لإثباتنا وجوديات متعددة، فذلك يلزمهم بالضرورة.

كما أنهم يثبتون رؤية الصفات لو كشف عنها الحجاب، فترى الصفةُ التي كشف عنها الحجاب ولا ترى الأخرى، وهذا مراد القائل بكونه -سبحانه-: «يتميز منه شيءٌ عن شيء».

يقول الشيخ: «**فإن أهل اللغة مطبقون على أن معنى الواحد في اللغة ليس هو الذي لا يتميز جانب منه عن جانب، ولا يرى منه شيء دون شيء**»(١).

الوجه التاسع: أن لا قائمَ بنفسه وصف بأنه واحدٌ في اللغة إلا وله صفة ومقدار، ولا يجد المتكلمون مثالًا أو شاهدًا من اللغة نطق به أي عربيٍ وأطلق فيه وصف الأحدية والوحدانية على شيءٍ قائمٍ بنفسه دون أن يكون ذا صفةٍ أو مقدار، فكيف يصير هذا الوصف حكرًا على مفهومٍ فلسفي حادث لم تعرفه العرب ويُسلبُ عمَّا لم تعرف سواه؟

الوجه العاشر: أن العقول والفطر لا تعرف هذا الواحد الذي ذكروه إلا ذهنيًّا موهومًا، فالعقل الضروري يمنع ثبوتَ موجودٍ خارجي لا داخل العالم ولا خارجه، وقائمًا بنفسه لا صفةَ وجودية له ولا قدر، فأصل ما فسروا به (الواحد) مخالفٌ

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/١٤٦).

للضرورة ولا تسمع نظرياتهم الظنية مغالطية المقدمات في معارضتها.

الوجه الحادي عشر: كلامهم يقتضي أن لا يوصف قائمٌ بنفسه أو جسمٌ في السماوات أو في الأرض بالوحدة، وهو خلاف المعلوم بالضرورة من لغة العرب التي نزل بها القرآن ودعيت بها قريش لتوحيد الواحد الأحد -سبحانه-.

الوجه الثاني عشر: «**أن أهل اللغة قالوا اسم الأحد لم يجئ اسمًا في الإثبات إلا لله لكنه مستعمل في النفي والشرط والاستفهام كقوله -تعالى- في نفس السورة التي ذكرها** ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤] **وكقوله -تعالى-**: ... ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَدْعُواْ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٠﴾﴾ [الجن: ٢٠]... ﴿قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ﴿٢٢﴾﴾ [الجن: ٢٢]... **فلو كان لفظ الأحد لا يقع على جسم أصلًا لكان التقدير: (ولم يكن ما ليس بجسم كفوًا له) وهذا عنده ليس إلا الجوهر الفرد عند من يقول به، فيكون المعنى (لم يكن الجوهر الفرد كفوًا له) وأما سائر الموجودات فلم ينف مكافأتها له، (ولا أشرك بربي ما ليس بجسم) (ولن يجيرني من الله ما ليس بجسم) ومعلوم أن عامة ما يعلم من المخلوقات القائمة بأنفسها هي أجسام كأجسام بني آدم وغيرهم... ومن المعلوم أن الله لم ينه عن أن يشرك به ما ليس بجسم فقط بل نهيه عن أن يشرك به الأجسام أيضًا لا سيما وعامة ما أشرك به من الأوثان والشمس والقمر والنجوم إنما هي أجسام وفي السنن**»[1].

ثانيًا: دلالة الصمدية:

فقال المخالفون: إن الصمدية تعني افتقار كل ما عداه إليه -سبحانه-، وغناه عن العالمين، والمتصف بالصفات الخبرية يكون مفتقرًا لأجزائه وصفاته هذه، ولا يكون غنيًّا، وهذا ينافي الصمدية، كما أن علوه ينافي صمديته لافتقاره للحيز الذي يكون فيه، فلا يكون غنيًّا.

وجواب ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أننا سنبين تهافت شبهة التركيب، وأن الاتصاف بالصفات الخبرية لا يقتضي الافتقار ولا التركيب ـ بمعناه اللغوي ـ.

الوجه الثاني: أن القول في الصفات الخبرية كالقول في بقية الصفات، فمن استلزم من إثباتها التركيب فالتركيب نفسه يلزمه في بقية الصفات الوجودية الزائدة،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/١٩٣ ـ ١٩٩).

ومن جعله مفتقرًا إلى يده إن خلق بها، فيلزمه أن يفتقر إلى قدرته وإرادته ـ والتكوين عند الماتريدية ـ كي يخلق بها.

الوجه الثالث: أن الغنى والصمدية تفيد غنى الباري عن مخلوقاته ومصنوعاته، لا عن ذاته وصفاته وأفعاله.

الوجه الرابع: أن مفهوم الغنى والصمدية اللغوي لا علاقة له بنتائج علم الكلام الحادثة، فإن العرب لا تجعل ذا الصفات والأفعال فقيرًا ناقصًا عن تمام الغنى والصمدية لكونه ذا صفاتٍ وأفعال.

الوجه الخامس: صفات الباري واجبةٌ له -سبحانه-، ليست خارجةً عن ذاته ولا منفصلةً عنه، فهي داخلةٌ في مسمى اسمه ولا يوجد إلا بها ﷻ، فالقول بأنه مفتقرٌ إليها كالقول بأنه مفتقرٌ إلى ذاته، وكل الطوائف تثبت له ذاتًا -سبحانه-، فقد يقال: إنه بهذا ليس صمدًا ولا غنيًّا؟

الوجه السادس: أن السلف فسروا الصمدية المذكورة في الآية ولم يدعوها ليفسرها المتكلمون بما لا تعرفه العرب وبعد قرونٍ من نزول الوحي واستقرار العقائد، فقالوا:

ـ هو السيد الذي قد كمل في صفاته وسؤدده.

ـ الذي لا جوف له.

ـ المقصود المستغاث الذي تصمد إليه الخلائق.

ـ الذي لا يخرج منه شيء.

ـ الذي لم يلد ولم يولد.

ـ الذي لا يأكل ولا يشرب.

ـ الباقي الذي لا يفنى.

ـ الذي ليس فوقه أحد[(١)].

وبعض هذه التفاسير يندرج في بعض، وكلها حقٌّ مشهورٌ مأثورٌ عن سلف الأمة بالأسانيد الجياد التي يعتمدها المفسرون في أي كتاب تفسير معتبر تنظر فيهِ تفسير الآية، وأشهرها وأولاها بتأويل الآية المعاني الثلاثة الأولى، ولا شيء منها له علاقة باستدلالهم بها في نفي الصفات الخبرية أو نفي علوه -سبحانه-.

---

(١) تفسير الطبري (٢٤/٦٨٩ ـ ٦٩٢).

الوجه السابع: إن كان المخلوقُ القائم بنفسه يصح تسميته بأنه غنيٌ وبأنه صمدٌ مع كونه ذا صفاتٍ مختلفة، فكيف بالباري -سبحانه- الذي ليس كمثله شيء؟

وذلك كما في تسمية الملائكة صمدًا «**قال يحيى بن أبي كثير: الملائكة صمد والآدميون جوف، وفي حديث آدم أن إبليس قال عنه: إنه أجوف ليس بصمد**»(١).

وكما في قول الشاعر:

أَلا بَكَرَ النَّاعي بِخَيْرَيْ بَنِي أَسَدْ ... بِعَمْرِو بْنِ مَسْعُودٍ وبالسَّيِّدِ الصَّمَدْ

وقول الزبرقان:

وَلا رَهِيـنَـةً إلا سَـيِّـدٌ صَـمَـدُ(٢)

نعم يطلق وصفا الغنى والصمدية على المخلوقات بشكلٍ نسبيٍ لا بإطلاق، فكل المخلوقات فقيرةٌ إلى خالقها لا تكون موصوفةً بالغنى المطلق ولا بالصمدية المطلقة، ولكن يطلق عليها وصف الغنى والصمدية النسبيين دون أن ينقض هذا الإطلاق كونها ذوات صفات أو حتى أجسام وأبعاض، وإنما حيثية فقرها أنها لا وجود لها من ذاتها بل بخلق الله وتكوينه وإبقائه لها ﷻ، فهذه حيثية كونهما وصفين نسبيين في المخلوقات، لا لأجل أنها ذات صفات أو حتى أبعاض.

الوجه السابع: أن الله ليس في حيزٍ وجوديٍ ليقال بأنه افتقر إلى (شيءٍ غيره) وليست هذه مقالة أهل السُّنَّة بل مقالة الحلولية الذين يثبتون حلول الباري في غيره، فكيف يقال: إن إثبات علوه الحقيقي -سبحانه- يقتضي افتقاره إلى غيره ولا غير سواه هنالك؟

فإن قيل: اتصافه بالعلو إضافة فلا بد لأن يقال بأنه فوق شيء أن يعلو فوق مخلوق، وهذا افتقار إلى المخلوق في اتصافه بالعلو.

قلنا: القول في العلو كالقول في القبلية، كالقول في السمع والبصر، فليقال بأن الله قبل شيء لا بد وأن يوجدَ شيءٌ مخلوقٌ بعده، وليقال بأنه سمع كلام المجادلة أو رآها لا بد وأن تتكلم وأن تكون موجودةً مرئية، فهل يسمي عاقلٌ مثل هذا افتقارًا والله خالق ما هو ـ أي الله ـ عالٍ عليه وقبله ويسمعه ويبصره؟

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٢٦).

(٢) تفسير الطبري (٢٤/ ٦٩٢ ـ ٦٩٣).

ثالثًا: نفي الكفء:

فزعموا في نفي الكفء ما زعموه في نفي المثل، بأنه يقتضي أن لا يكون متصفًا بالصفات الخبرية أو بالعِظَم الحقيقي، وإلا ماثل الأجسام وكان مكافئًا لها.

ويقال فيه عين ما قيل في نفي المثل وفي تماثل الأجسام، لا سيما وجوب حمل الكلام على مفهوم العرب لا على المعاني الكلامية المتأخرة التي لم تخطر في بال الأوائل ولا عرفوها ولا يعرفها أكثر المتكلمين اليوم إلا تقليدًا في نتائجها أو مقدماتها.

حوارٌ تمثيلي في النفي الإجمالي وآيات التنزيه:

ولو أردنا تلخيص كل ما سبق نقاشه حول النفي الإجمالي وآيات التنزيه في حوارٍ تمثيليٍ مختصر، فسيكون كالتالي:

قال المتكلم: الزعم بأن منهج الوحي الإثبات المفصل والنفي المجمل زعم باطل.

قلت: حتى تثبت أن الغالب في النصوص الشرعية هو النفي التفصيلي، وأنه يأتي هكذا لا لسبب؛ تبقى قاعدة شيخ الإسلام الاستقرائية للوحي والموافقة للأدب الذي تعرفه العرب في تعظيم الموصوف ومدحه = صحيحةً قائمة.

قال: كيف تزعمون أن آية نفي المثلية مجملة وهي محكمة تُرَدُّ إليها المتشابهات؟

قلت: الإجمال هنا ضد التفصيل لا ضد البيان، فلم تفصل الآية ولم تقل: ليس مثل كذا، وليس مثل كذا، بل نفت مماثلتها بعموم، ثم هب أننا حقًّا نصفها بالإجمال المضاد للبيان، ألست ترمي أكثر آياتِ الصفات بما هو فوق الإجمال، فتزعم أن ظواهرها كفرٌ وضلال؟

قال: ولكنها مؤولةٌ بهذه الآية التي تنفي أنت إحكامها.

قلت: بل هي محكمةٌ عندنا وأنت من ينفي إحكامها؛ لأنك لا تكتفي بدلالتها اللغوية حتى تضيف إليها أمورًا أخرى كما مر بيانه، وعليه: سَلَبتَ كفايتها وإحكامها في الدلالة على المطلوب، فحقيقة التمثيل تتبين بتتمة الآية، إذ تتمتها إثبات سمع وبصرٍ مشتركين معنويًا، فعلمنا أن هذا النوع من الاشتراك لا يتناقض مع نفي المثلية، وهكذا فهمنا الآية، بينما أنتم من يزعم إحكامها وتعاملونها معاملة المجمل

المفتقر إلى بيان، وليت بيانها عندكم كان بآياتٍ أخرى أو نصٍ من الوحي، ولكنها مجملةٌ تبينها قواعدكم الكلامية الأجنبية عن الوحي وزمن تنزله، فلا أدري أنحن أحقُّ بالتثريب والذم أم أنتم!

ثم إن توكؤك عليها في التأويل والتفويض لا يفيدك ولا يستقيم بحال، فهب أنها محكمةٌ في الدلالة على المعنى الذي تزعمونه، فليست لك منها رائحةُ حجةٍ في هذا؛ لأن هذه الآية نزل قبلها آياتٌ في الصفاتِ قطعًا، وما نزل بعدها من الصفات سمع المخاطبون ما يتلى عليهم منها ولم يسمعوا بالضرورة هذه الآية، وتأخيرُ البيانِ ولا سيما في هذا الأمر الجلل وهو معرفة الله ولب التوحيد - غير جائز في الشريعة الربانية، بل يلزم أنه كلما نزلت آيةٌ في الصفات واحتُمل أن المخاطب سيفهمها على ظاهرها المدعى أنه كفر - أن يقترن بها ما يوجهه لتأويلها وإلا كان غشًا وتضليلًا وكذبًا عظيما! ولم يكن شيء من ذلك، بل اقترأها الصحابة وسمعوها وفهموها على ما نفهم بدلالة المنقول عنهم، ومن سمعوا الآية ـ أعني: آية نفي المثلية ـ من الصحابة وأتباعهم بإحسان لم يكن لهم فيها دليلٌ على التأويل، بل رأيناهم بالإجماع يعقلون من الصفات ما نثبته. ثم قل لي، ما تعريفُ المماثلة عندكم؟

قال: الاشتراك في كل الصفات النفسية أو أخصها.

قلت: وهذا المعنى هل عرف العرب ومن خوطبوا بالوحي منه حرفًا؟ أم هل عرفوا تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض، والصفات إلى نفسية وعرضية، وأن الجواهر متجانسة، وأن الجسم صفاته النفسية كذا وكذا، وأن كل من شاركه فيها فهو جسم، وغير ذلك من مولدات لا علاقة لها باللغة؟

قال: الأجسام متماثلة، فإن أثبَتَّ للباري العلو الحقيقي والصفات الخبرية لزم أن يكون متحيزًا ذا مقدارٍ عظيم، وهذه الصفات النفسية للجسم، ولزمك أن كمثل الباري شيئًا وهو كل الأجسام.

قلت: قد أخبرتك أن تفسيركم للتمثيل لا قيمة له لأنه لا يستوي على سوقه حتى تحقق علم العرب بصفات النفس والعرضيات وتفريقها بين هذا وذاك وربطها التماثل بمثل هذا، ودون ذلك خرط القتاد، أما كون المتصف بهذه الأمورِ جسمًا فاصطلاحٌ خاصٌ لكم أيضًا، ودونك دواوين العَرَبِ ومعاجمهم هل سمى أحدٌ منهم الهواءَ جسما؟ أو سمى السائل جسدًا؟ أو قسم الجسم إلى غليظٍ ولطيف؟ فمن أين لكم أن ذا المِقدارِ جسم؟ إن كان اصطلاحًا فنضرب به عرض الحائط، وإن كان لغةً

فأبرزوه لنا؟ ثم لنفرض صدق هذا الكلام، فمن أين لكم تماثل الأجسام الذي زعمتموه؟ أبلغةٍ أم بعرفٍ أم بنظر؟

قال: بنظر.

قلت: فالآية تتكلم بنظركم أم بلغة من أنزلت إليهم؟ فماذا لو أبطلنا نظركم أيضًا وبيّنّا تهافت كلامكم فيه؟

قال: دع عنك آية نفي المثلية، ماذا عن سورة الإخلاص، وما فيها من إثبات الأحدية ونفي الكفء؟

قلت: القول فيها كالقول في المثلية، ما لم تفهمها بفهم العرب فلا حجةَ في تأويلك لها على شيء.

الكلام في القدر المشترك والتواطؤ المعنوي

وفيه:

- تعريف الاشتراكين اللفظي والمعنوي.
- مراد شيخ الإسلام بالاشتراك المعنوي.
- دعاوى الناقض وسوء فهمه للاشتراك المعنوي عند الشيخ.
- تناقض الناقض في توصيف قول شيخ الإسلام بالاشتراك المعنوي.
- موقف المتكلمين من الاشتراك المعنوي في الصفات ومن لزوم تماثل الحقائق.
- محاولتان متهافتتان لتبرير إثبات المتكلمين للاشتراك المعنوي.
- إشكالاتٌ عامة على مقالة الاشتراك اللفظي في الصفات.

الكلام في القدر المشترك والتواطؤ المعنوي

وهذه المسألة هي لب كتاب الناقض، ولم يناقش الناقض شيئًا بقدر ما ناقش هذه المسألة لتعلقها بكثيرٍ من المباحث، وكرر مناقشتها في مواضعَ عديدة جَمَعتُ أهَمَّها في هذا المبحث، فلم ألتزم ترتيب الكتاب في مناقشة هذه القضية خاصةً، وأهَمِّيَتُها تكمن في أنه متى سَلَّمَ الخصم باشتراكٍ معنويٍ فيما يُثبث دون تمثيل، ألزمناه الاشتراك نفسه فيما نثبت دون تمثيل، وفيها حَلُّ النزاع بين المتكلمين وأهل السُّنَّة في الصفات الخبرية، كما أن فيها إبطالَ أهم أسس مذهب التفويض.

قال شيخ الإسلام: «**وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو مُحْدَث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى (الوجود)[١] أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصّه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام[٢] لا يقتضي تماثلهما في مسمى[٣] ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره، فلا يقول عاقل ـ إذا قيل: إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود ـ إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى (الشيء) و(الوجود)؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه[٤]، بل الذهن يأخذ معنى مشتركًا كليًّا هو مسمى الاسم المطلق.**

(١) أي مفهوم الوجود المطلق الكلي الذهني.

(٢) لاحظ أن الاشتراك في اسمٍ عامٍ كليٍ ذهني، يعم مصاديق كثيرة لا يشترط تماثلها في الماهية والحقيقة الخارجية.

(٣) أي المصداق والمسمى الخارجي الخاص الإضافي.

(٤) فانظر كلامه هذا واحفظ أنه لا يثبت اشتراكًا في شيءٍ خارجي.

وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كلّ منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة[1] في كلٍّ منهما.

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمّى صفاته بأسماء، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما[2] واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص = لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمى[3] عند الإضافة والتخصيص...

وإنما يتفقان إذا أُطلقا وجُرِّدا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمّى موجود في الخارج[4]، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيّد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق...

ولا بدّ من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يُفهم منها ما دلّ عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دلّ عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه ﷻ»[5].

قلت: يطلق شيخ الإسلام المسمى ويريد به أمرين:

الأول: المسمى عند الإطلاق والتجريد (المفهوم): وهو المسمى الذهني المشترك، فمثلًا مفهوم السمع: صفة تنكشف بها الأصوات، وهو مسمى كلي يصدق على كثيرين، ويتصف بها على هذا المعنى المخلوق والخالق من بابٍ أولى وأكمل.

الثاني: المسمى عند الإضافة والتخصيص (المصداق): وهو الخارجي الخاص بكل موصوف بحسب حقيقته الخاصة، فمسمى السمع المضاف للإنسان: قوة في

---

(١) أي إن الاشتراك في المفهوم كافٍ في كونه صادقًا على الطرفين بالحقيقة لا بالمجاز، وأن اختلافهما في الحقيقة والماهية والكيفية الخارجية لا يلزم منه أن يطلق اللفظ على أحدهما بالمجاز، فالقضية المثبتة هنا هي (الاختلاف بين شيئين في المصداق والحقيقة الخارجية للمفهوم الكلي المشترك بينهما، لا يقتضي أن يكون إطلاقه على أحدهما مجازًا) و(المفهوم المشترك كافٍ في إطلاق اللفظ على المشتركين حقيقةً).

(٢) المفهومي الكلي المطلق.

(٣) المصداقي الإضافي الخاص المقيد.

(٤) فالمسمى والمعنى الكلي الذهني المطلق المشترك، ليس له وجود في الخارج؛ لأنه كلي، والكليات لا توجد في الخارج كليةً.

(٥) التدمرية (٢٠ ـ ٢١).

الأذن تدرك الأصوات باستقبال الموجات الصوتية ليترجمها الدماغ، وهذا المسمى خاص بالمخلوق لإضافته إليه، والخالق منزه عنه، ولا شك أنني أتجوّزُ في التعريف بما يقرّبُ الفكرة للقارئ، ولا أعرِّفُ السمع تعريفًا طبيًّا حديثًا وفق المعطيات العلمية المعاصرة.

إذن حين تقول «سمع» فإن المفهوم هنا أعم بكثير منه في قولك «سمع الله» أو «سمع فلان» فحين تضيفه إلى معيَّنٍ يزدادُ تخصيص المعنى ويتقيد ويصير مباينًا لغيره مما أضيف إليه.

ثم يمثل الشيخ بمثالٍ واضح، فيذكر اشتراك العرش والبعوض في صفة الوجود، وغرضه أن ينفي وصف المثلية عن الاشتراك في مفهوم الوجود والشيئية، وليس غرضه أن الفرق بين الخالق والمخلوق كالفرق بين العرش والبعوض! ولا يظهر هذا من الكلام لا مفهومًا ولا منطوقًا! فغرضه تحقيق القضية القائلة:

«ليس كل مشتركين في مفهومٍ ما متماثلين».

و«ليس الاندراج في مفهومٍ ذهني كلي يوجب تماثل الجزئيات».

ولا علاقة لكلامه بقضية «كل مشتركين في مفهوم متساوون في الحقيقة!».

ثم هاهنا فائدةٌ ثانيةٌ مهمة تتعلق بالمثال، وهي: إن كنا لا نثبت أن وجودَ البعوضة (مثل).وجود العرش، رغم اشتراكهما في الاسم والمعنى الذهني لـ(الوجود)، ورغم ما بينهما من اشتراكٍ (خارجيّ) من بعض الوجوه، ككون وجودهما ممكنًا ومفتقرًا إلى سنن كونيةٍ تقيمهما وتبقيهما، وكونهما داخلَ العالَمِ المُتَأثِّر المفعولِ للباري، وكونهما مُرَكبينِ قابلينِ للانفصالِ والفناء، وكونهما على حالٍ يجوزُ أن يكونا على خلافِه، وكونهما محمولين، وغير ذلك من الأمور التي تشترك فيها الموجودات المحدثة اشتراكًا عامًا في الخارج، فإن كانا مشتركين في هذه الأمور الثلاثة (الاسم والمعنى الذهني وبعض الكيفيات الخارجية ولوازمها) ومع ذلك لم نُجَوّز أن يقال عقلًا ولُغةً إنهما متماثلان، بعدَ أن تحقق بينهما (التباينُ الكافي لنفي المماثلة). . .

فكيف بعد هذا نثبت أن الله مثلُ شيء من مخلوقاته، والثابتُ بينَه وبينَها من المباينةِ أعظَمُ من (التباين الكافي لنفي المماثلة) بين مخلوقاته؟ وبينه وبينها مباينة لا اشتراك فيها بشيء خارجي البتة؟ وإنما مجرد اسم مطلقٍ ومعنى ذهني قابلٍ للشركةِ لا يستلزم نقصًا عند أهل العقول السليمة والفطر النقية، وهو ضروريٌّ لفَهم خطاب الإله وتعريفه بنفسه المقدسة؟

فما يرمي إليه الشيخ بمثاله: أن المباينة بين العرش والبعوضة مباينةٌ لا تمنعُ الاشتراك المعنوي بينهما، كما أنها كافيةٌ في نفي التماثل بينهما رغم الاشتراك في حيثيات وكيفيات زائدة على المفهوم الكلي المجرد، فالمباينة بين الله ومخلوقاته أولى أن تكون كافية في نفي التماثل مع ثبوتِ الاشتراك في حيثيتين فقط (اللفظ والمفهوم).

ثم زد عليه فائدةً أخرى يرمي إليها المثال: وهو أن رغم هذا الاختلاف العظيم بينهما؛ لم يطلق الوجودُ على أحدها بالمجازِ في مقابل الآخر، بل هو على الحقيقة فيها جميعًا، فكذلك الأمر في صفات الله -سبحانه-، هي ثابتةٌ على الحقيقة ولا تجعلها مخالفتُها في الكنه والكمال لصفات المخلوق مجازًا.

إذن يؤسس الإمام بالكلام السابق **لأمور**:

١ ـ أن الوجود ينقسم إلى وجودِ القديم الواجب ووجود المحدث الممكن.

٢ ـ أنهما متفقان في أمرٍ ما ولا بد مع صدق الوجود عليهما وانقسامه عن موردِ انقسامٍ واحد.

٣ ـ أن الاتفاق واقعٌ في مفهومٍ مشترك، ووصفه بأنه (المسمى) و(المعنى المشترك الكلي) و(الاسم العام) و(المسمى عند الإطلاق والتجريد) و(مسمى الاسم المطلق).

٤ ـ أن المسمى المشترك هذا مطلقٌ ذهنيٌّ كلي لا وجود له في الخارج.

٥ ـ أنهما غير مشتركين في (المسمى عند الإضافة والتخصيص والتقييد) ولا يتفقان في شيءٍ خارجي.

٦ ـ أن اتفاقهما في المسمى الكلي المطلق لا يقتضي اتفاقهما في المسمى حين يضاف لأحدهما وفي الخارج.

٧ ـ أن اتفاقهما هذا كافٍ في إطلاق الاسم عليهما على الحقيقة لا على المجاز.

٨ ـ أن وجود الباري ووجود المخلوق وإن اتفقا في المفهوم الكلي والمسمى المطلق فإن هذا لا يقتضي تماثلهما لأن مثل هذا الاشتراك ثبت بين أعلى المخلوقات (العرش) وأدناها (البعوضة) ولم يقتض ذلك تماثلهما، فكيف يقتضي ذلك التماثل بين من بينه وبين خلقه ما هو أعظم مما بين هذين؟

٩ ـ أن هذا يقال في كل الأسماء والصفات.

فهذا ملخص ما يرمي إليه شيخ الإسلام بهذا الكلام التأسيسي المختصر، ونضيف إليه قوله: «**وهو -سبحانه- لا يسمى من الأسماء ولا يوصف من الصفات إلا بما يخصه ويمنع مشاركة غيره له، وإذا أضيف ما يشبه ذلك الاسم أو الصفة إلى غيره- كان أيضًا مقيدًا بما يوجب اختصاص ذلك الغير به ويمنع أن يكون لله شريك في شيء من أسمائه وصفاته، لكن إذا قُدِّر تجرُّد ذلك الاسم عن المخصصات ـ وهذا تقديرٌ لا وجود له في الخارج ـ كان مشتركًا بين المسميات، كما أنه إذا قُدِّرَ صفة مشتركة بين الموصوفات وهو المعنى العام ـ وهذا تقديرٌ لا وجودَ له في الخارج ـ كانت تلك الصفة وذلك المعنى العام مشتركًا بين الموصوفات والموجودات، لكن هذا المطلق المشترك من الأسماء والمعاني والصفات إنما ثبوتها في الأذهان لا في الأعيان، وقد قدمنا أن هذا التقدير إنما يفعل للحاجة إلى زوال الاشتراك الذي في نفوس بني آدم...**».

قلت: فكل ما اتصف به الباري فهو يخصه ولا يشاركه فيه غيره، ولا يستثنى من ذلك وصف من أوصاف الله، وكل ما اتصف به المخلوق فهو يخصُّهُ ولا يشاركه فيه الباري.

وقوله: «**وقد قدمنا أن هذا التقدير إنما يفعل للحاجة إلى زوال الاشتراك**».

أي: أن هذا المعنى المُقَدَّر والتصور الكلي الذهني، يتوصل به إلى إزالة الاشتراك اللفظي المحض المُخِل بالفهم، والذي يمنعك من التصور والحكم سواءٌ بالنفي أو الإثبات للصفة، وهذا يبين أن المعنى الكافي إثباتُهُ للصفة - هو ما يرفع الاشتراك اللفظي، لا أكثر ولا أقل، وليس من شرط إثباتها تحقيق تماثل في الكنه أو الحقيقة أو غير ذلك مما يزيد على هذا القدر الكافي.

ثم يكمل: «**إذ كل ما ينزه عنه الباري ـ تعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا ـ من الشركاء والأولاد والأنداد والعيوب والنقائص وسائر ما يصفه به المبطلون... فلا بد من تصوره وتقديره في النفس ليُنفى عن الرب وينزه عنه، إذ حكم الذهن بنفي الشيء وإثباته لا يكون إلا بعد تصوره، فلا يمكن نفي شيء وتنزيه الرب عنه إن لم يكن معلومًا متصورًا في الذهن، وهو لا حقيقة له في الخارج، فيكون مقدرًا تقديرًا بطريق المقايسة والمشابهة للمخلوق الموصوف، ثم حينئذٍ يصير معلومًا فيُنفى ويسلب ويقدس الرب عنه وينزه، وهذا الذي قلناه عامٌ في كل أمر يُقدَّرُ مشتركٍ بين الرب وبين عباده من الأسماء والصفات وغير ذلك**».

قلت: فنفيُ صفة النقص (العمى مثلًا) لا بد فيه من تصورِ معناها وحضورها في الذهن، إذ الحكم فرع التصور، ثم يُنظَرُ فيها هل يجوزُ اتصاف الباري بها وإضافتها إليه لتكون صفةً له ـ فيشمله معناها الكلي (مطلق العمى) الذي يشمل صفةَ المخلوق ـ أم لا يجوز، فنحكم بعدم جوازه.

إذن: جاز أن ننفيه عن الباري بعد تصوره فقط وحضور معناه الكلي، ولا يعني هذا أن المعنى الكلي للنقص المعين والذي نبحث فيه وفي الحكم عليه موجودٌ في الخارج.

وكذلك الأمرُ في الصفات الكمالية، صفة (البصر) مثلًا، والتي يحضر معناها في الذهن كتصورٍ كليٍّ تندرج تحته صفةُ المخلوق كمصداق، ثم ننظر في إثبات هذه الصفة للباري واندراجها كمصداق من مصاديق المعنى والتصور الكلي، أيجوز أم لا، فنحكم بإثباتها له -سبحانه- وإضافتها إليه ﷻ، كما حكمنا على صفة النقص بالسلب وعدم الإضافة، دون أن يكون شيءٌ من معناهما الكلي موجودًا في الخارج مشتركًا بالحقيقة الخارجية بين الخالق والمخلوق، بل الكلام كله في التصورات والمعاني الكلية الذهنية سواء في الإثبات أو السلب.

ثم يكمل: «**فليس بينهما قدر مشترك يستويا فيه، ولكن هو أحق من كل موجود، وكامل بكل وصف له وجودية وكمالية، وبنفي كل صفة سلبية ونقيصة، وهو أحق بمناقضة المعدوم الناقص ومنافاته ومباينته من كل شيء، فإذا ثبت لغيره صفة وجودية كمالية كان له من ذلك ما هو أكمل وأعلى وأرفع، فإنه ﷻ له المثل الأعلى وإذا نُزِّه غيره عن عدم أو نقص، كان له من التنزيه ما هو أكمل وأعلى وأرفع**»[1].

قلت: فالشيخ يقرر أن الصفة الكمالية لا تثبت لله -سبحانه- كما ثبتت في المخلوق، بل تثبت له أكمل وأرفع وأعلى بما لا يحيط بمداه عقلُ عاقل.

ولتلميذه ابن القيم كلامٌ مهمٌ ينبغي إيراده في هذا المبحث، يقول فيه: «**إنك إذا أخذت لوازم المشترك والمميز وميزت هذا من هذا صح نظرك ومناظرتك، وزال عنك اللبس والتلبيس، وذلك أن الصفة يلزمها لوازم من حيث هي هي، فهذه اللوازم يجب إثباتها ولا يصح نفيها، إذ نفيها ملزوم كنفي الصفة، مثاله الفعل والإدراك للحياة، فإن كل حي فعال مدرك، وإدراك المسموعات بصفة السمع، وإدراك**

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/٤٣٧ ـ ٤٣٩).

المبصرات بصفة البصر، وكشف المعلومات بصفة العلم، والتمييز لهذه الصفات، فهذه اللوازم ينتفي رفعها عن الصفة فإنها ذاتية لها، ولا يرتفع إلا برفع الصفة.

ويلزمها لوازم من حيث كونها صفة للقديم، مثل كونها واجبة قديمة عامة التعلق، فإن صفة العلم واجبة لله، قديمة غير حادثة، متعلقة بكل معلوم على التفصيل، وهذه اللوازم منتفية عن العلم الذي هو صفة للمخلوق.

ويلزمها لوازم من حيث كونها صفة له [أي للمخلوق] مثل كونها ممكنة حادثة بعد أن لم تكن، مخلوقة غير صالحة للعموم مفارقة له، فهذه اللوازم يستحيل إضافتها إلى القديم، واجعل هذا التفصيل ميزانا لك في جميع الصفات والأفعال واعتصم به في نفي التشبيه والتمثيل وفي بطلان النفي والتعطيل.

واعتبره في العلو والاستواء، تجد هذه الصفة يلزمها كون العالي فوق السافل في القديم والحديث، فهذا اللازم حق لا يجوز نفيه، ويلزمها كون السافل حاويًا للأعلى محيطًا به حاملًا له، والأعلى مفتقر إليه، وهذا في بعض المخلوقات لا في كلها، بل بعضها لا يفتقر فيه الأعلى إلى الأسفل ولا يحويه الأسفل ولا يحيط به ولا يحمله، كالسماء مع الأرض، فالرب -تعالى- أجل شأنًا وأعظم أن يلزم من علوه ذلك، بل لوازم علوه من خصائصه، وهي حمله للسافل وفقر السافل إليه وغناه -سبحانه- عنه وإحاطته ﷻ به، فهو فوق العرش مع حمله العرش وحملته، وغناه عن العرش وفقر العرش إليه... وأصحاب التلبيس واللبس لا يميزون هذا التمييز ولا يفصلون هذا التفصيل، ولو ميزوا وفصلوا لهدوا إلى سواء السبيل»[(١)].

فلكل صفةٍ يتصفُ بها موصوفٌ لوازمُ مشتركةٌ بها تفهمُ الصفةُ وتُميَّزُ عن غيرها، ولوازم أخرى خاصةٌ بالموصوف المعين، والاشتراك في المشترك لا يقتضي التمثيل والتشبيه، كما أن الاختلاف في المميز لا يقتضي التعطيل والتجهيل، وإنما هذا تبعٌ لاختلاف حقيقة صفة كل موصوفٍ بحسبه مع ثبوت الاشتراك المعنوي الذي به تُفهَمُ الصفةُ تُثبَت.

والسبب في اختلاف حقيقة الصفة عند إضافتها للمخلوق عنها عند إضافتها للخالق هو اختلاف حقيقة الموصوف، فالنقص والافتقار لوازمُ وذاتياتٌ للمخلوق الممكن مطلقًا، فمتى اتصف بصفةٍ كماليةٍ اعتورها ـ ولا بد ـ النقصُ في حقيقتها

(١) الصواعق المرسلة (٤/١٢١٨ ـ ١٢٢٠).

حين تقوم به، وفي هذا يقول الشيخ: «**وأما عدم علم الإنسان ببعض الأشياء فهذا من لوازم المخلوق ولا يحيط علما بكل شيء إلا الله**»[1].

ويقول: «**كونه مفتقرا إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته لا يحتاج أن يعلل بعلة جعلته مفتقرا بل الفقر لازم لذاته فكل ما سوى الله فقير إليه دائما لا يستغني عنه طرفة عين وهذا من معاني اسمه الصمد فالصمد الذي يحتاج إليه كل شيء وهو مستغن عن كل شيء وكما أن غنى الرب ثبت له لنفسه لا لعلة جعلته غنيا فكذلك فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها لا لعلة جعلتها مفتقرة إليه**»[2].

ويقول: «**وأيضًا فالحوادث هي الناقصة لأن نفس الحدوث يوجب الافتقار إلى الغنى والفقر أعظم صفات النقص فيلزم افتقار الحوادث إلى الكامل**»[3].

ويقول: «**لأنه يلزم من وحدانية الله ـ عند من يعرف معناها ـ وحدانية صفاته وأفعاله، وعدم صحة اعتباره بمخلوقاته، فلا يجوز التسوية بينه وبين مخلوقاته لا في طبائعها ولا في أحكامها؛ بل حقيقة ذاته وحقائق صفاته وأفعاله على الوجه اللائق بجلاله، فلا سبيل إلى معرفته وحقيقته... [وحقيقة ذات]**[4] **المخلوق وحقائق صفاته وأفعاله على الوجه المناسب له ولما خلقه الله عليه من الفقر والنقص**»[5].

فالصفة الكمالية لها **مراتب**:

الأولى: حال اتصاف المخلوق بها: لا تكون إلا أنقص وأدون لكون النقصان والافتقار من لوازم حقيقةِ المخلوق التي تنعكس على حقائق صفاته.

الثانية: حال كونها مطلقةً مجردةً في تصور الذهن: فتكون كماليةً مطلقةً منزهةً عن التقييدات التي تلحقها بعد الإضافة، فلا تلحقها لوازم حقيقة المخلوق، وهي في هذه المرتبة تكون مشتركةً بين الخالق والمخلوق.

الثالثة: حال اتصاف الباري بها: تكون خاصةً بالخالق كاملةً عالية بما لا يحيط بمداه عقل ولا تماثل في حقيقتها حقيقة الصفة في المخلوق لكونها تبعًا في كمالها ولوازمها لموصوفها الكامل العظيم -سبحانه- ولحقيقته ﷻ.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ١٩٢).

(٢) الرد على المنطقيين (٣٩١).

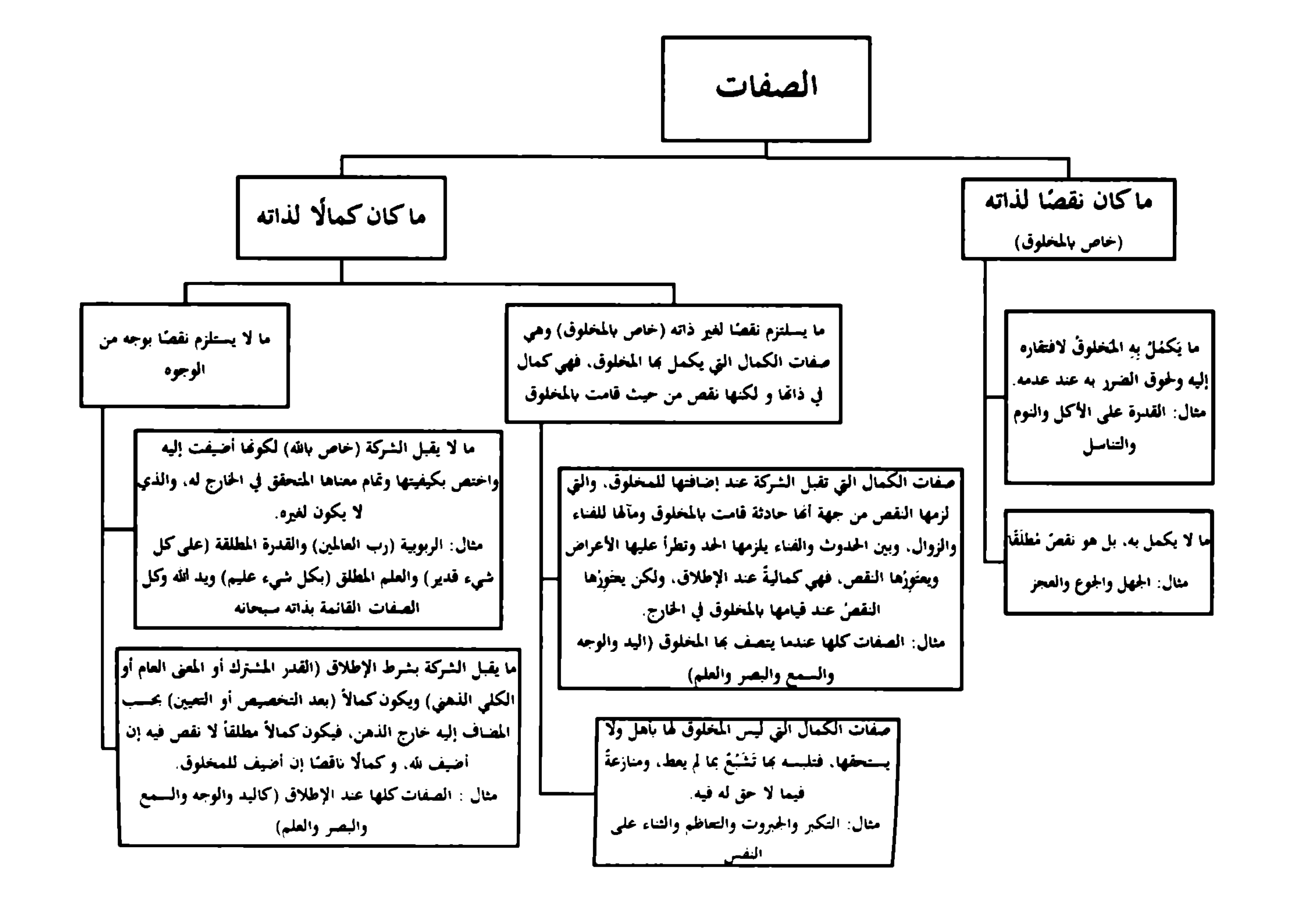
(٣) الصفدية (٢/ ٢٥).

(٤) هنا سقطٌ قدرته بما ترى.

(٥) المستدرك على مجموع الفتاوى (١/ ٧٣).

هذا في الصفات الكمالية، وهناك صفاتٌ هي نقصٌ في ذاتها حتى عند الإطلاق، وليس نقصها نتيجة قيامها بالمخلوق وتبعيتها لحقيقته الناقصة، ولكنها في حدِّ ذاتها نقائص، وقد تكون أحيانًا ـ رغم نقصها ـ كمالاتٍ للمخلوق نتيجة افتقاره إليها.

ونلخص ما سبق في المصورة التالية:



الصفات
ما كان نقصًا لذاته
(خاص بالمخلوق)
ما يَكمُلُ بِهِ المخلوقُ لافتقاره إليه ولحوق الضرر به عند عدمه.
مثال: القدرة على الأكل والنوم والتناسل
ما لا يكمل به، بل هو نقصٌ مُطلَقًا
مثال: الجهل والجوع والعجز
ما كان كمالًا لذاته
ما يستلزم نقصًا لغير ذاته (خاص بالمخلوق) وهي صفات الكمال التي يكمل بها المخلوق، فهي كمال في ذاتها و لكنها نقص من حيث قامت بالمخلوق
صفات الكمال التي تقبل الشركة عند إضافتها للمخلوق، والتي لزمها النقص من جهة أنها حادثة قامت بالمخلوق ومآلها للفناء والزوال. وبين الحدوث والفناء يلزمها الحد وتطرأ عليها الأعراض ويعتورُها النقص، فهي كماليةٌ عند الإطلاق، ولكن يحوزُها النقصُ عند قيامها بالمخلوق في الخارج.
مثال: الصفات كلها عندما يتصف بها المخلوق (اليد والوجه والسمع والبصر والعلم)
صفات الكمال التي ليس المخلوق لها بأهل ولا يستحقها، فتلبسه بها تَشَبُّعٌ بما لم يعط، ومنازعةٌ فيما لا حق له فيه.
مثال: التكبر والجبروت والتعاظم والثناء على النفس
ما لا يستلزم نقصًا بوجه من الوجوه
ما لا يقبل الشركة (خاص بالله) لكونها أضيفت إليه واختص بكيفيتها وتمام معناها المتحقق في الخارج له، والذي لا يكون لغيره.
مثال: الربوبية (رب العالمين) والقدرة المطلقة (على كل شيء قدير) والعلم المطلق (بكل شيء عليم) ويد الله وكل الصفات القائمة بذاته سبحانه
ما يقبل الشركة بشرط الإطلاق (القدر المشترك أو المعنى العام أو الكلي الذهني) ويكون كمالاً (بعد التخصيص أو التعيين) بحسب المضاف إليه خارج الذهن، فيكون كمالاً مطلقاً لا نقص فيه إن أضيف لله، و كمالًا ناقصًا إن أضيف للمخلوق.
مثال : الصفات كلها عند الإطلاق (كاليد والوجه والسمع والبصر والعلم)

ومن أقدم من ذكر شبيهًا بكلام شيخ الإسلام واستدلاله: ابن مجاهد تلميذ أبي الحسن الأشعري، حيث قال: «**وأجمعوا أنه -تعالى- لم يزل موجودًا، حيًّا، قادرًا، عالمًا، مريدًا، متكلِّمًا، سميعًا، بصيرًا؛ على ما وصف به نفسَه، وتسمَّى به في كتابه، وأخبرهم به رسولُه، ودلَّت عليه أفعالُه، وأنَّ وَصْفَه بذلك لا يُوجب شبهه لمن وُصِفَ مِن خلقه بذلك؛ مِن قِبَل الشيئين لا يُشَبَّهان بغيرهما، ولا باتِّفاق أسمائهما، وإنما يُشَبَّهان بأنفسهما...**».

قلت: وهو كقول ابن تيمية بأن التماثل لا يكون بالاتفاق في الأسماء، وإنما بالاشتراك في الحقيقة والكنه والنفس، بل كلام ابن تيمية أدق في التنزيه، إذ التمثيل المذموم عنده يكفي في تحقق القول بالاشتراك في خاصية واحدة من الخواص التي لا ينبغي الاشتراك فيها، وإن زعم الممثل أن المشتركين فيها مختلفون بالحقيقة والنفس، كما تبين لك فيما سبق.

ويكمل ابن مجاهد: «**فلما كانت نفس الباري -تعالى- غير مشبهة لشيء من العالم بما ذكرناه آنفًا؛ لم يكن وصفه بأنه حَيٌّ وقادر وعالم يُوجب تشبهه لمن وصفناه بذلك منا، وإنما يُوجب اتفاقهما في ذلك اتفاقًا في حقيقة الحي والقادر والعالم، وليس اتفاقهما في حقيقة ذلك يوجب تشابهًا بينهما...**».

قلت: وهو كقول الإمام بأن الاتفاق إنما هو في الاسم المطلق والمفهوم الكلي الذهني، وهو ما سماه ابن مجاهد: اشتراكًا في الحقيقة، ولو شئنا لاهتبلنا مثل هذا الكلام وشنعنا عليه بأنه يثبت اشتراك الحقائق بين الخالق والمخلوق، ولكننا نعلم أنه لا يريد هذا، كما أننا أعقل ممن صنع مثل هذا مع شيخ الإسلام.

ويكمل ابن مجاهد: «**ألا ترى أَنَّ وصف الباري ﷻ بأنه موجود؛ ووصف الإنسان بذلك؛ لا يوجب تشابهًا بينهما؛ وإنْ كانا قد اتفقا في حقيقة الموجود؟ ولو وجب تشابههما بذلك لوجب تشابه السواد والبياض بكونهما موجودين، فلما لم يجب بذلك بينهما تشابه وإن كانا قد اتفقا في حقيقة الموجود - لم يجب أنْ يُوصف الباري ﷻ بأنه حي عالم قادر ووصف الإنسان بذلك تشابههما، وإن اتفقا في حقيقة ذلك، وإن كان الله ﷻ لم يزل مستحقًّا لذلك، والإنسان مستحقًّا لذلك عند خَلْق الله ذلك له وخَلْق هذه الصفات فيه**»[1].

(١) رسالة إلى أهل الثغر (٢١٣ ـ ٢١٤).

قلت: فمثّل بالوجود كما مثّل شيخ الإسلام بالوجود، ثم مثّل بالسواد والبياض في مقابل تمثيل ابن تيمية بالعرش والبعوض، والاشتراك في الوجود بين السواد والبياض معنوي كما يعلم القارئ، وبعد أن قرر ما سبق، أجرى الكلام نفسه في بقية الصفات.

تعريف الاشتراكين اللفظي والمعنوي

بما أن كلامنا سيدور حول اصطلاحي (الاشتراك اللفظي) و(الاشتراك المعنوي) فإننا سننقل تعريف هذين الاصطلاحين، رغم كونهما معروفين لصغار الطلبة وكبارهم، ومن لم يكونا معروفين له فليس مؤهلًا لقراءة الكتاب فضلًا عن كتابةِ نقضٍ كالذي كتبه صاحبنا.

أما تعريف المشترك اللفظي فهو: «**ما وضع لمعنيين فأكثر بأوضاع متعددة، ويدل على ما وضع له على سبيل البدل، ولا يدل على المعنيين معًا**»[1].

وعند الجرجاني: «**المشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير**»[2].

وعند السيوطي: «**قد حدَّه أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة**»[3].

وعرَّفه البزدوي في أصوله: «**كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة أو اسمًا من الأسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت إلا واحدًا من الجملة مرادًا به**»[4].

وذكر الرازي في المحصول كلامًا مهمًا يمس موضوعنا في تعريف المشترك اللفظي إذ قال: «**اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعًا أولًا، من حيث هما كذلك. قولنا (الموضوع لحقيقتين مختلفتين) احترزنا به**

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي للدكتور محمد أديب صالح (٢/ ١٣٤).
(٢) التعريفات (٢١٥).
(٣) المزهر (١/ ٣٦٩).
(٤) كشف الأسرار (١/ ٣٧).

عن الأسماء المفردة، وقولنا (وضعًا أولًا) احترزنا به عما يدل على الشيء بالحقيقة، وعلى غيره بالمجاز، وقولنا (من حيث هما كذلك) احترزنا به عن اللفظ المتواطئ، فإنه يتناول الماهيات المختلفة، لكن لا من حيث إنها مختلفة، بل من حيث إنها مشتركة في معنى واحد»[1].

مما يعني أن المتواطئ (الاشتراك المعنوي) لا يشترط فيه اتفاق الماهيات والحقائق، بل يتناول الماهيات المختلفة، وهذا تدقيق نفيس من الرازي سيبطل كلام الناقض كله.

وأما المشترك المعنوي؛ فعرف الجرجاني المتواطئ منه قائلًا: «**المتواطئ: هو الكلي الذي يكون حصول معناه، وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية كالإنسان والشمس؛ فإن الإنسان له أفراد في الخارج، وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن وصدقه عليها ـ أيضًا ـ بالسوية»**[2].

وعرف المشكك بأنه: «**هو الكلي الذي لم يتساوَ صدقه على جميع أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى، أو أقدم، أو أشد من البعض الآخر كالوجود؛ فإنه في الواجب أولى وأقدم وأشد في الممكن»**[3].

وذكر الجندي المعاني الثلاثة (التواطؤ والتشاكك والاشتراك) في شرح بيت الأخضري:

تواطؤ تشاكك تخالف ... والاشتراك عكسه الترادف

فقال: «**التواطؤ: هو أن يكون معنى اللفظ متساويًا في أفراده التي يصدق عليها من غير تفاوت بينها. مثل الإنسان، فإن أفراده متساوية في معنى الإنسانية ـ وهي الحيوانية والناطقية.**

التشاكك: هو أن يكون معنى اللفظ ليس متساويا بين أفراده، بل يتفاوت معناه في أفراده، بالقوة والضعف، أو بالأولية، أو بالأولوية، فالأول كالنور، فإنه يتفاوت في أفراده قوة وضعفًا، والثاني كالوجود، فإن القديم أولى وأحق به من الحادث، كما أن القديم أسبق وأول وجودًا من الحادث...

الاشتراك اللفظي: هو أن يتحد اللفظ ويتعدد وضعه ومعناه، مثل ـ عين، فلفظها

---

(١) المحصول (١/ ٨٣).

(٢) التعريفات (١٩٩).

(٣) التعريفات للجرجاني (٢١٦).

واحد وتعدد وضعها لمعان كثيرة، فوضعت للباصرة بوضع، وللجارية بوضع، وللذهب بوضع، ولخيار الشيء بوضع، وغير ذلك، فاللفظ فيها واحد، والمعنى متعدد، والوضع متعدد لكل معنى»[1].

فهذا مرادهم من الاشتراك اللفظي، وهو واضح وضوح الشمس، ويمثلون له دائمًا بالقرء في الدلالة على الطهر والحيض[2]، وهما معنيان متضادان ليس بينهما أدنى اشتراك معنوي، بينما الاشتراك المعنوي في المقابل يمثلون له بكليات كالموجود والشيء والإنسان وأسماء الأجناس عمومًا التي تصدق على كثيرين.

فنلاحظ أن أهم **ثلاثة فروق** بين الاشتراكين:

الأول: الاشتراك المعنوي يكون اللفظ فيه موضوعًا لمعنى واحد مشترك بخلاف اللفظي الذي يكون موضوعًا بأكثر من وضع لأكثر من معنى.

الثاني: الاشتراك المعنوي لا يكون التباين فيه تامًا بخلاف اللفظي الذي قد يقع بين متضادين بينهما كل التباين، كالاشتراك اللفظي في القرء بين الطهر والحيض المتباينين تباينًا تامًا.

الثالث: المشترك اللفظي يكون مبهمًا يفتقر إلى ما يعين المعنى المراد منه، وهو من العوارض المخلة بالفهم، بخلاف المعنوي الذي يفهم من اللفظ استقلالًا.

ونستنتج هنا أننا متى فهمنا أمرًا مشتركًا من لفظ ما، فهمناه دون أن نتردد فيه ونبحث عن قرينة؛ فهو مشترك معنوي، كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانية، ومتى أطلق اللفظ على أمرين متابينين لا اشتراك بينهما بوجه من الوجوه؛ فهو اشتراك لفظي، كاشتراك الطهر والحيض في لفظ القرء.

---

(١) شرح الجندي للسلم (٢٣).

(٢) الإحكام للآمدي (٢/ ٢٤٢).

مراد شيخ الإسلام بالاشتراك المعنوي

إن مفهوم الاشتراك المعنوي الذي سبق تعريفه هو ما يريد إثباته شيخ الإسلام، ولا بد من مقدمة موجزة لشرح ما يريده الشيخ بـ(القدر المشترك) و(أصل المعنى) و(المسمى الذهني) و(المفهوم الكلي) و(الاسم المطلق المجرد) و(المعنى العام) و(التشابه الوجهي) وما شابه ذلك من إطلاقات، فإن في فهم هذه المسألة ما يَرفَعُ الخلافَ بين المتكلمين ومخالفيهم من أهل السُّنَّة والجماعة فيما اختلفوا فيه من الصفات الذاتية، وفيهِ عودٌ بالمتكلمين إلى مذهب أئمتهم القدامى الذين لم يخالفونا في هذه الجزئية، ونبدأ هذا المبحث بسؤالٍ مهم وهو:

هل بإمكانك أن تفهم لفظًا دون أن ترده أو ترد تعريفه إلى مفهوم ذهني مشترك؟

الجواب: لا، فإن التمييز لا يقوم إلا على مفاهيم ذهنية.

فلو قلت لك: الوردة حمراء، ولم تكن تعلم ما هو اللون الأحمر، فهل يفيدك كلامي شيئًا؟ طبعًا لا، فلا بد من أن تعرف ويقوم في ذهنك تعقل للَّون الأحمر، حتى إذا ما قلت لك: الوردة حمراء، ميزت بينها وبين الزرقاء والبيضاء والصفراء، وهذا المعقول الذي قام في ذهنك؛ ليس شيئًا مشخصًا، ليس موجودًا في الخارج، إنما هو كليٌّ ذهني.

فلا يوجد شيء في الخارج يكون هو الوكيل الحصري لمفهوم (اللون الأحمر)، ولا يوجدُ شيءٌ هو (اللون الأحمر) كالشمس يَمُدُّ الأمور الحمراء بلونها، أو كالعباءة يأخذ منها كل مُحمَرٍّ بطرف، وإنما هناك: الوردة الحمراء، السيارة الحمراء، المظلة الحمراء، وليس لونُ أحدها هو (اللون الأحمر المطلق في الذهن).

ولنذكر ما نستفيده من هذه المسألة في الصفات الإلٰهية محررين ما سبق تقريره، فنحن والأشاعرة متفقون على أن: لله صفات، وأن هذه الصفات وجودية، وأنها قائمة بذات الله، وأنها مفهومةٌ معلومةٌ وليست مجهولةً كالألفاظ الأعجمية أو الحروف المقطعة، والسؤال هو: كيف فهمنا هذه الصفات؟

لو أخبرتك بأن لله سمعًا -سبحانه-، وأن لله بصرًا -سبحانه-، وأن لله قدرةً -سبحانه-، فكيف تميز بين هذه الألفاظ الثلاثة: السمع والبصر والقدرة؟ وكيف تفهم أنها صفات وليست أشياء أخرى أضيفت لله إضافةَ ملكٍ أو تشريف؟

فمن المرفوضِ جعلها مختلفةً فقط من جهة الحروف، ولا يقول بذلك عاقل، ولو كانت مغايرتك بينها كذلك؛ لما فهمت شيئًا من قوله -سبحانه-: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١]؛ لأن البصر المشتق منه اسم البصير في الآية قد يكون معناه: صفة من شأنها تصحيح الإدراك، أو: صفة يتأتى بها الفعل والترك، ولكنك فورًا حصرت فهمك لصفة البصر في تعريفٍ معين، وفهمت الصفة وفق ذلك، فلا يقال إذن إن فهمك لها ومغايرتك بينها وبين غيرها ثابتٌ لأجلِ تميُّزها بلقبها وعنوانها اللفظي وحروفِه ـ الباء والصاد والراء ـ بل فهمك وتمييزك ثابتٌ لأمرٍ راجعٍ إلى اختلافٍ قام في ذهنك بين الصفات، وإلى مفهومٍ اختصت به كل لفظةٍ عن أختها، فالسمع: صفة تنكشف بها الأصوات، والبصر صفة تنكشف بها المرئيات، والحياة صفة تصحح لمن قامت به الإدراك، فهاهنا مفاهيم ثلاثة، مفاهيم قامت في ذهنك.

ويتبع هذا سؤالٌ آخر: هل يصح أن يوصف المخلوق بهذه الصفات؟

الجواب: نعم، فإنك تقول عن فلان بأنه يسمع ويبصر وأنه حي مدرك، وتعلَمُ بالضرورة أنك حين تسمع بأن الله سميعٌ بصيرٌ عليمٌ قديرٌ حيٌّ حكيم؛ تفهم من هذه الألفاظ معانيَ كلية لا يتوقف فهمكَ لها على تعيين أمر خارجي، ثم إذا سمعت عن مخلوق أنه بصير؛ فهمت من معنى البصر الذي أطلق على المخلوق مفهومًا يتضمن معنىً هو الذي فهمته من الصفة حين أطلقت على الله، فالاشتراك هنا مفهوميٌّ تفهم به من هذه الصفات معانيَ كلية مشتركة، فتفهمها وتميز بينها بنفس ما فهمت به صفات الخالق وبنفس ما ميزتها به، إذن هناك اشتراك ما بطبيعةِ الحال، وهذا الاشتراك يزيد على مجرد الاشتراك في اللفظ وحروفه.

السؤالُ الآن: هل هذا الاشتراك في شيء وجودي خارجي؟

لننظر في المشترك حال إثبات البصر، إن المشترك هاهنا كلي؛ لأن قولنا:

صفة تنكشف بها المرئيات؛ يصح أن نقوله في بصر كل مبصر، وليس خاصًا بواحد من المبصرين فقط، والكلي لا يوجد في الخارج، فليس شيئًا في الخارج يأخذ كل مُبصِرٍ مِنهُ بِنَصيب، إذن المشترك هنا كلي ذهنيٌّ لا خارجي.

إلى هذا الحد يكون قد ثبت مراد شيخ الإسلام من كل هذه المسألة، فإنه يثبت مشتركًا ذهنيًا بين صفات الله وصفات المخلوق، مشتركًا لازمًا لفهم صفات الله ﷻ، وهذا هو: (القدر المشترك) و(المسمى الذهني) و(المفهوم الكلي) و(الاسم المطلق المجرد) و(المعنى العام) و(التشابه الوجهي)، كلها منظومةٌ في سلك الاشتراك المعنوي الذي لن تسنح للناقض فرصةٌ دونَ أن يسيء فهمه ويُخَلِّطَ فيه كما سيأتي، اشتراكٌ معنويٌّ في مفهومٍ كليٍّ قابلٍ للشركة بين الموجودات، لا غنى للسامعِ والقارئ عنه في فهمِ الخطاب.

فإن سألت بعد ذلك: ما المسمى المشترك الذي يثبته شيخ الإسلام؟ قلت: هو المعنى المستفاد من اللفظ، المعنى الكلي المشترك، المعنى المجرد الذي يقوم في ذهنك حين تسمع لفظةً وتفهمها، وليس شيء مما سبق يوجد في الخارج أو فيه تماثل أو تواطؤ أو تشاركٌ خارجي، بل يصرح شيخ الإسلام أن المسمى المشترك لا وجود له في الخارج ولا علاقة له بالحقائق الخارجية.

ونقول هنا كليةً بدهيةً وهي:

لا يوجد شيء مفهومٌ غيرُ مُندرج في كلي ذهني ومشتركٍ معنوي، فإن مجرد وجوده في الخارج يجعله مندرجًا في كلية: الموجودات الخارجية، ولو لم يكن موجودًا في الخارج وكان في ذهنك فقط فهو مندرج ضمن كلية: الموجودات الذهنية، بل حتى مفهوم الكلي مندرج في كلي فوقه باعتبار معين.

وبهذا يزول تهويل الناقض حين يقول: «**وابن تيمية يبني كلامه على قاعدة كلية عنده نص عليها في ص٦٧: وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء ويفترقان في شيء.اهـ وهذه القاعدة يطبقها ابن تيمية على جميع الأمور حتى يطبقها بين الله -تعالى- ومخلوقاته**»[1].

فإن ما يقوله ابن تيمية في هذه المسألة أمر بدهي، أولي، ظاهرٌ لكل عاقل، فلا بد من أمرٍ مشتركٍ بين أي موجودين، سمّه اشتراكًا في الأحكام، سمّه اشتراكًا

---

(١) نقض التدمرية (١١٤).

في المعنى، سمّه تواطؤًا معنويًا، سمّه ما شئت، المهم هو أن هاهنا أمرًا يعمهما يتجاوز الحروف، وهو مشترك بينهما ويعينك على فهم ما نسب إليهما.

وقد ذكر الجويني مثل هذا الكلام الذي اعترض عليه الناقض فقال: «**والمخالفة لا تقتضي الاختلاف في جميع الصفات، إذ لا تتحقق المخالفة إلا بين موجودين، فمن ضرورة إطلاق المخالف التعرض لاشتراك المختلفين في الوجود**»[١].

أي: إن إثبات الاشتراك في الوجود أمرٌ لا بد منه بين أي شيئين ستحكم عليهما بالمباينة والاختلاف، فلا بد من أن يشتركا إذن في شيءٍ ما، ويستحيل الحكم بالمباينة المطلقة بمعنى أن لا يكون بينهما أي شيء مشترك.

وقد نقلنا كلام الرازي والآمدي في التشبيه، وسننقل عن غيرهما في أن الشاهد سلمٌ للغائب، وفي قولهم بالجوامع الأربعة التي هي أبلغ ما تكون في إثبات الاشتراك بين الشاهد والغائب، بل والتأسيس على هذا الاشتراك، ولكن قبلها ننقل تلخيص شيخ الإسلام للخلاف الواقع بين المذاهب التي عالجت هذه المسألة حيث يقول: «**وهذا الموضع أشكل على كثير من الناس لفظًا ومعنى، أما اللفظ؛ فتنازعوا في الأسماء التي تسمى الله بها وتسمى بها عباده كالموجود والحي والعليم والقدير، فقال بعضهم: هي مقولةٌ بالاشتراكِ اللفظي؛ حذرًا من إثبات قدرٍ مشتركٍ بينهما؛ لأنهما إذا اشتركا في مسمى الوجود لزم أن يمتاز الواجبُ عن الممكن بشيء آخر فيكون مركبًا، وهذا قولُ بعض المتأخرين كالشهرستاني والرازي في أحد قوليهما وكالآمدي مع توقفه أحيانًا.**

وقد ذكر الرازي والآمدي ومن اتبعهما هذا القول عن الأشعري وأبي الحسين البصري وهو غلط عليهما، وإنما ذكروا ذلك لأنهما لا يقولان بالأحوال ويقولان وجود كل شيء عين حقيقته، فظنوا أن من قال وجود كل شيء عين حقيقته يلزمه أن يقول إن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي عليهما؛ لأنه لو كان متواطئًا لكان بينهما قدر مشترك، فيمتاز أحدهما عن الآخر بخصوص حقيقته والمشترك ليس هو المميز فلا يكون الوجود المشترك هو الحقيقة المميزة، والرازي والآمدي ونحوهما ظنوا أنه ليس في المسألة إلا هذا القول وقول من يقول بأن اللفظ متواطئ ويقول وجوده زائد على حقيقته كما هو قول أبي هاشم وأتباعه من المعتزلة والشيعة، أو قول ابن سينا

---

(١) الإرشاد (٣٦ ـ ٣٩).

بأنه متواطئ أو مشكّك مع أنه الوجود المقيد بسلب كل أمر ثبوتي عنه.

وذهب من ذهب من القرامطة الباطنية وغلاة الجهمية إلى أن هذه الأسماء حقيقة في العبد مجاز في الرب، قالوا هذا في اسم الحي ونحوه حتى في اسم الشيء كان الجهم وأتباعه لا يسمونه شيئًا، وقيل عنه إنه لم يسمه إلا بالقادر الفاعل لأن العبد عنده ليس بقادر ولا فاعل فلا يسميه باسم يسمى به العبد، وذهب أبو العباس الناشئ إلى ضد ذلك فقال إنها حقيقة للرب مجاز للعبد، وزعم ابن حزم أن أسماء الله -تعالى- الحسنى لا تدل على المعاني فلا يدل عليم على علم ولا قدير على قدرة بل هي أعلام محضة، وهذا يشبه قول من يقول بأنها تقال بالاشتراك اللفظي، وأصل غلط هؤلاء شيئان إما نفي الصفات والغلو في نفي التشبيه وإما ظن ثبوت الكليات المشتركة في الخارج»[1].

(١) منهاج السُّنَّة (٢/ ٥٨١ ـ ٥٨٢).

دعاوى الناقض وسوء فهمه للاشتراك المعنوي عند الشيخ

بعدما شرحنا الاشتراكين وبيَّنّا مراد الشيخ بالاشتراك المعنوي، لزم أن نرجع إلى الناقض وادعاءاته العَلِيَّة، فبعدما نَقَلَ كلامَ الشيخ النوراني؛ أغشى التعصب عقلهُ فعلَّقَ قائلًا: «**فتأمل قوله: (ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود... إلخ) لتدرك ضعف تعقله**[1]**، فالاسم هو اللفظ، والمسمى هو ما صدق عليه الاسم**[2]**، أو المعنى الدال على المصداق الخارجي، وابن تيمية يصرح في كلامه بأن الاتفاق حاصل بين الله وبين مخلوقاته في (مسمى الوجود) وهذا يستلزم اشتراكهما في أصل الحقيقة، ولكنه مع ذلك ينفي تماثلهما، فالتماثل عنده إذن لا يتحقق في أصل الوجود بل في أمر آخر لا بد أن يكون عارضًا عليه، ولذلك ضرب مثالًا العرش والبعوضة، ونحن نعلم أن الفرق بين العرش والبعوضة ليس في أصل الوجود ولا في حقيقته الخاصة**[3]**، وعلى الأقل هذا ما يجزم به ابن تيمية، بل هو واقع في الشكل والكيفية المختصة بكل منهما**»[4].

(١) سيظهر للقارىء من أحق بهذا الوصف.

(٢) يتضح للقارىء الذي يفهم أقلَ مطلوبٍ من لغة العرب أن ابن تيمية يستعمل (المسمى) مرةً قاصدًا به المفهوم والحمل الأولي، ومرةً قاصدًا به المصداق الخارجي، وأن الاشتراك الذي يثبته إنما يكون في المسمى الأول لا الثاني.

(٣) العرش والبعوضة حقيقتهما واحدةٌ عند الناقض إذن، ولا داعي للتعليق على هذا أو القول بأن أحدًا لو قال هذا الكلام أيامَ السلف، لضحكت عليه الصبيان ولرقي من المس والجنون، ولا يبرر هذا الكلام أنه يتكلم عن اصطلاح خاصٍ في التماثل، لأنه هنا يحاكم الإمام، ومحاكمة الغير للاصطلاح الخاص ضعف تحقيقٍ وقلة علم، كما أنه استدل قبلها بآية نفي المثلية وأجلب على الإمام كيف يصفها بالإجمال، والمثل فيها هو المثل باللسان الذي نزلت به.

(٤) نقض التدمرية (١٩).

فكان في تعليقه من وهمي الدعاوى ما يلي:

الادعاء الأول: أن شيخ الإسلام **يقول ويثبت ويصرح** بالاشتراك في المسميات والحقائق الخارجية، هكذا حرفيًّا! وأن الفرق بين الله ومخلوقاته عَرَضِي بالشكل والصورة لا بالحقيقة الخارجية.

الادعاء الثاني: أن شيخ الإسلام يثبت لله الشكل.

الادعاء الثالث: أن الفرق بين وجود الله ووجود مخلوقاته عند الشيخ كالفرق بين وجود العرش والبعوضة، وكالفرق الثابت بين أي مخلوقين.

ونناقشها فيما يلي:

الادعاء الأول: وكذب الناقض على الشيخ فيما نسبه إليه من القول باشتراك الحقائق:

وَجَبَ هنا أن نُذَكِّرَ القارئ بما نبهنا إليه من أن مسمى الوجود المتفق والمشترك بين الموجودات والذي ذكره شيخ الإسلام إنما هو المسمى الكلي الذهني والعجيب أن شيخ الإسلام صرح بذلك بعد بضع صفحات من الموضع الذي يناقشه الناقض فقال: «**بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كُلِّيًّا هو مسمى الاسم المطلق**»(١).

وقال: «**ولكن ليس للمطلق مسمّى موجود في الخارج**»(٢).

وقال أثناء الكتاب أيضًا: «**وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى (الوجود) لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه... وهذا كله من أنواع الاشتباه**»(٣).

وله كلام كثيرٌ مشهور في المسألة، ولوهلة تظن أن الناقض فهم هذا حين قال: «**والمسمى هو ما صدق عليه الاسم، أو المعنى الدال على المصداق الخارجي**».

مما يعني أنه فهم بأن المسمى هو المعنى (المفهوم) الكلي الذي تحققاته مصاديق خارجية، وأنه ليس هو هو المصاديق أو الحقائق الخارجية، ولكنه لا يلبث أن يخيب ظنك حين يسطر التالي: «**بل الحق الذي لا محيص عنه هو أن إثبات**

---

(١) التدمرية (٢١).

(٢) التدمرية (٢٢).

(٣) التدمرية (١٠٨).

القدر المشترك يستلزم التشبيه[1] وهذا بين، ولهذا ينفي أهل الحق وجود قدر مشترك من الحقائق الخارجية بين الخالق والمخلوق»[2].

وحين يقول: «فهو إذن لا يريد حقيقة إثبات مجرد الاشتراك في اللفظ، بل هو في الحقيقة يسوي ويشبه بين المعاني الثابتة لله وبين ما هو ثابت للمخلوقات، وإنما التفرقة عنده حاصلة في الشكل والصورة والهيئة لا في الحقيقة»[3].

ويقول: «وهذا لا يتم إلا إذا نفى أصل التواطؤ الخارجي الذي أثبته ابن تيمية»[4].

ويقول: «لا كما يقول ابن تيمية، إنها من حيث الحقائق مشتركة، ولكنها تختلف وتتغاير من حيث الكيفيات والهيئات الوجودية الخارجية»[5].

ويقول: «فهذا ابن تيمية يصرح بما نسبناه إليه من التواطؤ في المسميات؛ أي: الحقائق الخارجية لا في مجرد المعاني العقلية أو العارضة»[6].

ويكرر هذا الادعاء ولا يرجع عنه في كتابٍ متأخر فيقول: «هل أنت متأكد أن ابن تيمية يقول فعلًا بأنه لا اشتراكَ بين الله -تعالى- وبين مخلوقاته إلا بالاسم، أما الحقائق فهي مختلفة تمامًا على حد تعبيرك؟ صدقني إن كل من قرأ ابن تيمية وفهمه فهمًا صحيحًا لن يتجرأ على أن يطلق هذا التصريح بالصورة الجازمة التي قلتها، وأنا أنصحك بإعادة قراءة كتب ابن تيمية... أيها الدكتور الكاتب: إن ابن تيمية يقول إن هناك مشابهة ضرورية في الحقائق بين الله -تعالى- وبين العالم المخلوق»[7].

ويقول: «فأساس اعتراض الإمام الرازي على المجسمة ومنهم ابن تيمية، وربما ينضم إليه غيره! أنهم يعتقدون أن حقيقة الله -تعالى- من نفس حقيقة الموجودات الحادثة»[8].

يقول كل هذا بجرأةٍ وثقةٍ غريبة، مهملًا ما يصرح الشيخ بنقيضه في أكثر من

---

(١) لا تنس أن اللازم الذي يلوح به التزمه أصحابه وصرحوا به كما نقلنا في مبحث التمثيل سابقًا.

(٢) نقض التدمرية (١٣٨).

(٣) نقض التدمرية (٤٧).

(٤) نقض التدمرية ص (٢١).

(٥) نقض التدمرية (٢٢).

(٦) نقض التدمرية (٣٥).

(٧) الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي (٨٦).

(٨) الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي (١١٨).

موضع في الكتاب نفسه، فضلًا عن كتبه الأخرى، وإن مثل هذا الخطأ الظاهر في أهم ما ظنه نقضًا للتدمرية؛ ينبئ عما سيأتي بعده مما هو أدق وأشكل.

ولنعرض عليك ملخصًا نحاكم إليه ادعاء الناقض على ابن تيمية بأنه يثبت اشتراك الحقائق! فقد قال الشيخ مصرحًا في أربعة مواضع من التدمرية نفسها[(١)]:

«أسماء الله -تعالى- وصفاته أَوْلى -وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه- أن لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته»[(٢)].

وقال: **«والله ﷻ لا يعلم عباده الحقائق التي أخبر عنها من صفاته وصفات اليوم الآخر»**[(٣)].

ويقول: **«وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته، لا يعلمها إلا هو»**[(٤)].

ويقول: **«وأيضًا فقد ثبت بالعقل ما أثبته السمع من أنه -سبحانه- لا كفؤ له، ولا سمي له، وليس كمثله شيء، فلا يجوز أن تكون حقيقته كحقيقة شيء من المخلوقات، ولا حقيقة شيء من صفاته كحقيقة شيء من صفات المخلوقات، فيُعلم قطعًا أنه ليس من جنس المخلوقات، لا الملائكة ولا السموات ولا الكواكب، ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض، ولا الآدميين ولا أبدانهم ولا أنفسهم، ولا غير ذلك، بل يُعلم أن حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر»**[(٥)].

بل نجد حتى محقق الرسالة يعنون بعنوانٍ فرعي كالتالي:

«يُخبر عن الغائب بالمعنى المعلوم في الشاهد وإن كانت الحقيقة مختلفة»[(٦)].

ولاحظ أخي القارئ أن المواضع السابقة في التدمرية نفسها! وهي الرسالة

---

(١) ولا تسأل كيف استباح الناقض نسبة (التماثل في الحقائق) إليه مع وجود مثل هذه النصوص الواضحة الصريحة، فسوء الفهم أو النية إن أجازا له مثل هذه السقطة، فحري أن يسقط فيما هو دونها وضوحًا وصراحةً من كلام الشيخ.

(٢) التدمرية (٩٧).

(٣) التدمرية (١١٠).

(٤) التدمرية (١١١).

(٥) التدمرية (١٤٥).

(٦) التدمرية (٩٧).

الصغيرة التي يزعم الناقص أنه أحاطَ منها بما لم يحط به غيرُه حتى تصدَّرَ لنقضها.

ويقول شيخ الإسلام: «**قال [أي: الرازي في نهاية العقول]: فالأشياء المشتركة في الموجودية والعالمية والقادرية لايجب تماثلها في تمام الماهية، قلت: وهذا حق، فإن اشتراك الشيئين في كونهما موجودين أو عالمين أو قادرين لا يوجب استواءهما في حقيقتهما**»[(١)].

ويقول: «**بل بينهما [أي الخالق والمخلوق] من عدم التشابه والتماثل ما لا يدركه عقل عاقل، وما يتصور من قدر مشترك فيه نوع مشابهة ما فتلك من أبعد الأمور بعدًا عن الحقيقة**[(٢)] **بحيث لا يقتضي مماثلة بوجه من الوجوه، إذ هذه الأمور لا تقتضي مماثلة بين الوجودين المخلوقين، فَأَنْ لا تقتضي بين وجود الرب الخالق ووجود المخلوق أولى وأحرى...**

وكل هذه المقاييس والأمثال المضروبة باطلة، فإن حقيقة ذات الله -تعالى- التي هي ليس بينها وبين غيرها من الحقائق تماثُل بوجه من الوجوه، بل كل ما يعلم من التباين بين موجود وموجود فالتباين الذي بين الله وبين خلقه أعظم من ذلك بما لا يقدر قدره إلا الله، إذ العلم بحقيقة ذلك من خواص الرب ﷻ، ولا يعلم ما هو إلا هو»[(٣)].

ويقول: «**فليسَ لأحدٍ قط أن يحصر الفارقَ بين اللهِ وبَينَ غَيرِهِ في شَيءٍ مُعَيَّنٍ مِن جِنس ما يجدُهُ من الفوارِقِ بين المخلوقات، حتى يقول: إنه ليس بينَهُ وبَينَ غَيرِهِ من الفَرقِ إلا مِثلُ ما بينَ كذا وكذا، ولو قال ذلك على تَقدِيرِ قَولِ مُنازِعِه، وذلك أنه على ذلك التقدير أيضًا فللَّهِ حَقِيقَةٌ اختَصَّ بها تُبايِنُ سائِر الخلائق، ولا يعلمها العِباد، وبالجملة: فليس أحد يَعلَمُ حَقِيقَةَ الرب كما يعلم الرب نفسه**»[(٤)].

ويقول: «**بل هو ﷻ مختص بحقيقته التي لا يشركه فيها غيره ولا يعلم كنهها إلا هو وتلك هي وجوده الذي لا يشركه فيه غيره ولا يعلم كنهه إلا هو**»[(٥)].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥١١ ـ ٥١٢).

(٢) أي إن القدر المشترك ليس في الكنه والحقيقة بل هو من أبعد ما يكون عنها، فالحقائق متمايزة تمايزًا مطلقًا.

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٤٠).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٤٤).

ولا يكتفي بنفي الاشتراك في الحقائق، بل يرد على من قال بذلك ويبطل قوله ويلزمه!

فيقول: «**وقول القائل: إن الاشتراك في الحقيقة لا يدل على الاشتراك في الحدوث - لفظٌ مجمل، فإنا إذا قلنا: لله علم ولنا علم، أو له قدرة ولنا قدرة، أو له كلام ولنا كلام، أو تكلم بصوت ونحن نتكلم بصوت، وقلنا: صفة الخالق وصفة المخلوق اشتركتا في الحقيقة، فإن أريد بذلك أن حقيقتهما واحدة بالعين - فهذا مخالف للحس والعقل والشرع، وإن أريد بذلك أن هذه مماثلة لهذه في الحقيقة وإنما اختلفتا في الصفات العرضية كما قال ذلك طائفة من أهل الكلام ـ وقد بين فساد ذلك في الكلام على الأربعين للرازي وغير ذلك ـ فهذا أيضًا من أبطل الباطل، وذلك يستلزم أن تكون حقيقة ذات الباري ﷻ مماثلة لحقيقة ذوات المخلوقين. وإن أريد بذلك أنهما اشتركا في مسمى العلم والقدرة والكلام فهذا صحيح.**

كما أنه إذا قيل: إنه موجود أو إن له ذاتًا فقد اشتركا في مسمى الوجود والذات لكن هذا المشترك أمر كلي لا يوجد كليًّا إلا في الأذهان لا في الأعيان، فليس في الخارج شيء اشترك فيه مخلوقان كاشتراك الجزئيات في كلياتها، بخلاف اشتراك الأجزاء في الكل فإنه يجب الفرق بين قسمة الكلي إلى جزئياته... وقسمة الكل إلى أجزائه... ففي الأول إنما اشتركت الأقسام في أمر كلي، فضلًا عن أن يكون الخالق والمخلوقون مشتركين في شيء موجود في الخارج، وليس في الخارج صفة لله يماثل بها صفة المخلوق بل كل ما يوصف به الرب -تعالى- فهو مخالف بالحد والحقيقة؛ لما يوصف به المخلوق أعظم مما يخالف المخلوق المخلوق وإذا كان المخلوق مخالفًا بذاته وصفاته لبعض المخلوقات في الحد والحقيقة فمخالفة الخالق لكل مخلوق في الحقيقة أعظم من مخالفة أي مخلوق فرض لأي مخلوق فرض»[1].

ويقول في تأكيد عدم العلم بحقائق صفات الله ـ فضلًا عن تمثيلها بحقائق صفات مخلوقاته ـ: «**فتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال فيه السلف كمالك وغيره: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول» فالاستواء معلوم يعلم معناه وتفسيره ويترجم بلغة أخرى، وأما كيفية ذلك الاستواء، فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله -تعالى-**»[2].

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ٩٧).

(٢) الفتوى الحموية الكبرى (٢٩١).

وهذا ما اكتفينا به مثلًا يظهر كذب الناقض في دعواه، ولو جئنا نجمع كلام الشيخِ كله لطال بنا المقام.

فالشيخ ينفي تماثل الحقائق...

بل ينفي تماثلها ولو بوجه من الوجوه!

بل ينفي العلم بها أصلًا!

بل ينفي الاشتراكَ والعِلم بحقائق كثيرٍ من المخلوقات فضلًا عن الخالق!

وليتَ شعري إن لم تكن حقيقة الباري وحقائقُ صفاته مَعلُومةً عنده فكيف يعلمُ مماثلتها لشيء ويُثبِته!

ثم نجد الشيخَ لا يَضَعُ قلمه قَبلَ أن يرد على من أثبت تماثلًا فيها، مبطلًا قوله وملزمًا إياه، فكيف يجرؤ عاقلٌ بعد هذا على رميه بدعوى إثبات «**الاشتراك في الحقائق**»!

وأنه «**يقول**» و«**يثبت**» و«**يصرح**» بهذا!

لو قال الناقض: «إنما يلزمه الاشتراك في الحقائق» لما قبلنا قوله ولكذبناه وبينّا تهافته وتناقضه، ولعارضناه بما يثبته من اشتراكات مفهومية ذهنية كلية لا يلزم منها اشتراكُ في الحقائق، فكيف وهو يقوِّلُهُ وينسبُ إليه التصريح بهذه المقالة والبناءَ عليها والدعوةَ إليها! بل وينقل كلامه وكأنه شاهدٌ لهذا الكذب الصراح، وفي متنه وتتمة رسالته الردُ عليه!

فتبيَّن لنا جليًّا أن دعوى الناقض ناتجةٌ عن قلةِ أمانته أو قلةِ تحقيقه، فأَحدُهما ـ أو كلاهما ـ أزلَّهُ حتى لم يعد يطيقُ إلا ليّ عبارات الإمام بالتعسف والكُلفة، لتصب فيما اعتقده وتشبع به ابتداءً، فهو مجسمٌ عنده وقضي الأمر! ولنبحث ونحفر ونتأول ونبتر ونفتر عليه بعد ذلك لنصرة هذه النتيجة المسبقة، فلو فرضنا أن مراد الشيخ من (المسمى) أو (المعنى المشترك) مجملٌ في موضع، فإنه مبينٌ في آخر، ولو فرضنا أنه لم يذكر موقفه من اشتراكِ الحقائق في هذا الموضع، فقد ذكره في آخر، فكيف يُعذَرُ الناقضُ وكلام الشيخ في ما نقله نفسه وفي الرسالةِ المنقولة نفسها؟

فانظر إلى ما يسوق التعصب أهله إليه، وقل لي أي ثقة تبقى بالناقض بعد هذا، وأي منصف يأخذ بكلامه ونقضه وهو ينسب لشيخ الإسلام قولًا يُناقض صريح ألفاظه ومكررها في الكتاب نفسه الذي يزعم نقضه؟ فإن كان الناقض لم يفهم هذا

الصريح من كلامه، فكيف يا ترى فهم ما دون الصريح؟ وإن نسب إلى الإمام ما يُثبِتُ ضِدَهُ، فكيف يوثق به في نسبة ما يفهمه من كلام الإمام مما ليسَ صريحًا أو مما لا يُفهَمُ إلا بالنظر في السياق والمناسبة والعلم بمنهج الإمام؟

ولو لم تكن إلا هذه لكفت في إسقاط الكتاب وصاحبه.

زد عليه أن خطأ الناقض في فهم مرادنا بلفظ (الكيفية) جَرَّهُ إلى تناقضٍ آخرَ فيما ينسبه إلى ابن تيمية، وذلك حين يقول: «**لا كما يقول ابن تيمية، إنها من حيث الحقائق مشتركة**[1]، **ولكنها تختلف وتتغاير من حيث الكيفيات والهيئات الوجودية الخارجية**»[2].

فقد نسب إلى ابن تيمية نفي التماثل في الكيفيات، وإثبات التماثل في الحقائق الخارجية.

فإن علمت أن الكيفية هي الحقيقة والماهية الخارجية عند ابن تيمية، وأن الناقض يعترف بأن ابن تيمية ينفي التماثل فيها، علمت حينئذٍ وجه التناقض والخطأ الذي جرّه الناقض إلى هذا الموضع، فصار ابن تيمية يثبت التماثل في الحقائق الخارجية، وفي الوقت نفسه، ينفي التماثل في الحقائق الخارجية (الكيفيات).

الادعاء الثاني: وكذب الناقض في نسبة إثبات الشكل لابن تيمية:

إن نسبة إثبات الشكل لله إلى ابن تيمية، فضلًا عن كونه -سبحانه- لا يخالف مخلوقاته إلا بهذا الشكل - محضُ كذِبٍ معتادٍ من الناقض، ونحن نمهله ومن هو فوقه مدةَ أعمارهم وأعمارًا إلى أعمارهم ليخرجوا مثل هذا الكلام من كتب ابن تيمية، وإلا فهم كذبةٌ أفاكون يستبيحون عرضَ إمامٍ من أئمة المسلمين بمجرد الدعوى والإلزام غير اللازم.

أما لفظة الشكل؛ فلم يرد في الوحي نفيها أو إثباتها، فالنقل إذن بمفازة عن الحكم في هذه المسألة، والقاعدة عندنا في مثل هذا أن نستفصل عنه:

فإن أريد بالشكل: ما يُرى من المرئي، فنحن والأشعرية نثبت رؤية الله -سبحانه- وأنها رؤية لا تجعل الرائي محيطًا به -سبحانه-.

---

(١) كلما قرأت مثل هذه الجرأة على الكذب الصراح في تقويل الإمام ما لم يقله، عرفت سبب موجة التعصب والكذب التي اجتاحت فئامًا من الأشاعرة المتأثرين بالناقض، واللوم متجهٌ لفضلائهم على مداهنتهم لهذا التيّار في الظاهر وتبرؤهم منه في الباطن وفي حواراتنا الشخصية معهم.

(٢) نقض التدمرية (٢٢).

فإن أرادوا بالشكل: صفةً لله نراها، فهذا يثبته الطرفان، فهم يثبتون جواز رؤية الصفة الواحدة من صفات الله إن كشف عنها الحجاب، فترى صفة القدرة، وترى صفة الإرادة عندهم لو شاء الله أن نراها، فماذا علينا إن أثبتنا ذلك؟ وماذا علينا إن عبر عن هذا المعنى بالصورة، وهو ما يراه الرائي من المرئي، وقد ثبتت لله في النقل.

وإن أريد بالشكل: المشكولُ المُتَصَرفُ فيه، أو ما يشاكل به الموصوف غيره[1]، فمعاذ الله أن يثبت هذا أحدٌ لله، ومن أثبته لله كفر، إذ الله يصوِّرُ المخلوقات ولا يُصوِّرُهُ أو يُشكِّلُهُ أحد، وهو الفرد الصمد الذي لا مثل له ولا يشاكله أحد، وهذا هو المعنى الحقيقي واللغوي لكلمة الشكل، لذا كان الأقرب نفيها بمعناها اللغوي، إذ هذا ما يتبادر منها إلى الذهن عند الإطلاق.

وإن أريد بها أي معنىً آخر فعلى المخالف بيانه، ثم يُنظر فيه، فإن كان حقًّا قُبِل، وإن كان باطلًا رُفِض، وإن اشتبه كونه حقًّا أو باطلًا سكتنا وقلنا: الله أعلم، ولسنا مطالبين أصلًا بموقف معرفي من كل لفظ أو معنى ينسب إلى الله ويتفتق عنه ذهن المتكلم أو يوسوس به إليه شيطانه.

بل لو قلتَ من البداية: لا نعلم مرادك بالشكل، وأيًّا كان مرادك فلست مطالبًا بالنظر فيه ولا ألتزمه لأنه لم يرد في الوحي وعقلي قاصرٌ عن درك حقيقة المولى لأحكم في مثل هذه المعاني بالنفي أو الإثبات، مع كوني أنفي أي شيءٍ يقتضي مماثلته لخلقه أو حدوثه ومجعوليته -سبحانه-، لكان كافيًا.

والكلام في الشكل يجري في مسمى (الصورة) ونسبتها صفةً لله.

فإن أريد بـ (الصورة): المركب ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار: ٨]، فإثبات هذا لله محال.

وإن أريد بها: المُشَكَّل ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُصَوِّرُكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [آل عِمران: ٦] لذا يفسرونها بـ (الشكل) والله لم يشكله أحدٌ والعياذ بالله، ولا يُثبَتُ للهِ (الشَكل) كما بيَّنَّا.

وإن أريد بها: ما يتميز به المرئي، أو: ما يُرى من الشيء، أو: صفة الشيء المرئية منه، فلا شيء فيه.

(١) مقاييس اللغة (٣/ ٢٠٤).

لذا فإنهم أطلقوا الصورة على: الصفة المميزة، وعلى: الوجه، لكونه ما يُرى عند المواجهة، بل ويشارك جذرها فعلٌ وهو (صُر) بمعنى: وَجِّه.

وقد تفسر بـ(الهيئة) ومعناها: الحال التي يكون عليها الشيء، محسوسةً أو معقولة، ومرادهم في تفسير الصورة بالهيئة: الحال المحسوسة بحسِ البَصَر؛ أي: المرئية.

فهذا المعنى الأخير يثبته من يثبت رؤية الله -سبحانه- ورؤية وجهه وأنه يُرى في علوهِ الحقيقي -سبحانه-، فهذا مسمى الصورة، وهو لازمٌ للأشعرية الذين يثبتون رؤية صفات الله وإمكان رؤية بعض صفاته لو كشف عنها الحجاب، فالمرئي هذا الذي تُميِّزُهُ العين هو مسمى (الصورة).

فإن قيل: إذن ما يرى من الباري هو بعضه عندكم المسمى صورة؟

قلنا: معاذ الله، فصفة الله لا تكون عرضا ولا بعضا ـ بالمعنى اللغوي ـ بل يرى ما لا يقال فيه إنه عينه ولا غيره، فالقول في الصورة كالقول في بقية الصفات، لا يقال فيها إنها عين الباري ولا غيره، ولا عرضه ولا بعضه.

الادعاء الثالث: وسوء فهم الناقض لمنهج الشيخ في ذكر الأمثلة:

أما الادعاء الثالث من دعاوى الناقض في موضوع الاشتراك المعنوي، وهو قوله بأن الفرق بين وجود الله ووجود مخلوقاته عند الشيخ كالفرق بين وجود العرش والبعوضة، وكالفرق الثابت بين أي مخلوقين، فيكفينا القول بأنه محضُ كذبٍ ينبغي أن يكون القارئ قد تَعَوَّدَ عليه الآن.

فلا نقول بأن كلامَ الشيخِ لا يقتضي هذا الفهم المعوجَ فقط، بل نقول: هو مصرِحٌ كذلك بضده!

وجليَّةُ قولِ الشيخِ هي أن الفرق بين العرش والبعوضة فَرقٌ في الوجود الخارجي مع اشتراكٍ في المعنى، فليس وجود هذه كتلك في الخارج، وهو طَرَحَ هذا المثال لا ليقول إن الفرق بين الله ومخلوقاته كالفرق بين العرش والبعوضة كما تَوَهَّم الناقض، وإنما الفرق بين الله ومخلوقاته أعظم وأكبر وأولى مما يظهر بين العرش والبعوضة، بين أعظم المخلوقات وأدناها.

فهو هنا يستدل بالمباينة بين وجود العرش والبعوضة لا ليثبت مِثلَ هذه المباينة بين الله وخلقه، وإنما ليثبت أولوية المباينة بين الله وخلقه، وأنها أعظم من تلك بما

يفوق أي مباينةٍ بين مخلوقٍ ومخلوق من باب أولى، كما لو قال قائلٌ: إن كانَ عِلمُ من شابَت لحيته في طلبِ العلمِ والحكمة، ولَبِث في الناسِ عمرًا تصقله الأحداث والوقائع - أعظَمَ بكثيرٍ من عِلمِ الطفلِ الذي لم يُمَيِّز بعد، بل عِلمُ النبيِّ أعظَمُ منهما بما لا يُدرَكُ حَدُه، فكيف بعِلمِ الباري الذي علم النبي والحكيمَ والسفيه ما لم يعلموا؟

وقد قصدت التمثيل بالمباينة في صفةِ العلمِ بين البشر لكون العلم فيهم حقيقةً واحدة، ولبيانِ أن اتحادَ حقيقتِهِ وكيفيته بينهم لم يمنع التمثيل بهم في مقام التدليلِ على عِظَم مُباينةِ عِلمِ الباري لعلم مخلوقاته.

فكيف إذا كان تمثيلُ شيخِ الإسلام بوجودِ العرش ووجودِ البعوضة تمثيلًا بحقيقتين متباينتين أصلًا في هذين المخلوقين؟

وكيف إذا كان مراده أصلًا البناءَ على اختلاف حقيقةِ صفةِ الوجودِ في المخلوقين لبيان كون هذا التباينِ غيرَ مانعٍ من أن تكون الصفةُ مقولةً على مختلفي الحقائق بالاشتراك المعنوي؟

وليس مراده البتة أن التباين كالتباين، والفرقَ كالفرق، بل مراده إثبات أولوية الفرق وزيادته.

وهذا التقريرُ واضحٌ في كلامه في مواضع شتى، وقد سبق ذكر المسألة ووعدنا بتفصيلها هنا، فحين يقول الشيخ بأن وجود العرش ليس كوجود البعوضة، مع اشتراكهما في مفهوم الوجود، فإنه لا يريد بذلك أن الفرق بين الخالق والمخلوق هو كالفرق بين الطرفين في هذا المثال، بل يريد أن يقول: إن كان الفرق كبيرًا وحقيقيًّا وثابتًا في مقارنتنا بين مخلوقين بينهما اشتراكات عديدة، وأن هذا الفرق يمنع أن يوصف وجود العرش بأنه مماثل لوجود البعوضة لغةً وعقلًا، فيَجِبُ من بابِ أولى إثباتُ فرقٍ أعظم بمراحل لا يحصرها عقلٌ بين الصفةِ الثابتة للخالق والصفةِ الثابتة للمخلوق، بل هو فرق أعظم من الفرق بين أعلى المخلوقات كالعرش وأدناها كالبعوضة ـ فما فوقها ـ.

فلتتنبه إذن لمغالطة من يقتبس مثل هذه الأمثلة ويزعم أن ابن تيمية يقرر كون الفرق بين الله ومخلوقاته كالفرق بين المخلوقَينِ في المثال، مع كثرة تصريحه بأنه يُقَرِّبُ لبيان الأولوية، وفي ذلك يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ مقررًا: «**وهو أن المعلوم أن مباينة الله لخلقه أعظم من مباينة بعض الخلق بعضًا، سواء في ذلك مباينة الأجسام بعضها**

لبعض، والأعراض بعضها لبعض، ومباينة الأجسام للأعراض»[1].

ولاحظ أن المباينة بين الجسم والعرض مباينةٌ من أعظم ما يكون، وابن تيمية يثبت أن الاختلاف بين الله ومخلوقاته أعظم من الاختلافِ بين الأعراض والأجسام، ولا يقولُ أحدٌ أن حقيقةَ الجسمِ والعرَضِ واحدة وإن قالت جماعات بتماثل الأجسام، هذا مع أن الباري يشتركُ مع الأجسام في بعض الأمور اتفاقًا كالقيام بالنفس وقبول الاتصاف بالمعاني، ورغم هذه المتفقات التي قد يتصور أحدهم أنها تجعله أقلَ مباينةً للأجسامِ المخلوقةِ من مباينته للأعراض التي لم تُحَصّل هذه الاشتراكات، فإن ابن تيمية يصرح بأن الباري يُخَالِفُ الأجسام بأعظم من مخالفة الأعراضِ لها، فالأعراضُ عنده أقرب وأقل مخالفة للأجسام منه -سبحانه- الذي يخالفها بأشد من مخالفة الأعراض ويخالف الأعراض بأشَد من مخالفة الأجسام لها، ثم يأتي متحذلقٌ ليرميه بأنه لا يثبت اختلافًا إلا في أمرين أو ثلاثة أو في العرضيات فقط وأنه يقول بالاشتراك في الحقيقة والماهية.

ويقول: **«فمن المعلوم أن عَدَمَ مماثلته لشيء من المخلوقات أعظم من عدم مماثلة المخلوق للمخلوق، إذْ المخلوقات تشترك في كثير مما يجوز ويجب ويمتنع عليها وإذا كان عدم مماثلته للعالم أعظم فالمباينة والمخالفة ونحوها تتبع عدم المماثلة فكلما كان الشيء عن مماثلة الشيء أبعد كانت مباينته له ومخالفته له أعظم وذلك يوجب أن تكون مباينته له أعظم من مباينته كل جوهر وكل عرض لكل جوهرٍ ولكل عرض»**[2].

ويقول: **«إن قول القائل في جميع هذه المعاني الثابتة في حق الرب: (أقصى ما في الباب أن يقول قائل هي لازمة ذاتية لا تقبل الانفصال والزوال) كلامٌ فاسد فإن هذا ليس أقصى ما في الباب وليس هذا هو الفارق بين رب العالمين وبين بعض مخلوقاته بل بينهما من عدم التشابه والتماثل ما لا يدركه عقل عاقل وما يتصور من قدر مشترك فيه نوع مشابهة ما فتلك من أبعد الأمور بعدًا عن الحقيقة[3] بحيث لا يقتضي مماثلة بوجه من الوجوه إذ هذه الأمور لا تقتضي مماثلة بين الوجودين**

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٦٧٠).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٣).

(٣) أي إن القدر المشترك ليس في الكنه والحقيقة بل هو من أبعد ما يكون عنها، فالحقائق متمايزة تمايزًا مطلقًا.

المخلوقين فَأَنْ لا تقتضي بين وجود الرب الخالق ووجود المخلوق أولى وأحرى... وكل هذه المقاييس والأمثال المضروبة باطلة فإن حقيقة ذات الله -تعالى- التي هي ليس بينها وبين غيرها من الحقائق تماثُل بوجه من الوجوه بل كل ما يعلم من التباين بين موجود وموجود فالتباين الذي بين الله وبين خلقه أعظم من ذلك بما لا يقدر قدره إلا الله إذ العلم بحقيقة ذلك من خواص الرب ﷻ ولا يعلم ما هو إلا هو»[1].

قلت: وهذا نصٌ من ابن تيمية على إبطال ما ينسبه إليه البعض كذبًا وزورًا قائلين: «ابن تيمية فقط يفرق بين صفات الله وصفات المخلوق بأن صفات الله لا تقبل الانفصال والزوال بينما تقبلها صفات المخلوق، وبأنها تختلف في بعض الأمور العرضية التي يقع الاختلاف فيها حتى بين المخلوقات».

فهذا كذبٌ يبطله كلام ابن تيمية المكرر في إبطال التماثل بين الحقائق بل ومنع توهمها ومعرفتها، ونصه هنا واضحٌ في رد وإبطال هذه التُهمة تحديدًا.

ويقول: «**فليسَ لأحدٍ قط أن يحصر الفارِقَ بين اللهِ وبَينَ غَيرِهِ في شَيءٍ مُعَيَّنٍ مِن جِنس ما يجدُهُ من الفوارِقِ بين المخلوقات، حتى يقول: إنه ليس بينَهُ وبَينَ غَيرِهِ من الفَرقِ إلا مِثلُ ما بينَ كذا وكذا**»[2].

قلت: وهذا نقلٌ آخر يحقق مطلوبنا، حيث يمنعك الشيخ منعًا باتًا من أن تظن في نفسك القدرة على حصر الفرق بين صفة الخالق والمخلوق، ويمنعك من أن تقول: الفرق بين علم الله وعلم المخلوق في القدم والوجوب والشمول فقط، أو أنه كالفرق بين علم الملائكة وعلم النملة، أو ما شابه ذلك، بل الفرق يتجاوز مدى استيعاب عقلك بما لا يقدر مخلوقٌ على حَدِّه.

وبهذا تَمَّ إبطالُ الدعوى الفارغة بأن الفرق بين الخالق والمخلوق عند ابن تيمية كالفرق بين العرش والبعوضة، وبهذا تُفهَمُ أيضًا أمثال الشيخ الأخرى كقوله: «**والمقصود أنه إذا كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يقدر العباد قدره أو تدركه أبصارهم أو يحيطون به علمًا، وأمكن أن تكون السماوات والأرض في قبضته، لم يجب ـ والحال هذه ـ أن يكون تحت العالم أو تحت شيء منه؛ فإن الواحد من الآدميين إذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة خردل، وأحاط بها بغير ذلك لم يجز أن يقال: إن أحد جانبيها فوقه لكون يده لما أحاطت بها كان منها الجانب**

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٤٠).

الأسفل يلي يده من جهة سفلها، ولو قدر من جعلها فوق بعضه بهذا الاعتبار لم يكن هذا صفة نقص بل صفة كمال.

وكذلك أمثال ذلك من إحاطة المخلوق ببعض المخلوقات، كإحاطة الإنسان بما في جوفه، وإحاطة البيت بما فيه، وإحاطة السماء بما فيها من الشمس والقمر والكواكب؛ فإذا كانت هذه المحيطات لا يجوز أن يقال: إنها تحت المحاط، وأن ذلك نقص مع كون المحيط يحيط به غيره؛ فالعلي الأعلى المحيط بكل شيء الذي تكون الأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه كيف يجب أن يكون تحت شيء مما هو عال عليه أو محيط به ويكون ذلك نقصًا ممتنعًا؟ وقد ذكر أن بعض المشايخ سئل عن تقريب ذلك إلى العقل فقال للسائل: إذا كان باشق كبير ـ نوع من الطيور ـ وقد أمسك برجله حمصة أليس يكون ممسكًا لها في حال طيرانه، وهو فوقها ومحيط بها؛ فإذا كان مثل هذا ممكنًا في المخلوق فكيف يتعذر في الخالق»[1].

قلت: فليس مراد الشيخ ـ قطعًا ـ أن إحاطة الله وفوقيته كإحاطة قبضة الرجل بالخردلة، أو كإحاطة الإنسان بما في جوفه، أو كإحاطة الباشق بالحمصة، وإنما مراده أن:

١ ـ ثبوت إحاطة وفوقية لـ (أ) على (ب) الكروية في الشاهد وفي المخلوقات الناقصة الممكنة...

٢ ـ دون أن يلزم من كروية (ب) كون (أ) موصوفًا بأنه: تحت (ب)، ودون أن يناقض هذا فوقية (أ)...

٣ ـ يقتضي من باب أولى: جواز هذا في الغائب المنزه عن قوانين الفيزياء وعوائد المادة المخلوقة.

فشيءٌ لم يلزم الشاهد وأمكنه أن يتنزه عنه، فكيف تلزم به الغائب الكامل؟

وكيف تقول: إن علو الباري محال لأن الأرض كروية وعلوه على البشر يقتضي كونه تحتهم في الوقت نفسه من جانبٍ آخر؟

فهذا غيرُ لازم في المخلوقات، فلا يقال بأن السحاب تحت الأرض، أو العرش تحتها، أو أنّ الملائكة لا توصف بالعروج إلى السماء مطلقًا وإنما هي تنزل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٤٠).

بالنظر لجهة الأرض الأخرى، ولا تنزل مطلقًا إلى الأرض وإنما تصعد بالنسبة لجهتها الأخرى، أو أن ما وصفه الله بأنه في عليين موصوفٌ بأنه في سجين بالنظر لجهةِ العالمِ الأخرى، أو أن سدرة المنتهى هي سدرة المُبتَدى من الجهة المقابلة للأرض الكروية! وذلك كما لا يوصف الإنسان بأنه تحت ما في جوفه، ولا يوصف الباشقُ بأنه تحت ما في قبضة مخالبه، وكل هذا في المخلوقات، فكيف بالخالق الذي لا يزعم أحدٌ أن علوه وإحاطته كشيء مما سبق، وإنما هو أكمل وأشد تنزهًا وأكمل حقيقةً من كل ما يتصوره عقل؟ وعلى هذا المنوال تفهم أمثلة شيخ الإسلام متى مثَّلَ بشيء في الشاهد، فقياسه كالتالي:

ـ إن لم يلزم اللازمُ (أ) موجودًا واحدًا موصوفًا بالصفة (ب) - انتقضت الكلية القائلة: (أ) لازمٌ لكل موصوفٍ بالصفة (ب)، إذ الكلية الموجبة تنقض بالجزئية السالبة.

ـ ولم يلزم اللازم (أ) موجودًا واحدًا موصوفًا بالصفة (ب).

النتيجة: انتقضت الكلية المزعومة.

أو في قياسٍ كتالي:

ـ (أ) لازمٌ لم يلزم الشاهد الموصوف بالصفة (ب).

ـ وكل ما لم يلزم الشاهد الموصوف بالصفة (ب) جازَ أن لا يكون لازمًا للغائب الموصوف بالصفة (ب).

النتيجة: اللازم (أ) جاز أن لا يكون لازمًا للغائب الموصوف بالصفة (ب).

فمتى ألزمنا الخصم بشيء زعم أنه لازمٌ للموصوف بصفة معينة، وزعم أنه لازمٌ لا ينفك، أو ضروريٌ لا يتصور خلافه، نظرنا في الشاهد، فإن وجدنا مخلوقًا واحدًا موصوفًا بهذه الصفة ولم يلزمه مثل هذا اللازم، بطلت ضروريته كلازم لكل موصوف بهذه الصفة، وانتقضت هذه الكلية بجزئية واحدة، فصارت النتيجة:

يجوز وجود موصوفٍ بهذه الصفة غير ملزوم بهذا اللازم

فإن كان اللازم نقصًا أو باطلًا لم نلتزمه في حق الباري دون أن يهتز لنا طرف، ولم يحجنا ذلك لنفي الصفة كما فعلوا هم حين توهموا هذه اللوازم، ولا يعني هذا أن لا لوازم هنالك لصفات الباري وما اتصف به -سبحانه-، كما لا يعني أننا إن لم نجد في الشاهد مثالًا واحدًا ينفك عن اللازم المعين اقتضى ذلك ثبوته لازمًا للباري، إذ قد يثبت لازمٌ معينٌ للمخلوقات ويكون الباري منزهًا عنه، وإنما

المراد بيانُ مسلكٍ قويٍ في إبطال لزوم لازم معينٍ بانتقاض هذا اللزوم بمثالٍ واحد في الشاهد، فإن لم نجد هذا المثال، وكان اللازمُ ثابتًا لا نجد له انفكاكًا في شيء، كنَّا بين التزامه ودفع كونه نقصًا، أو عدم التزامه وبين عدم كونه لازمًا بمسلكٍ آخر.

فافهم هذا فإنه مفيدٌ في تصور كلام الشيخ، وفي حجاج المخالفين متى ادعوا لازمًا من اللوازم، فإنك تجدُ أمثلةً كثيرةً تضرب دائمًا لدفع بعض اللوازم التي يزعمها المخالفون، وذلك مثل:

١ ـ التمثيل بالباشق والعرش والسماوات وسدرة المنتهى وكتاب الأبرار في عليين والفردوس وغيرها من الأمور العالية التي نثبت لها علوها الحقيقي علينا مع كوننا على أرضٍ كروية، كما سبق تقريره.

٢ ـ والتمثيل بالقمر، الذي يضرب مثلًا لدفع اللازم الذي يدَّعونه في قولهم: ظاهر المعية يلزم منه الالتصاق وانتفاء المباينة، فنقول: ليس الأمر كذلك، ألا ترون القائل يقول: سرنا والقمرُ معنا، والصاحب يكلمُ صاحبه على الهاتف سائلًا: هل أنت معي أم انقطع الاتصال؟ وكله على الظاهر والحقيقة ولا مجاز، ولا يخطر ببالهم طرفة عين أن ظاهر كلامهم الالتصاق، كما يُضرَب مثلًا ـ متابعةً للنبي عليه الصلاة والسلام ـ في إثبات الرؤية دون لزوم المضامة والمضارة.

٣ ـ والتمثيل بأرواح الأنبياء وملك الموت وسؤال منكر ونكير، لدفع اللازم الذي يدَّعونه في قولهم: لو نزل الله إلى السماء الدنيا لم يكن عاليًا على عرشه، أو في دفع قولهم: لو كان فوقنا لم يكن فوقَ من في الجانب الآخر من الأرض، أو في دفع سؤالهم: لو حاسبَ إنسانًا لزمه أن لا يحاسبَ آخر في الوقت نفسه، أو لو كان قبل مصلٍ لم يكن قِبَلَ آخر، فنقول: لا يلزم هذا، ألا ترون أن ملكَ الموت يقبض روح هذا في أقصى الأرض وهو نفسه يقبض روح ذاك في الناحية الأخرى في الوقت نفسه، فكيف لو ماتَ مجموعةٌ متفرقة في نواحي الأرض المختلفة؟ ثم ألستم تعلمون أن النبي صلى بالأنبياء على الأرض، ثم قابلهم وهو يعرج إلى سدرة المنتهى؟ وهل تجحدون سؤال منكرٍ ونكير كل ميتٍ في قبره، ولو كانوا آلاف الأموات المقبورين في آنٍ واحد؟ ولم يلزم شيءٌ مما سبقَ أيَّ تناقضٍ لانعتاق هؤلاء عن قوانين الزمكان والمادة؟ فكيف تلزمون بها الباري؟

٤ ـ والتمثيل بقوله -تعالى-: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يُونس: ٢٢] وبذكره -تعالى- قول فرعون: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] في الرد على من

يزعم بأن كونه -سبحانه- في السماء يقتضي حلوله في سماءٍ ما، أو أن نزوله إلى السماء الدنيا يقتضي حلوله فيها أو فيما فوقها من سماوات، فإن لم يلزم من إثبات سيرنا في البر والبحر على الحقيقة - أن نحل في البر وندخل في صخور الأرض، وكذلك لم يلزم هذا من سيرنا في البحر، فكيف يلزم ذلك الباري حين نثبت كونه في السماء؟ وكيف يفهم المغرض هذا ولا يفهم علوه على السماوات والعرش؟ وكذلك الأمر في نزوله إلى السماء الدنيا دون أن يلزمه حلولٌ فيها أو في غيرها؟ فنحن ننزل من الجبل إلى السهلِ دونَ أن نخترق السهل وندخل فيه ليصح أن يقال فينا بأننا (نزلنا إلى السهل) فكيف يلزم ذلك الباري أو يفهم مثله في نزوله والعياذ بالله؟

٥ ـ والتمثيل بكلام الأيدي والأرجل يوم القيامة، للرد على من يدّعي أن الباري لو تكلم بحرفٍ وصوتٍ للزمه لسانٌ وأوتارٌ ومجرى هواء وإلخ ما يستلزمونه، فينقض هذا بكلام الأعضاء التي لا يلزمها شيءٌ من ذلك.

٦ ـ والتمثيل بسجود الشمس حين تغرب تحت العرش، مع أن الغروب مستمرٌ فهي لا تزال غاربةً عندَ قومٍ مشرقةً عند آخرين، ولا غروبَ مطلق هنالك، ومع هذا لا تكون ساجدةً، فتسجد، ويتكرر سجودها، وليست لا تزالُ ساجدة مع أنها لا تزالُ غاربة، فالباري من بابِ أولى أن لا يقال إنه لا يزال نازلًا كما لا يزال في الأرضِ ثُلُثُ ليل، بل ينزل ولا ندري كيف، ونفوّض العلم بهذا إلى الله، ولا نلتزم ما لم يلزم الشمس المخلوقة فيما خصَّها الله به من غيب، فكيف يلزمه ما تنزهت الشمس عنه في جانبها الغيبي مع كونها مشاهدة مادية؟

٧ ـ والتمثيل بإنزال القرآن وتنزل الملائكة وجبريل في ليلة القدر، نزولٌ واحد، مع أن الليل ينقضي في جهةٍ من الأرض ويستمر في أخرى، والنزول واحد وليس مستمرًا لـ ٢٤ ساعة، ولا يحق لمكذبٍ جاحدٍ أن يقول: القرآن نزل في ليلة القدر لجزء الأرض الذي كان قد عمَّه الليل، وأثناء نزوله في ليل ذلك الجزء كان نزوله نهارًا لقومٍ آخرين، فلم ينزل عندهم في ليلة القدر كما نطق الوحي، فهذا كلامٌ سخيف، وهذا التمثيل دفعٌ لدعوى من يدَّعي امتناع نزول الباري في الثلث الأخير من الليل لكون هذا الثلث متنقلًا، إذ الغيبيات لا تقاس بهذه السطحية والسذاجة، بل يؤمن بها وتفوض حقيقتها، فإن لم يكن هذا مشكلًا مع تنزل القرآن والملائكة في ليلة القدر، مع أن نزولهم واحدٌ، فأن لا يكون مشكلًا في حقِّ الباري من بابِ أولى، لا سيما وأنه لا يلزم أن يكون نزوله واحدًا -سبحانه-.

٨ ـ والتمثيل بحديث: (إن أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر)، مع أنهم لا يكونون صخورًا مكوَّرة تماثل القمر، وإنما المراد الاشتراك في بعض الصفات، كالوضاءة والنور، فالباري من باب أولى أن لا يماثل عبده لمجرد أنه خلقه على صورته؛ أي: متصفًا بصفاتٍ اتصفَ هو بكمالها -سبحانه-، وقد يمثلون بانعكاس صورة السماوات والقمر على صفحة الماء أو المرآة، لدفع لزوم التماثل بينها وبين المنطبع، مع أن الصورة واحدة، فكيف يلزمنا تمثيل الباري بآدم مع أنه لم يخلقه على صورةٍ تماثله -سبحانه- بوجهٍ من الوجوه؟ وإنما خلقه على صورةٍ تشاركُ في صفاتها (الوجه والعينين والسمع والبصر واليدين) ما اتصفَ به الباري اشتراكًا معنويًّا لا يتجاوزُ حدَّ المعنى إلى الحقيقة والكيفية.

٩ ـ والتمثيل بالإنسان نفسه، إذ يقال فيه إنه واحد، أو بكون الله سمى الوليد بن المغيرة (وحيدا) مع أنه متصفٌ بصفات وتقوم به أفعال، وهو فيها مفتقرٌ إلى خالقه في اتصافه بها، فكيف بالمتصف بالصفات والأفعال ولا يفتقر إلى غيره في اتصافه بها، كيف يقال بأن هذا مناقض لوحدانيته وهو لم يناقض أحدية من هو دونه؟ وكالتمثيل بالإنسان أيضًا في عدم صحة إطلاق وصف الافتقار أو الغيرية بينه وبين صفاته أو أفعاله، فلا يقال في الإنسان إنه مفتقر لفعله! أو أنه مفتقرٌ لصفته! أو أن صفته أو فعله غيره! فمثل هذه الإطلاقات عجمةٌ وعتَهٌ في المخلوق، فكيف بالخالق! كما لا يقال فيه إذا اتصف بصفات كثيرة أنه تعدَّد، ولا تكون صفات الإنسان أُناسًا، ولا صفات النبي أنبياء، فكيف يقال في تعدد صفات الباري إنها تقتضي تعدد الآلهة، أو تعدد القدماء بالمعنى الذي قالته النصارى؟ كما لا يقال في الإنسان الذي يفعل لعلةٍ غائيةٍ إنه متكملٌ بغيره، ولا يقال فيه إنه مُجبَرٌ على فعلِ ما اقتضته حكمته واستلزمته، وغير هذا من الإطلاقات التي لا تقبل إلا كنوعٍ من الاصطلاح المولد الأعجمي في المخلوق، فكيف هي في الخالق؟

فالخلاصة إذن: ضرب هذه الأمثلة التقريبية إنما يراد منه فكُّ الملازمة في بعض المخلوقات لتنفكَّ عن خالقها من باب أولى.

أو تصحيح بعض الإطلاقات في الشاهد دون أن تفهمَ بفهم المخالفين، فيصح إطلاقها على الغائب غيرَ مسلتزمةٍ ذلك الفهم المعوَّج من باب أولى.

وليس المراد في شيء منها ما يفهمه السذج والمغرضون من أنه تشبيه للباري بهذه الأمثلة! أو أن ما وصف به كالذي وصفت به الأمثلة!

وهي طريقةٌ سلفية، وليست اختراعًا تيميًّا، ومن مشهور الأحاديث قول النبي ﷺ كما في الصحيحين: «**هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر؟**» قالوا: لا يا رسول الله قال: «**هل تضامون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب؟**» قالوا: لا يا رسول الله. قال: «**فإنكم ترونه كذلك**».

وقوله فيما أخرجه أحمد وابن ماجه وأبو داوود عن أبي رَزِينٍ العُقَيليِّ أنه قال: «**قلت: يا رسول الله، أكلنا يرى الله ﷻ يوم القيامة؟ وما آية ذلك في خلقه؟ قال: يا أبا رزين، أليس كلكم يرى القمر مخليا به؟ قلت: بلى يا رسول الله، قال: فالله أعظم**».

فهذا أبرز وأشهر مثالٍ نبوي طُبِّقَ فيه هذا المنهج، بنفي لازم التضام والتضار في موجود لإبطال كلية: كل شيء يراه جمعٌ كثير يلزمهم في رؤيتهم التضام والتضار، فأبطلها بمثال القمر، وليس يريد أن المرئي كالمرئي، كما يفهم المغرضون من أمثلتنا، وإنما يريد بيان الأولوية «**فالله أعظم**».

ومثله أيضًا ما ورد في الأثر عن عبد الرحمٰن بن مهدي أنه قال «**لفتى من ولد جعفر بن سليمان: مكانك، فقعد حتى تفرق الناس، ثم قال: تعرف ما في هذه الكورة من الأهواء والاختلاف، وكل ذلك يجري مني على بال رضي، إلا أمرك وما بلغني، فإن الأمر لا يزال هينًا ما لم يصر إليكم ـ يعني السلطان ـ فإذا صار إليكم، جل وعظم. فقال: يا أبا سعيد وما ذاك؟**

قال: بلغني أنك تتكلم في الرب -تبارك وتعالى- وتصفه وتشبهه.

فقال الغلام: نعم. فأخذ يتكلم في الصفة.

فقال: رويدك يا بني حتى نتكلم أول شيء في المخلوق، فإذا عجزنا عن المخلوقات، فنحن عن الخالق أعجز وأعجز. أخبرني عن حديث حدثنيه شعبة عن الشيباني قال: سمعت زرا قال: قال عبد الله في قوله ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ۝١٨﴾ [النّجم: ١٨] **قال: رأى جبريل له ستمائة جناح.**

قال: نعم. فعرف الحديث.

فقال عبد الرحمٰن: صف لي خلقًا من خلق الله له ستمائة جناح.

فبقي الغلام ينظر إليه، فقال عبد الرحمٰن: يا بني، فإني أهون عليك المسألة، وأضع عنك خمسمائة وسبعة وتسعين، صف لي خلقًا بثلاثة أجنحة ركب الجناح الثالث منه موضعًا غير الموضعين اللذين ركبهما الله، حتى أعلم.

فقال: يا أبا سعيد، نحن قد عجزنا عن صفة المخلوق ونحن عن صفة الخالق أعجز وأعجز، فأشهدك أني قد رجعت عن ذلك وأستغفر الله»[1].

فانظر كيف مثل للغلام بجبريل ذي الستمائة جناح، لكي يبين له التالي:

إن كان اتصاف جبريل بأن له أجنحةً وهو مخلوقٌ من المخلوقات الغيبية، لا يفيد مماثلته لذوي الأجنحة من المخلوقات المشاهدة، ولا يفيد علمنا بكيفية اتصافه بتلك الأجنحة بحيث نطيق تكييفها وتمثيلها في الشاهد وتصويرها للسائل، فكيف نُكيّفُ صفاتِ الخالق ونُمَثّلها بصفات المخلوق ونحن عن تكييف وتمثيل صفة المخلوق الغائب أعجز؟

ولا يفهم عاقلٌ أن مراد عبد الرحمٰن بن مهدي أن الفرق بين الخالق والمخلوق كالفرق بين جبريل عليه السلام والمخلوقات المجنحة!

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (٣/ ٥٨٥).

تناقض الناقض في توصيف قول شيخ الإسلام بالاشتراك المعنوي

إذ يقول: «**ومما يدل على ما فهمناه من كلامه أنه قال: إن العقل يفهم من الأسماء التي تطلق على الله وعلى مخلوقاته ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق.اهـ، إذن هناك قدر من التواطؤ والاتفاق بين حقيقة الله وحقيقة المخلوق، ولهذا القدر المتواطئ يطلق الاسم على الخالق وعلى المخلوق، وإنما يحصل عدم التماثل من اختلاف صورة الوجود عند ابن تيمية**»[1].

فنرى ابن تيمية يتكلم عن التواطؤ المعنوي، فيسيء الناقض الفهم ويتجنى قائلًا: إذن هناك قدر من التواطؤ والاتفاق بين حقيقة الله وحقيقة المخلوق، وما زلنا نسأل: أين قال شيخ الإسلام بالاشتراك في الحقائق الخارجية!؟

الغريب أن الناقض قال قبلها: «**وهو قد أشار إلى أن الذهن يشتق مما يلاحظه خارجًا معاني مشتركة، وهذه المعاني المشتركة هي الأمور المطلقة التي لا تحقق لها من حيث هي إلا في الذهن، ولكن هذا الكلام يلزمه بلا شك اعتراف ابن تيمية بوقوع الاشتراك في حقائق الأشياء الخارجية على الأقل ذهنًا وعقلًا، في المسمى بحسب تعبيره، وهذا هو أصل التشبيه والتجسيم**»[2].

وهنا يظهر تناقضه، فهو يقر بأن ابن تيمية قائلٌ بالاشتراك في المسمى الكلي الذهني، ولكنه يلزمه بوقوع الاشترك تبعًا لذلك في الحقائق الخارجية، أكرر: هو يلزمه هنا بوقوع الاشتراك في حقائق الأشياء الخارجية، ولا يجعلها مقالةً له، وإنما

---

(١) نقض التدمرية (٢٠).

(٢) نقض التدمرية (١٩).

هي أمرٌ لازمٌ لمقالته، فهو إذن يفهم مراد شيخ الإسلام وأنه لا يقول باشتراك الحقائق، فلم يا ترى جعله قائلًا مصرحًا بالاشتراك في الحقيقة الخارجية قبل ذلك؟

فمن الواضح أن الناقض أحد رجلين: إما أنه ينتقد كلام شيخ الإسلام بلا فهم، أو أنه متصيد يريد أن يشنع على الشيخ بأي كلام وإن كان يدرك بطلانه. فقد نسب إلى شيخ الإسلام مذهبين حتى هذه اللحظة في مسألة القدر المشترك.

المذهب الأول: أن شيخ الإسلام يثبته ذهنيًّا ولكن يلزمه إثبات أنه خارجيٌّ من جهة العقل والذهن على الأقل، وقد نقلنا هذا الإلزام سابقًا، والذي يبين أن شيخ الإسلام لم يقل بهذه المقالة وإنما ألزمه بها الناقض.

الثاني: أن شيخ الإسلام يصرح أنه تواطؤ في المسمى الخارجي.

ونحن نسأل: أيهما قول الشيخ؟ التصريح بإثبات التواطؤ الخارجي؟ أم عدم إثباته مع كونه لازمًا يلزمه به الناقض؟

هذا تساؤل قائم، أما إلزامه لشيخ الإسلام فلا نلتزمه بل لا يلتزمه عاقل، وجوابه أن نعارضه بما يثبت هو من الصفات، فإن سألنا الناقض عن معنى السمع أو العلم وما يُفهَمُ من لفظهما، فأيًّا كان جوابه لزمه ما ألزم ابن تيمية، إلا أن يقول: لا يُدرى له معنى ولا يفهم من اللفظ شيء، فيكون قد ابتدع مذهبًا جديدًا السمعُ والعلم فيه كالحروف المقطعة في أوائل السور، وهو ما لا تقول به حتى المفوضة العتاة. ثم إنه سيذكر لاحقًا مذهب الرازي والمحققين من الأشاعرة في المسألة، وأن الوجود مقولٌ بالاشتراك المعنوي بين الخالق والمخلوق، فلم لم يلزمهم الاشتراكَ الخارجيَ الذي ألزمه ابن تيمية وليس إلا قائلًا بعين مقالتهم في الوجود وباقي الصفات؟

موقف المتكلمين من الاشتراك المعنوي في الصفات ومن لزوم تماثل الحقائق

فقد آل الخلاف الآن إلى **سؤالين مهمين**:

الأول: ما موقفُ المتكلمين من صفاتِ الباري؟ هل الاشتراكُ فيها لفظيٌّ أو معنويٌّ في ميزان العلوم الشرعية واللغوية عندهم؟

الثاني: هل يلزم من إثبات الاشتراك المعنوي في هذا المفهوم الذهني إثبات تماثل خارجي في الحقيقة عند المتكلمين؟ أو هو كلي يشمل مصاديق مختلفة الحقائق والكلي لا يكوْن مشتركًا في الخارج؟

ونبدأ بموقف الناقض إذ يقول: «**وأما الطائفة الأولى، وهي القائلة بالاشتراك اللفظي للوجود، فهذا القول اشتهر عن الإمام أبي الحسن الأشعري وعن أبي الحسين البصري، فأما الأشعري فمع أننا وضحنا في موضع سابق ما الذي يريده من هذا القول إلا أننا هنا نزيد في بيانه. فالأشعري يسلم أن هناك لفظًا ومعنى دالًا عليه، ومصداقًا خارجيًّا يصدق عليه هذ المعنى، والمعاني الذهنية عنده ليست مطابقة على ما في الخارج، بل صادقة عليه، ولذلك إذا قلنا الله موجود، وزيد موجود، فنسبة الوجود إلى الله غير نسبته إلى زيد من حيث المصداق الخارجي**»[1].

ودونك اللغز الأعظم، لغز التفريق بين هذا الذي ينسبه للأشعري، من الاشتراك في اللفظ والمعنى الذهني مع الاختلاف في المصداق الخارجي، وبين ما يقوله شيخ الإسلام.

---

(١) نقض التدمرية (١١٧).

ثم انظر كيف قرر هو نفسه ما ذكره ابن تيمية ولكن بألفاظ أخرى حيث قال: **«وأما ادعاؤه بأنه لولا وجود قدر من التواطؤ في المسميات لما فهم الخطاب، فهو باطل، فإن الأسماء قد تشترك من حيث الإطلاق على حقائق مختلفة لا اشتراك بين حقائقها الخارجية[١]، بل قد يوجد الاشتراك في بعض الأحكام الاعتبارية[٢] كما وضحناه سابقًا. فحقيقة علم الله -تعالى- لا تشابه حقيقة علم المخلوق، وإن اشتركا في أمر عارض لذلك، وهو أن من قام به العلم حصل له تميز لا يحتمل النقيض، وهذا القدر من الاشتراك لا يستلزم التواطؤ في الحقائق الخارجية كما لا يخفى على عاقل. وبناءً على هذا القدر يفهم الخطاب»**[٣].

فإن كان علم الله: صفة يحصل بها تميز لا يحتمل النقيض، وكذلك علم المخلوق، وإن كانت حياة الله: صفة تصحح الاتصاف بالإدراك، وكذلك حياة المخلوق، مع الاختلاف العظيم في المصداق الخارجي لكل من الصفتين بين الله ومخلوقه، فهذا اشتراك من نوعٍ ما، وهو لازمٌ لفهم الخطاب كما أقر بذلك، فما تعيب على ابن تيمية إذن وهو لم يقل بأكثر من هذا الأمر البين؟ أمشكلتك في تسميته (تواطؤًا في المعنى)؟ فسمه إذًا (تواطؤًا في الأحكام) أيريحك هذا؟ يكفينا إثبات مفهومٍ مشتركٍ يصحح فهم الخطاب، لا أكثر ولا أقل.

ثم يقول: **«ومع ذلك فهو** رَحِمَهُ اللَّهُ **يصحح إطلاق الوجود عليهما من باب الاشتراك في العرضيات الثانية، وهي الأمور العارضة ذهنًا على المعاني الحقيقية الثابتة ذهنًا. وهذا هو الاشتراك اللفظي عنده... ولم يلزمه ما ادعاه ابن تيمية من اتفاق العقلاء على قسمة الوجود إلى قديم ومحدث؛ لأن هذه القسمة صحيحة عند الأشعري ولكن صحتها غير متوقفة على الاشتراك في معنى حقيقي ذهني، ولا في مصداق خارجي، بل يكفي فيها تحقق الاشتراك في أمر عارض ذهنًا على معانٍ ذهنية حقيقية»**[٤].

فأقول: بل القول بالاشتراك اللفظي مناقض لما اتفق عليه العقلاء من انقسام

---

(١) ونفي هذه المقالةِ عنّا مما مللنا منه، وإن عجبت فاعجب من تكرار مريديه هذا الافتراء نفسه مع أننا أظهرنا لهم ما أظهرناه لك من نصوصٍ أيها القارىء.

(٢) وهذا اشتراكٌ معنوي.

(٣) نقض التدمرية (٣٦).

(٤) نقض التدمرية (١١٨).

الوجود إلى قديم ومحدث، فحين يُقال: القلم إما حبرٌ أو رصاص، فلو كان للقلم في هذه العبارة أكثر من معنى لا معنى معين لما كان للتقسيم أي فائدة، وصار الأمر وكأنك تقول: الـ(#) إما حبرٌ أو رصاص، فلا بد من موردٍ للانقسامِ مشترك، والعجيب أن الناقض معترف بأن العارض الذهني مشترك، فإن كابر ولم يقبل تسمية هذا اشتراكًا معنويًا كما هو عند أهل الفن، فبأي حق أخذ العارض المعين موردًا للانقسام وهو لم يثبت مفهومًا مشتركًا بعد، بل كيف فهم هذا العارض؟ وأثبت الاشتراك فيه تحديدًا دونًا عن عوارض أخرى؟

فالاشتراك في العارض الذهني اشتراكٌ معنوي، وبغض النظر عن صحة تفسير مذهب الأشعري في المسألة، فنحن ننقل ما يهمنا في موضوعنا هنا من تحقيق مواقف القوم.

فيقول ابن فورك: «**وأما وصفه بأنه العالم القادر الحي المريد المتكلم السميع البصير. فإن معنى جميع ذلك عنده (أي: الأشعري) أن له علمًا، وقدرة، وحياة، وإرادة، وكلامًا، وسمعًا، وبصرًا، ويقول: إن ذلك حقيقة معاني هذه الصفات شاهدًا وغائبًا، ولا يصح أن يختلف حكمها، وإنما تجري مشتقة منها في كل موصوف بها**»[1].

ويقول أيضًا: «**في إبانة مذهبه في أحكام العلم وأوصافه وأسمائه، أما ما يجري له مجرى الحد والحقيقة، فإن ذلك يجري في الشاهد والغائب، وأما ما يجري له مجرى الأوصاف والشروط فقد يختص بذلك العلم الحادث دون العلم القديم فيسمى العلم المحدث عرضًا، لأجل أنه عارض لا يصح بقاؤه**»[2].

قلت: لاحظ تصريحه وغيره في أن الاشتراك واقع في حقيقة معاني الصفات، دون مواربة ودون تقعر ودون لتٍ وعجنٍ في الكلام، وقارنه بنفي الاشتراك في الحقيقة عند ابن تيمية ودقته في جعل الاشتراك واقعًا في القدر المشترك الكافي لفهم الكلام، وتصور موقف الناقض ومريديه أمامَ معتزليٍّ يشنع عليهم لذكر أئمتهم الاشتراك في الحقيقة كما يشنع الناقض على ابن تيمية الذي يصرح بعدم اشتراك الحقائق، فإن كان الناقض قد استباح التشنيع على ابن تيمية ورميه بأنه يقول بالاشتراك في الحقائق رغم أنه مصرحٌ بخلافه، فبأي شيءٍ يذب عن نفسه تشنيع

(١) مجرد مقالات الأشعري (٤٤).

(٢) مجرد مقالات الأشعري (٧).

المعتزلي وأئمته يصرحون بهذه الألفاظ؟ ونحن نعلم أن مراد ابن فورك والأشعري بالاشتراك في الحقيقة - الاشتراك المعنوي والاشتراك في التعريف، وهذا مطلوبنا من المنقولين السابقين، فمطلوبنا إثبات قول أبي الحسن بالاشتراك المعنوي في الصفات، خلافًا لما ينقل عنه من القول بالاشتراك اللفظي في الوجود، ولكننا نحب أيضًا أن نبصّر القارئ بتخبط الناقض المنهجي، وأن غيره يملك أن يقتنص مثل هذه الكلمات ليرفع بها عقيرته كما يفعل الناقض.

ويقول أبو الحسن: «**وكذلك لو كان لم يزل حيًّا غير سميع ولا بصير لكان لم يزل موصوفًا بضد السمع من الصمم والآفات، وبضد البصر من العمى والآفات، ومحال جواز الآفات على الباري لأنها من سمات الحدث**»[1].

قلت: كيف علم الأشعري أن الله -تعالى- إذا لم يتصف بالسمع اتصف بالصمم؟ إن هذا لا يستقيم إلا بحمل معنى السمع في الغائب على معناه في الشاهد الذي يكون ضده الصمم، فليست معرفتك بالضد إلا فرع معرفتك بالمعنى الذي يضاده، ومعرفة ضد صفة في الغائب فرعٌ عن كونها مشتركة معنويًّا مع الصفة التي يكون لها هذا الضد في الشاهد، وقس عليه.

ويقول ابن فورك أيضًا: «**فأما ما يثبت من طريق الخبر فلا ينكر(أي: الأشعري) أن يرد الخبر بإثبات صفات له تعتقد خبرًا، وتطلق ألفاظها سمعًا، وتحقق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها، كاليدين، والوجه، والجنب، والعين؛ لأنها فينا جوارح وأدوات، وفي وصفه نعوت وصفات، لما استحال عليه التركيب والتأليف، وأن يوصف بالجوارح والأدوات**»[2].

ففي النقلين عن ابن فورك والنقل عن الأشعري مباشرة أن أبا الحسن يقبل إثبات هذه الأمور صفات لله إضافةً لتحقيق معانيها من غير تفويض ولكن بحسب ما يليق بالموصوف بها، وأنه يثبت اتفاقها في الحقيقة شاهدًا وغائبًا، والمحققون من المذهب ذهبوا إلى أن خلاف أبي الحسن مع القائلين بالاشتراك المعنوي في الوجود خلافٌ لفظي!

---

(١) اللمع (٢٦) وتابعه في استدلاله أكثر الأشاعرة قبل الرازي ومن أولهم الباقلاني، تمهيد الأوائل (٤٩).

(٢) مجرد مقالات الأشعري (٤٠) فهلا قالوا بقول الأشعري وأثبتوا الصفات بعد تحقيق معانيها على ما يليق بالخالق دون تفويض، وإن نفوا بعدها الجوارح والأعضاء، والله سينعدم الخلاف ويعود في أسوأ أحواله لفظيًا.

ويقول الباقلاني: «**وأنه يجب على أصل شيخنا** رَحِمَهُ اللَّهُ **تسمية القديم بثبوت ما يقتضي الاسم اللغوي فيه، وأنه قد يساوي غيره في ما يوجب الاسم له من جهة اللغة**»[1].

ولا تعبير عن الاشتراك المعنوي فوق هذا.

ويقول: «**فهل تزعمون أن أسماء الله مشتركة بينه بين خلقه؟ قيل له: هذه مسألة محال. لأن أسماءه هي نفسه أو صفة تتعلق بنفسه، ونفسه -تعالى- وصفات نفسه لا يجوز أن تكون مشتركة بينه وبين خلقه. إلا أن التسمية التي تجرى عليه، التي يدل بها على اسمه، يجوز أن يجرى بعضها على خلقه، وليدل بها على أن للخلق أسماء هي هم، أو أوصاف تعلقت بهم، نحو القول بأن الله حي عالم قادر سميع بصير متلم مريد وخالق ورازق وعادل**»[2].

فاسم الشيء عنده هو نفس الشيء، أو حقيقة صفة تتعلق بنفسه، فنفيه للاشتراك في الأسماء نفيٌ للاشتراك في الحقائق لا المعنى الذهني العام الذي يشمل الخالق والمخلوق، لذا يجيز الاشتراك في التسمية، وهي عنده دالة على الاسم ـ نفس الشيء وحقيقته ـ، وكلامه هذا ليسَ خاصًا بالله -سبحانه-، بل يشمل زيد والسواد وغير ذلك من المخلوقات، فاسمها عنده هو نفسها، وإنما تشترك مع غيرها في التسميات، والتسميات عنده هي المعاني العامة، والدليل على كونها هي المعاني العامة أنك تجده يناقش بعد هذا الموضع مسألة «أعم التسميات» ويذكر أنها «المعلوم» و«المذكور» ثم «الشيء» وغير ذلك، فيجعلها عامةً، بينما يمنع عموم الاسم لأن الاسم هو نفس الشيء عنده فلا يعم.

وهذا هو الاشتراك المعنوي، وإلا لم يوجد اشتراك معنوي البتة حتى في المخلوقات التي يشملها مع الباري في هذا التقرير للفرق بين الاسم والتسمية!

ويقول: «**فلذلك لم يجب اشتباه صفات القديم -سبحانه- وصفاتنا، وإن كانت توجب الاشتقاق على وجه واحد وبالله التوفيق**»[3].

وهذا هو الاشتراك المعنوي.

ومع علمنا بأن هناك مشرطًا تأويليًا جاهزًا لمثل هذه النقولات، إلا أن هاهنا

(١) هداية المسترشدين ـ مخطوط ـ مكتبة القروين، رقم: ٦٩٢، صحيفة (٥٩أ).

(٢) التمهيد (٢٣٣).

(٣) التمهيد (٢٣٦).

أمرًا قطعيًا، وهو أننا جميعًا مقرون بوجود اشتراكٍ ما في أمرٍ زائدٍ على إطلاق الحروف، نحن نزعمه اشتراكًا معنويًا، والناقض يزعمه اشتراكًا لفظيًا، ولكن كلا المصطلحين ـ الاشتراك اللفظي والمعنوي ـ مما تكلم به أهل فني المنطق والأصول، ونحن حال كوننا نناقش رأي الناقض، نحتكم إلى أصحاب ذلك الفن، وما قالوه في هذين المصطلحين، إلا إن كان للناقد اصطلاح خاص يحاكمنا إليه، فتلك حينئذ مشكلته لا مشكلتنا، وقد نقلنا في أول هذا الفصل ما يكفي من كلامهم في الاصطلاحين.

ولنذكر موقف بقية المتكلمين من السؤالين اللذين قدَّمنا بهما هذا المبحث:

هل هناك اشتراكٌ معنوي بين الخالق والمخلوق؟

وهل يستلزم اشتراك الحقائق؟

فنقول: لقد أقر بالاشتراك المعنوي بين الله ومخلوقاته كثيرٌ من الأشاعرة بل ومن أهل الاعتزال والفلسفة، وستجد بحث سؤال (هل الوجود مشترك لفظي أو معنوي بين الواجب والممكن) في كثير من الكتب التي عنيت بأصول الدين والكلاميات، بل وأصول الفقه، وتذكر فيها مقالتان للمتكلمين، وهو إن كان بحثًا في الوجود تحديدًا ولكنه يجري في كل الصفات، وستجد قول محققيهم بالمعنوي وغيرهم باللفظي.

وإليك كلام الرازي[1] في الأربعين وهو يلخص حجج القائلين بالاشتراك المعنوي قائلًا: «**إن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات. وخصوصيات الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات. فالوجود مغاير للماهية. إنما قلنا: إن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات بوجوه:**

الأول: أن صريح العقل حاكم بأنه لا واسطة بين طرفي النقيضين. ولولا أن مفهوم الوجود أمر واحد واقع في مقابلة النفي، وإلا لبطل ذلك. فإن قيل: إن عنيتم بقولكم إنه لا واسطة بين النقيضين: أنه لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها. فهذا مسلم. ولكن هذا لا يقتضي كون الوجود قدرًا مشتركًا بين كل الموجودات. فإن تحقق كل حقيقة، عبارة عن خصوصية تلك الحقيقة، وتعين تلك الماهية. وإن عنيتم به أن هاهنا مفهومًا مشتركًا واحدًا بين الموجودات هو المسمى

---

(١) وله قولان في المسألة.

بالموجودية ـ فهذا هو المصادرة على المطلوب. قلنا: لا شك في أن العقل يتصور من معنى الثبوت مفهومًا، ومن معنى السلب مفهومًا. ويجزم بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهو عند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب، لا يفتقر إلى الإشارة إلى ماهية معينة. وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت أمرًا واحدًا.

الوجه الثاني: في بيان أن المفهوم من الموجودية أمر واحد: أنه يمكننا تقسيم الموجود إلى الواجب لذاته، وإلى الممكن لذاته، فمورد التقسيم مشترك بين القسمين. وهذا يقتضي أن يكون المفهوم من الموجود قدرًا، مشتركًا بين القسمين[1].

الوجه الثالث: أنا إذا اعتقدنا أن أمرًا من الأمور موجود. فسواء اعتقدنا أن ذلك الأمر جوهر أو عرض. وبتقدير أن يكون جوهرًا، فهو متحيز أو غير متحيز. وبتقدير أن يكون عرضًا، فهو إما لون أو طعم. فإن اعتقادنا في كونه موجودًا، يكون باقيًا، غير متغير. ولولا أن المفهوم من كونه موجودًا، أمر واحد في الكل، لوجب أن يتغير ذلك الاعتقاد، عند تغير اعتقاد الخصوصيات. كما إذا اعتقدنا فيه أنه جوهر، ثم اعتقدنا فيه أنه عرض. فإنه يتغير الاعتقاد الأول.

الوجه الرابع: أن من قال: الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات، يلزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك فيه بين الماهيات. وإلا لكنا نفتقر في كل واحد واحد، من مسمى الوجود، بأنه غير مشترك فيه بين الماهيات إلى دليل منفصل، ولما كان الحكم على الوجود بأنه غير مشترك فيه، يعم كل وجود، علمنا: أن الوجود من حيث إنه وجود: مفهوم واحد.

فثبت بما ذكرناه: أن الوجود أمر واحد في جميع الموجودات»[2].

وهذه الأدلة السابقة كلها تجري في الصفات، ويجري فيها أيضًا ما يجري على الاشتراك المعنوي في الوجود، وهو أن هذا الاشتراك لا يدل على تماثل الحقائق، فيقول إمام المفسرين وتاج رءوس أهل السُّنَّة أجمعين؛ الإمام الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ مُثبِتًا الاشتراك المعنوي بين ما يوصف به الخالق وما يوصف به المخلوق: «ثم ثنّى

(١) ولا يرد على هذا الاعتراض بـ«ما المانع من أن يكون هذا من تقسيم اللفظ المشترك إلى مسمياته» فجوابه: أن هذه القسمة قسمة حقيقية مانعة جمع وخلو، ويتعين أن يكون بينهما مشترك معنوي، ولو انعدمت اللغة لوجدنا أنفسنا جازمين بأن كل متقرر ثابت إما أن يقبل الانتفاء أو لا، دون توقف على وضع واضع أو اشتراك لفظي لأوضاع مختلفة. شرح ابن التِلِمْساني لمعالم أصول الدين (١٠٧).

(٢) الأربعين في أصول الدين (١/ ٨٢ ـ ٨٣).

باسمه، الذي هو الرحمٰن، إذ كان قد مَنع أيضًا خلقه التسمي به، وإن كان من خلْقه من قد يستحق تسميته ببعض معانيه. وذلك أنه قد يجوز وصْف كثير ممّن هو دون الله من خلقه، ببعض صفات الرحمة. وغير جائز أن يستحق بعضَ الألوهية أحد دونه. فلذلك جاء الرحمٰن ثانيًا لاسمه الذي هو «الله». وأما اسمه الذي هو «الرحيم» فقد ذكرنا أنه مما هو جائز وصْف غيره به. والرحمة من صفاته جل ذكره»[1].

ونَجِدُ الغزالي يرد استدلال بعض أهل الأصول بفعل مشتركٍ نسب إلى الله وملائكته لوقوع المشترك اللفظي في القرآن[2] وبيَّن رَحِمَهُ اللهُ أنه متواطئ لا مشترك، ينقل ذلك الآمدي فيقول: «**وأما على دليل الوقوع لغة، أما النص الأول (يريد: إن الله وملائكته يصلون على النبي) فقد قال الغزالي فيه: إن لفظ الصلاة المطلق على صلاة الله -تعالى- والملائكة إنما هو باعتبار اشتراكهما في معنى العناية بأمر الرسول ﷺ إظهارًا لشرفه وحرمته، فهو لفظ متواطئ لا مشترك**»[3].

ويقرر الجويني الاشتراك المعنوي في بعض صفات الإثبات بين الخالق والمخلوق وأن ذلك لا يقتضي المماثلة الممتنعة في كل صفات النفس قائلًا: «**وأما المسألة الثانية التي تضمنها السؤال، فالوجه فيها أن لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم، فالسواد وإن خالف البياض فإنه يشاركه في الوجود وكونهما عرضين لونين، إلى غير ذلك... فإن قيل: فهل تطلقون القول بأن الله -تعالى- يماثل الحوادث في الوجود؟ أم تأبون ذلك؟... بل الوجه أن يقال: حقيقة الوجود تثبت على وجه واحد شاهدًا وغائبًا، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ما عداه. فإن قيل: ألستم تطلقون كونه مخالفًا لخلقه، وإن كان مشاركًا للحوادث في الوجود؟ قلنا: المخالفة بين الخلافين لا تجري مجرى المماثلة، فإن المماثلة حقيقتها تساوي المثلين الموصوفين بها في جميع صفات النفس، والمخالفة لا تقتضي الاختلاف في جميع الصفات، إذ لا تتحقق المخالفة إلا بين موجودين، فمن ضرورة إطلاق المخالف التعرض لاشتراك المختلفين في الوجود، فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك في صفات النفس لم نطلقها، والاختلاف ليس من موضوعه التباين في كل الصفات**»[4].

---

(١) جامع البيان (١/ ١٣٣).

(٢) ومن المعلوم أن هذا الذي اتكأ عليه الناقض مختلف في وقوعه ـ في اللغة أو في الوحي ـ على أقوال تبحث في مظانها

(٣) الإحكام للآمدي (٢/ ٢٤٤).

(٤) الإرشاد (٣٦ ـ ٣٩).

ويجيب مرةً أخرى بجواب مجملٍ قائلًا: «**إن زعمتم أن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك في سائر صفات الإثبات؛ كان ذلك باطلًا؛ لعلمنا باشتراك السواد والبياض في كونهما عرضين، مع اختلافهما في كون أحدهما سوادًا وكون الثاني بياضًا، فاستبان بذلك أن الاجتماع في صفة واحدة لا يوجب الاجتماع في سائرها. فإن اعترفوا أن الاشتراك في صفة لا يوجب الاشتراك في غيرها، فيقال لهم: ما المانع من اشتراك الحادث والقديم في صفة الوجود مع اختصاص الرب بصفة الإلٰهية ونعوت الربوبية، والاشتراك في الوجود ليس مما يدل على الاشتراك في الحدث**»(١).

ويجيبُ التفتازاني: «**فالأدلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة إلى الواجب والممكن، ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية، ومن اتحاد المقابل لا تفيد إلا الاشتراك في مفهوم الذات، وصدقه على جميع الذوات، من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة**»(٢).

ويقول كذلك: «**واعلم أن بعض القدماء بالغوا في التنزيه حين امتنعوا عن إطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله -تعالى- زعمًا منهم أنه يوجب إثبات المثل له، وليس كذلك؛ لأن المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء، ولا تساوي بين مشيئته ومشيئة(٣) غيره، ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات**»(٤).

قلت: لاحظ أن التفتازاني يتكلم عن الصفات.

أما الإيجي وشارحه، فبعد أن ذكرا وجهين في إثبات أن الوجود مشترك معنوي، ذكرا اعتراضًا مفاده: لو قيل بأن الوجود مشترك معنوي بين الموجودات المختلفة الحقائق؛ لزم أن تكون الماهية ويكون التشخص مشتركين معنويًا أيضًا لصدقهما على الماهيات المختلفة والتشخصات المتميزة «**وهو باطل لأن الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات**» فردا

---

(١) الشامل في أصول الدين (١/ ٣٢٠) نقلًا عن قيام الدلائل العقلية لأبي البركات المغربي (١٧٩).

(٢) شرح المقاصد (٤/ ٢٥) وضبط الكلام سيئ في طبعة عالم الكتب وضبطها المثبت في الأعلى من طبعة دار المعارف.

(٣) أشار المحقق في الحاشية إلى نسخة فيها «شيئيته وشيئية غيره» وهو الأصح خلافًا لما أثبته.

(٤) شرح المقاصد (٤/ ٥٢ ـ ٥٣).

على هذا الاعتراض بالتالي: «**(والتحقيق أنه إن أريد مجرد الاشتراك)**؛ أي: **إن أريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد أن الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كانت أفراده متماثلة في الحقيقة أو لا (فهما)؛ أي: مفهوما الماهية والتشخص (أيضًا عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وإن كانت أفرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وإن أريد التماثل في الوجود)؛ أي: إن أريد أنه مشترك وأفراده متماثلة متفقة في الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين**[1] **(والنقض بهما)؛ أي: بالماهية والتشخص (وارد) عليهما لأن أفرادهما متخالفة لا متماثلة وأنت خبير بأن المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقًا هو المعنى الأول**»[2].

بل ورد الإيجي وشارحه على النجار من المعتزلة حين فسر المثلين فقالا: «**هما المشتركان في صفة إثبات، وليس أحدهما بالثاني**» مدافعين عن كون الاشتراك في مثل هذا لا يقتضي التماثل قائلين: «**يلزمه أيضًا (مماثلة الرب للمربوب) إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية، فإن قلت: لعله أراد المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقًا، بل في تلك الصفة... قلت: فيلزم أن يكون الباري مماثلًا للمخلوقين في بعض الأشياء مع أنه لم يجوز كونه -تعالى- مماثلًا للحوادث أصلًا**»[3].

فانظر كيف يبطلان تفسير النجار للتمثيل بلازمٍ باطلٍ متفق على بطلانه عندهم، ويلزم من بطلانه بطلان الملزوم الذي هو تفسير النجار، وهذا اللازم الباطل هو:

وجوب وصف الله بأنه مماثل لمخلوقاته، رغم الاتفاق على ثبوت الاشتراك بين الله ومخلوقاته في بعض الصفات

فكأنهما يقولان: لو كان التماثل هو الاشتراك في الصفات الثبوتية الوجودية لكان الله مماثلًا لمخلوقاته الذين يشترك معهم في الصفات الثبوتية باتفاق، ولكن الله لا يماثلهم رغم هذا الاشتراك، فلا يكون هذا معرفًا ومصححًا للتماثل.

فالانفكاك بين هذا الاشتراك اللازم، وبين المماثلة- ثابتٌ ومنطلق لرد ما ذكره النجار، ولم ينكرا الاشتراك فيها، ولو كانا ينفيان الاشتراك أصلًا لبطل ردهما،

---

(١) كما لا يلزمنا نحن أيضًا فيما نثبت.

(٢) شرح المواقف (٢/ ١١٨).

(٣) شرح المواقف (٤/ ٧١ ـ ٧٢).

ولقال لهما النجار: «من قال لكم إن هناك اشتراكًا في الثبوتيات بين الخالق والمخلوق لتلزموني القول بتماثلهما».

ولكنهما انطلقا من الاشتراك المعنوي كمسلمة لا يجحدها حتى المعتزلة.

ولهما كلامٌ ممتازٌ في الرد على من قالوا بالاشتراك المعنوي ثم التزموا الاشتراك في الحقيقة والذات ـ وهو ما يريدنا الناقض أن نلتزمه ـ فرفعا التلازم وبيَّنا موضع الزلل قائلين: «**(لنا) في إثبات المذهب الحق أنه -تعالى- (لو شاركه غيره في الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الإثنينية) فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا، (و) لا شك أن (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما، (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم، احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في) اشتراك (الوجود من الوجوه، وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه، وأيضًا فنحن نجزم به)؛ أي: بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مر في الوجود، وأيضًا فقولنا: العلوم إما ذات وإما صفة حصرٌ عقلي، فلولا أن المفهوم من الذات شيءٌ واحدٌ لم يكن كذلك (والجواب أن المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه، (وأنه)؛ أي: مفهوم الذات على الوجهين (أمر عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق، على مآل قولهم إلى أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم، وهو غير معقول، ومآل قولنا إلى عكس ذلك، وهو ممكن، (وهذا الغلط منشؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) أعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات، وقد يكون جزءها، وقد يكون عارضا لها، فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان؟ (وهذه) المغالطة، أعني اشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة، (فإذا انتبهت له)؛ أي: لهذا المنشأ، ووقفت على حاله (وكنت ذا قلب شيحان)؛ أي: يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقدرت) على (أن تغلط) غيرك (وأمنت من (أن تغالط) أنت. (منها)؛ أي: من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك إذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات، فنقول: المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود) لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجًا عن حقائق أفراده المتخالفة فلا تكون**

حقيقة الوجود أمرًا واحدًا مشتركًا مجزومًا به (والنزاع) إنما وقع (فيه) لا في مفهوم عارض لحقيقته»[1].

وقال عبد القادر السنندجي الكردستاني في شرح تهذيب الكلام: «**(ثم الحق أن ذات الواجب مخالف لسائر الذوات) من الممكنات (لئلا يلزم وجوب الممكن) على تقدير وجوب الذات المشترك فيها (أو إمكان الواجب) على تقدير إمكانها، نعم يشارك ذاته ذات الممكن بمعنى أن مفهوم الذات ـ أعني: ما يقوم بنفسه ـ صادقٌ على الكل صدق العارض على المعروض، فمنشأ الغلط عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه**»[2].

وهو منشأ الغلط نفسه عند الناقض ومن تابعه، إذ خلطوا بين المفهوم المشترك وبين المصداق والحقيقة الخارجية، ففهم من قولنا بالاشتراك المعنوي في الصفات أننا نقول بالاشتراك المعنوي في المصاديق الخارجية والماهيات والحقائق، ولاحظ أن الاشتراك المعنوي المذكور في النقل السابق مقولٌ على مفهوم (الذات) والذات وجودية، كي لا يتذرع الناقض ومن تابعه بأنهم إنما جوزوا الاشتراك المعنوي في الوجود لأنها صفة اعتبارية ليس لها مصداق وجودي.

وقال ابن الحاجب في مختصره على لسان المستدل لوجود المشترك اللفظي: «**واستدل: لو لم يكن (أي: الاشتراك اللفظي) لكان الموجود في القديم والحادث متواطئًا؛ لأنه حقيقة فيهما. وأما الثانية فلأن الموجود إن كان الذات؛ فلا اشتراك، وإن كان الصفة فهي واجبة في القديم؛ فلا اشتراك**».

ثم رد عليه: «**وأجيب بأن الوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم**».

وحشا عليه أبو الثناء الأصفهاني: «**تقرير الجواب أن يقال: لا نسلم انتفاء التالي. قوله: إذا كان صفة واجبة في القديم وممكنة في الحادث لم يكن مشتركًا بينهما من حيث المعنى.**

قلنا: لا نسلم أن الوجوب والإمكان يمنع اشتراك الموجود من حيث المعنى. وذلك لأن الموجود إذا كان صفة لذات القديم والحادث، كان معنى كونه واجبًا أن ذات القديم من حيث هي تقتضي تلك الصفة.

---

(١) شرح المواقف (٨/ ١٩ ـ ٢٠).

(٢) تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام (٢/ ١٠٦).

ومعنى كونه ممكنًا أن ذات الممكن من حيث هي لا تقتضي تلك. فيجوز أن تكون صفة واحدة مشتركة بين الماهيتين المختلفتين في الحقيقة، أعني القديم والحادث، وتقتضي إحداهما لذاتها تلك الصفة، فتكون واجبة فيها، والأخرى لا تقتضي لذاتها تلك الصفة فتكون ممكنة فيها، مع أن تلك الصفة مشتركة بينهما من حيث المعنى، كالعالم والمتكلم.

فإن كل واحد منهما مشترك بين القديم والحادث من حيث المعنى ويكون الواجب مقتضيًا لوجوبه، والممكن لا يقتضي وجوبه، بل يقتضي إمكانه. فظهر أن وجوب الوجود في القديم وإمكانه في الممكن لا يقتضي عدم اشتراك الموجود فيهما من حيث المعنى، فلا يمنعان التواطؤ. هكذا يجب أن يفهم هذا الموضع»[١].

وقال الأرموي في الرسالة التسعينية، في المسألة الرابعة والثلاثين: «**وثانيها: أن كل ما نعلم منه من أنه موجود واجب الوجود عالم وقادر ونحوه من الصفات، ولا يمتنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه، ونفس تصور ذاته وحقيقته المخصوصة نمنع منه، فذاته المخصوصة غير معلومة لنا**»[٢].

ونقل عبد العزيز البخاري الخلاف بينهم في إطلاق المعنى العام على الحقائق المختلفة بعد قول البزدوي: «**وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود عندنا**».

فقال البخاري شارحًا: «**هذا من نظائر العام المعنوي... وأنه عام لا مشترك كما ذهب إليه بعض المتكلمين من أهل السُّنَّة، فإنهم لما تمسكوا في مسألة خلق الأفعال بعموم قوله -تعالى-:** ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرّعد: ١٦] **وقالوا الشيء اسم عام يتناول كل موجود فيدخل فيه الأعيان والأعراض اعترض الخصوم وقالوا قد خص منه ذات الله -تعالى- وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعد الخصوص لخروجه عن كونه حجة أو لصيرورته ظنيًا، فأجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض بأنا لا نسلم أنه عام بل هو مشترك؛ لأنه يتناول أفرادًا مختلفة الحقائق ولئن اعتبر معنى الوجود؛ فلذلك أيضًا مختلف؛ لأنه يطلق على ذات الله -تعالى-، وهو واجب الوجود وعلى غيره، وهو جائز الوجود والاختلاف بين الوجودين أكثر من الاختلاف بين الشمس والينبوع والباصرة لجواز المساواة بينهما في كثير من المعاني واستحالتها فيما نحن فيه، فإذا أريد به المحدث يمتنع دخول القديم تحته كما في**

---

(١) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ١٧٠).

(٢) الرسالة التسعينية (١٥١).

سائر الأسماء المشتركة. والعامة سلموا عمومه وقالوا: إنه عام باعتبار مطلق الوجود، فإنه متحد واختلاف الحقائق لا يمنع الدخول تحت أمر عام، فإن لفظ العرض يتناول الأضداد وكذا لفظ اللون يتناول السواد والبياض بمعنى أعم منهما، فلا يلزم منه الاشتراك، وهذا معنى قوله[1]»[2].

فتبين بهذا أن من اشترط اتفاق الحقائق في الاشتراك المعنوي؛ منعه بين الخالق والمخلوق، ومن لم يشترطه؛ جعلها مقولة على الخالق والمخلوق بالاشتراك المعنوي، بالتواطؤ أو التشاكك.

وقد ذكر التقي المقترح قاعدةً عامةً في الموضوع، فقال: «**فإن كل حكمٍ ثَبَت لواجب الوجود - يكونُ باعتبارٍ أمرٍ وقعت الشركة بينه وبين جائز الوجود**».

ثم شرع يؤكد وجود الاشتراك في المعنى المفهوم المعقول فقال: «**وإن لم يكن معقول الوجود متساويًا - فلم يفهم معنى الوجود الثابت له، ويمتنع أن يقامَ عليه دليل، فإن كل مدلولٍ لا بد أن يكون فيه قضية يتطرق إليها التصديق والكذيب، وكل قضية كذلك لا بد أن يفهم كل مفرد من مفرداتها أولًا، ليتضح فهم نسبة أحدهما إلى الآخر، ولا بد أن يكون كل مفرد من مفردي المطلوب ثابتًا في مقدمة من مقدمتي الدليل... فإذا لم تكن حقيقة الوجود مفهومةً أولًا قبل إضافته ثم يضاف إليه، لم يصح استنتاجه من الدليل مضافًا إليه**»[3].

فصار المعقول من الوجود شرطًا لفهمه، إذ كيفَ تفهم ما لا يشترك مع وجود المخلوقات إلا باللفظ والحروف؟ ثم إن فهمه شرطٌ للتدليل عليه بالأدلة والقياسات العقلية، إذ أنت تريد بالدليل أن تضيف الوجود إلى الباري، فكيف تضيف إليه ما لم تفهمه بعد؟ وكيف تعلم تأدية مقدمات دليلك للنتيجة؟ ولا يخفاك أن هذا يقال في كل الصفات، لا في الوجود فقط.

وينقل السنوسي نقاشًا مهمًا لمسألة العلم بذات الله وحقيقته، فيقول في شرحه لعقيدته الكبرى: «**واحتج القائلون بأنها غيرمعلومة [أي: ذاته -سبحانه-] بالمنقول والمعقول... وأما المعقول فقال الإمام فخر الدين: الدليل عليه أن المعلوم عند البشر أمورٌ أربعة، إما الوجود، وإما كيفيات الوجود، وهي الأزلية والأبدية والوجوب، وإما**

(١) أي البزدوي.

(٢) كشف الأسرار (١/ ٣٥).

(٣) شرح الإرشاد (١٧٠).

السلوب، وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وأما الإضافية وهي العالمية والقادرية، والذات المخصوصة الموصوفة بهذه المفهومات مغايرة لها لا محالة، وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة إلا أنها ذات لا ندري ما هي، إلا أنها موصوفة بهذه الصفات، وهذا يدل أن ذاته المخصوصة غير معلومة، وقال أيضًا: كل ما عرفناه من صفات الله فإن مفهومه غير مانع من وقوع الشركة، يعني لأنا بعد معرفة تلك الأوصاف نحتاج إلى إقامة الدليل على وحدانيته -تعالى-، ومعرفة حقيقته -تعالى- مانعة من وقوع الشركة، يعني لأن ذاته جزئي حقيقي، فالمعلوم لنا منه غير حقيقته، قال: وهذا قياسٌ جلي من الشكل الثاني، قلت: ووجه نظمه أن يقال: لا شيء مما عرفناه في حقة -تعالى- بمانع من وقوع الشركة، وحقيقته -تعالى- مانعة من وقوع الشركة، ينتج: لا شيء مما عرفناه بحقيقته -تعالى-، وهو المطلوب»[1].

فلاحظ كيف بنى الرازي على قضيةٍ مُسلَّمةٍ، وهي: علمنا بالمفهوم الكلي لصفات الله والذي لا يمنع من وقوع الشركة فيه، والذي هو القدر والمعنى المشترك، وجعلها مقدمة يحتج بها في هذا المطلب، ولم يكن يرد في خاطره أن رجلًا سيأتي في زمننا هذا ليؤلف كتابًا يجعل أهم ما فيه إبطال الاشتراك المعنوي، ولاحظ أننا ندفع لزوم الاشتراك في الحقيقة الخارجية، وأن المفهوم الكلي المشترك لا يقتضي تماثل الحقائق الذي يحاول أن يقوّلنا إياه الناقض، بل يكذب على شيخ الإسلام فيزعم أنه مصرحٌ به، ولكن أصحابه كانوا أقل حساسية من هذا الذي نحن أصلًا نتبرأ منه، ولم يجدوا مشكلةً في أن يجعلوها مسألة خلافية، وأن يجعلوا القول بأن ذات الله وحقيقته معلومة قولًا ثانيًا، بل وأن حقائق صفات الله الكلية مشتركة! وتجد ذلك في حاشية الدسوقي على الكلام السابق حيث يقول: «**(كل ما عرفناه من صفات... إلخ)؛ أي: كالعالم والقادر، قوله: (فإن مفهومه) أراد بالمفهوم الحقيقة المفصلة، فقول الشارح (ما عرفناه من الصفات)؛ أي: من حقائق الصفات المجملة بدليل قوله: (فإن مفهومه إلخ)، قوله: (لأنا بعد معرفة تلك الأوصاف)؛ أي: معرفتها بتفسيرها ومفهومها وهذا سند لقوله: (فإن مفهومه غير مانع...) ولو قال: كل ما عرفناه من صفات الله كلي، والكلي غير مانع من وقوع الشركة فيه، كان أولى مما قاله»**[2].

---

(١) شرح كبرى السنوسي (١٢٥ ـ ١٢٦).

(٢) حاشية الدسوقي على شرح كبرى السنوسي ـ مخطوط ـ (٣٦٤ب).

إذن الرازي يقول بحسب شرح الدسوقي: نحن نعلم حقيقة صفات الله المجملة، ومفهومها وتفسيرها، والكلي غير مانع من وقوع الشركة فيه.

ولو قال ابن تيمية بأن حقيقة الصفات كلية تقبل الشركة = لطار بذلك الناقض وأصحابه، ولكن ابن تيمية تبرأ من هذه المقالة، ولم يمنع الاشتراك في الحقائق فقط، بل منع حتى إمكانية معرفة حقائق الصفات، بل وأن تعرف حقيقة الذات، ولم يُسَمِّ المفهوم الكلي المشترك حقيقةً للصفة كما فعل الدسوقي.

فأي الفريقين أحق بالإنكار والتشنيع؟

وخذ أيضًا كلام ابن التِلِمْساني إذ يقول: «**وأما الأشعرية فقد علمت أن العلم والقدرة والإرادة عندهم موجوداتٌ ذات نسب، لا مجرد نسب، فإن النسبة والإضافة تحققها من حيث تحقق المضاف إليه، كالخالق لا تحقق له بدون الخلق والفعل، فإطلاق الاسم حقيقةً مرتبٌ على الفعل. أما كونه عالمًا وقادرًا فإن الفعل متوقفٌ ومترتبٌ على تحققه، فلا يصح أن تكون نسبة وإضافة تعرض عند تحقق المضاف. كيف ومعقول العلم في الشاهد لا يرجع إلى نسبة؟! بل هي حقيقةٌ ذو نسبة. وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم والحدوث وكثرة المتعلقات وقلتها، فكيف يثبت في الغائب على وجهٍ يخالف حقيقته في الشاهد؟! والشاهدُ سلمٌ يرتقى به إلى إثبات الحقائق غائبًا على وجه الكمال والتنزيه**»[1].

فتخيل لو قال ابن تيمية بأن حقيقة العلم في الغائب هي حقيقة العلم في الشاهد، فإن كان الناقض هوّل وشنَّع وافترى على الإمام القولَ بتماثل الحقائق لمجرد أنه أثبت الاشتراك المعنوي، فكيف لو قال ابن تيمية كلام ابن التِلِمْساني هذا؟

بل لم ير ابن التلمساني مشكلةً في اشتراك علم الباري وعلم المخلوق في الذاتيات، فذكر شبهة المعتزلة بأن تعلق علم الباري وتعلق علم المخلوق بالمعلوم المعين يقتضي التماثل وبالتالي يقتضي أن يكون علم الخالق حادثًا كعلم المخلوق، فقال: «**وحل الشبهة: أن الاشتراك في الأخص إنما يوجب الاشتراك في الأعم الذاتي، والحدوث ليس بذاتي**»[2].

---

(١) شرح معالم أصول الدين (٣٣٣).

(٢) شرح معالم أصول الدين (٣٣٦).

والتزم السنوسي مثل هذا الكلام في رده على شبهةٍ في العلم فقال: «**احتجاجهم بأنه لو كان لله -تعالى- علم، لكان علمه يتعلق بعين ما يتعلق به علمنا، وأخص وصف علمنا تعلقه بالمعلوم المعين، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، فيجب إذن مماثلة علمه -تعالى- لعلمنا، فيلزم إما قدمهما وإما حدوثهما، وكلاهما محال، والجواب: أن هذا مشترك الإلزام لأنه يلزمهم مثله فيما أثبتوه لله -تعالى- من العالمية، فإن عالميته -تعالى- إذا تعلقت بالمعلوم المعين وتعلقت عالميتنا به لزمهم عين ما ألزمونا، وهذا جواب جدلي، والجواب الحق: أن الاشتراك في الأخص إنما يستلزم الاشتراك في الأعم الذاتي، والحدوث والقدم ليسا بذاتيين لعدم توقف فهم الماهية عليهما، فإنا نتعقل العلم مع الذهول عن كونه قديمًا أو حادثًا، ثم نقيم الدليل بعد ثبوته على أنه قديمٌ أو حادث**»[1].

ففي جوابه اعترافٌ بأن علم الحادث وعلم القديم مشتركان في الأخص والأعم الذاتيين وفي (فهم الماهية) الذي لا يتوقف على القدم أو الحدوث، بل هي مفهومةٌ مع الذهول عنهما، فلا بأس بالاشتراك فيهما! وأن القدم والحدوث يبحث في دليلهما بعد الاشتراك في الذاتيات بين العلم القديم والعلم الحادث والتي بها تفهم الماهية! وهذا نحن لا نقوله والعياذ بالله، فلا نقول إن الاشتراك في الماهية والحقيقة، وإنما في الذهني المشترك المفهوم عند إطلاق اللفظ، وأنه كليٌّ معنويٌّ مصاديقه مختلفة الحقائق والماهيات.

وقد فهم الدسوقي هذا الكلام الخطير كما فهمناه لذا لم يقبله وقال:

«**وفي هذا الجواب نظر من وجهين، الأول: أنه لم يطابق ما تقرر من الشبهة، وحينئذٍ فلا ينهض في الرد، وذلك لأنهم جروا في تقريرها على تفريع القدم والحدوث على مماثلة علمه لعلمنا، ولو جعلوا مجرد الاشتراك في الأخص المذكور يوجب إما قدمهما وإما حدوثهما لكان الجواب ناهضًا، الثاني: أن هذا الجواب يقتضي تسليم المشاركة في الأخص وهذا يقتضي حدوث علمه -تعالى-، وذلك لأن المشاركة في الأخص تقتضي المماثلة في الحقيقة، وهي تقتضي اشتراك المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل، وقد وجب لعلمنا الحدوث، والجواب الناهض في دفع تلك الشبهة أن يقال: لا نسلم أن أخص أوصاف العلم تعلقه بالمعلوم المعين، وهذا المنع ظاهر**

(١) شرح كبرى السنوسي (١٢٣ ـ ١٢٤).

على مذهب من ينفي الأحوال لأن أخص وصف الشيء عنده- وجود عين ذاته، لا زائد على ذلك، وكذا على مذهب من يثبتها بناءً على القول بأن العلم يحد؛ لأن معرفة الأخص فرعٌ عن حد حقيقته، وكذا على القول بأنه لا يحد، لكونه ضروريًّا، أما على القول بأنه لا يحد للتعذر فلا إشكال... قوله: (لأنا نتعقل العلم)؛ أي: بالكنه، وهذا سند لما قبله، وهو مسلمٌ في العلم الحادث، فإنا نتعقله بالكنه مع الغفلة عن كونه حادثًا، والذاتي لا تعقل الحقيقة بدونه، بخلاف العلم القديم، فلا يتم فيه هذا الدليل إلا لو كنا نتعقله بالكنه بدون القدم، ونحن إنما نتعقله إجمالًا إذ نحن محجوبون عن كنه الذات وكنه الصفات، والتعقل الإجمالي لا يتوقف على الوصف النفسي»[(١)].

كما قال الدسوقي عند نقاشه للجوامع الأربعة التي تصحح قياس الغائب على الشاهد: «**الجوامع جمع جامع وهو الأمر الذي يكون سببًا في انسحاب حكم المقيس عليه على المقيس، فالجامع غير الحكم والمراد الجوامع التي يجمع بها بين الشاهد والغائب عند قياس الغائب على الشاهد لينسحب حكم الشاهد للغائب ووجه حصرها في الأربعة أن تقول: إما أن يذكر في الجمع حقيقة واحدة وأكثر فإن لم يذكر فيه إلا حقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة ومعناه دخول الغائب والشاهد تحت معقول واحد...**»[(٢)].

ففسر الجامع الأول بأنه الحقيقة والمعقول اللذان يدخل تحتهما كلٌّ من الغائب والشاهد!

وهذا جامعٌ مستعملٌ في الإلٰهيات وفي إثبات صفات المعاني بكثرة، وهو معتمدُ الأشعرية النافين للأحوال، وفي ذلك يقول السنوسي: «**والجوامع أربعة، جمعٌ بالحقيقة، كقولهم: العالم شاهدًا من له العلم، أو ذو العلم، والبارئ عالمٌ فله علم، وهذه عمدة من ينفي الأحوال...**»[(٣)].

ونذكّر هنا بما سطره الرازي في تفسيره ونقلناه سابقًا إذ قال: «**إما أن يكون المراد ليس كمثله شيء في ماهيات الذات، أو أن يكون المراد ليس كمثله في الصفات شيء، والثاني باطل؛ لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين، كما أن الله**

---

(١) حاشية الدسوقي على شرح كبرى السنوسي ـ مخطوط ـ (٣٦٠ب).

(٢) حاشية الدسوقي على شرح كبرى السنوسي ـ مخطوط ـ (٣٣١أ).

(٣) شرح كبرى السنوسي (١١٢).

-تعالى- يوصف بذلك، وكذلك يوصفون بكونهم معلومين مذكورين، مع أن الله -تعالى- يوصف بذلك، فثبت أن المراد بالمماثلة المساواة في حقيقة الذات، فيكون المعنى أن شيئًا من الذوات لا يساوي الله -تعالى- في الذاتية»[1].

فأنت إذن أمام فهمين لهذه الآية عند الرازي، إما: ليس كمثله شيء في ماهيات الذات، أو: ليس كمثله في الصفات شيء.

والثاني عنده باطل.

إذن: كمثله في الصفات شيء والعياذ بالله!

وممن نقل كلامَ ابن تيمية في الاشتراك المعنوي دون تعقيبٍ أو استشكال: السيوطي، حيث نقل كلامه في إثبات الاشتراك المعنوي دون لزوم المماثلة، واستعمال قياس الأولى وغير ذلك في كتابه جهد القريحة والذي اختصر فيه كتاب شيخ الإسلام «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»[2].

ثم ماذا إن قلت لك أخي القارئ: إن المعتزلة أنفسهم لم يفهموا هذا الفهم السقيم الذي يلزمنا به الناقض لقولنا بالاشتراك في المفهوم والاشتراك المعنوي بين صفات الخالق وصفات المخلوق؟

يقول القاضي عبد الجبار: «**فصل: في أن الاسم والصفة لا يختلف فيهما شاهدٌ ولا غائب إذا اتفقا في فائدتهما... فإذا ثبت ذلك لم يصح أن يقال إن الاسم المفيد لبعض الأمور يجب أن يكون مقصورًا على الشاهد ولا يجري على القديم -تعالى- إذا حصلت فيه تلك الفائدة دون أن يحصل أمر آخر من سمع وغيره... وقد بيَّنا من قبل أنه لا يصح أن يقال إنه ـ وإن اختص بما يفيد الاسم والصفة ـ أنه لا يجري عليه كما يجري علينا لما فيه من التشبيه؛ لأن التشبيه لا يقع بالمساواة في الأسماء على ما زعم بعضهم**»[3].

ويقول: «**فصل: في أن من حق الأسماء أن يعلم معناها في الشاهد ثم يبنى عليه الغائب: اعلم أن المواضعة إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها؛ لأن الأصل فيها الإشارة ـ على ما بيَّناه ـ فإذا ثبت ذلك، فيجب؛ متى أردنا التكلم بلغة مخصوصة، أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء في الشاهد، ثم ننظر، فمتى حصلت**

---

(١) مفاتيح الغيب ـ التفسير الكبير (٢٧/ ٥٨٢).

(٢) جهد القريحة في تجريد النصيحة (٦٢).

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥/ ١٨٤).

فيه تلك الفائدة يُجرى عليه الاسم في الغائب»[1].

ويقول: «**وقد بيَّنا في باب الصفات أن حقائق الأوصاف لا تتغير في الشاهد والغائب**»[2].

ويقول الخوارزمي: «**ثم إذا ستعملنا تلك الصفات في ذاته -تعالى- فلا بد من أن نعني بها ما عقلناه من معانيها في الشاهد، وإذ اختلف حقيقة العلم والحياة في الشاهد فلا بد من اختلافهما في ذاته -تعالى-، ثم يطلق فيه الأوصاف**»[3].

ويضافُ إلى ما سبق من نقولات، ما نقلناه سابقًا في مبحث مفهوم التمثيل، وكيف اعترف القوم وصرحوا بالتشبيه والتمثيل من وجه دون أن يرفَّ لهم جفنٌ أو تهتز فيهم شعرة.

فإن كانوا جميعًا ـ فيما نقلناه ـ ما بين:

١ ـ مثبتٍ للاشتراك المعنوي مانعٍ من التماثل.

٢ ـ أو مسلمٍ بالتماثل والاشتراك الحقيقي.

فمن أين للناقض أن الاشتراك المعنوي في المفهوم الذهني الكلي للصفة يوجب التماثل والاشتراك في الحقيقة الخارجية بعد تصريح أئمته بعدم التلازم، وبأنهما مقالتان مختلفتان؟ وما الذي أجاز له أن يؤلف كتابًا في التشنيع على ابن تيمية في مسألة يخالفه فيها علماؤه إما بعدم التزام التماثل، أو بالتزامه دون أن يرف لهم جفن؟

ونختم بكلامِ معاصرٍ مناصِرٍ للناقض يُثبت الاشتراك في معنى كلي ويمنع اقتضاءه التشبيه، يقول سيف العصري: «**أما ما كان من الصفات كمالًا من كل وجه، ولا يوهم التشبيه، فإنهم يثبتون لله -تعالى- منه المعنى الكلي المشترك، وهذا الإثبات لا إشكال فيه، ولا يقتضي التشبيه... لأنا نقول: ما كان من الصفات له معنى كلي مشترك لائق بالله -تعالى-، فلا مانع من نسبته لله -تعالى-**»[4].

فالقائلون بالاشتراك المعنوي إذن يقررون أن الاشتراك حاصلٌ في قدر مشترك

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥/ ١٨٦).

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٥/ ٢٠٥).

(٣) تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة (٦٨ ـ ٦٩) والنقول السابقة عن المعتزلة مستفادة ومنقولة من بحث الشيخ المدقق عبد الله الغزي بعنوان: (توضيح عبارة مشكلة وردت في الرسالة التدمرية).

(٤) القول التمام (١٠٣).

ذهني لا خارجي، وكلي لا جزئي، مطلق لا مقيد، والماهيات الخاصة ليست كلية، أما ما توصف به ماهيتان مختلفتان فأمر ذهني كلي ليس خارجيًّا خاصًا بماهية دون الأخرى، فليس الاشتراك بين الحقائق الخارجية داخلًا في مقالتهم كما ينسب إليهم الناقض ومن تابعه، فهنا كان مكمن الخلل عند القوم.

يقول شيخ الإسلام: «**وأما حل الشبهة فهو أنهم توهموا أنه إذا قيل: إنهما مشتركان في مسمى الوجود، يكون في الخارج وجود مشترك هو نفسه في هذا، وهو نفسه في هذا، فيكون نفس المشترك فيهما، والمشترك لا يميز، فلا بد له من مميز. وهذا غلط؛ فإن قول القائل: يشتركان في مسمى الوجود؛ أي: يشتبهان في ذلك ويتفقان فيه، فهذا موجود، وهذا موجود، ولم يشرك أحدهما الآخر في نفس وجوده البتة. وإذا قيل: يشتركان في الوجود المطلق الكلي، فذاك المطلق الكلي لا يكون مطلقًا كليًّا إلا في الذهن، فليس في الخارج مطلق كلي يشتركان فيه**»[1].

ويجدر بنا نَقلُ مناقشةٍ جميلة للنسفي في إثبات القدر المشترك وإثبات كونه ضروريًّا مع نفي المماثلة، حيث قال: «**وبالوقوف على ما تقدم أيضًا عرف أن الله -تعالى- وإن كان عالمًا وغيره كان عالمًا لم تثبت مماثلة بين الله -تعالى- وبين غيره؛ لأن المماثلة إنما تثبت بين عالم وعالم لثبوت المماثلة بين علميهما، ولا مماثلة بين علم الله -تعالى- وعلم غيره... وكذا هذا في القدرة والحياة والسمع والبصر، وظهر بهذا جهل بعض المنتسبين إلى الفلسفة من الأوائل، وجهالة الباطنية من امتناعهم عن وصف الله -تعالى- بأنه شيء، حي، عالم، قادر، سميع، بصير، تحرزًا عن وقوع التشبيه، لما بينا أنه لا تشابه يحصل بهذا على ما قررنا.**

ثم يقال للجهمية والباطنية والمتفلسفة الذين زعموا أن الله -تعالى- ليس بشيء: ماذا تزعمون أن لفظة (الشيء)[2] مهملة أم مستعملة؟

فإن قالوا: هي مهملة. ظهر بهتهم.

وإن قالوا: هي مستعملة.

قيل: هل هي لها معنى أم لا؟

فإن قالوا: لا. فقد نسبوا جميع أهل اللغة إلى السفه باستعمالهم لفظًا لا طائل تحته.

---

(١) منهاج السُّنَّة (٢/٥٨٨ ـ ٥٨٩).

(٢) أبدل ما بين القوسين بما شئت، ثم ناقش من شئت بهذا الدليل في إثبات المعنى المشترك.

وإن قالوا: نعم.

قيل: ما معناه؟

فإن قالوا: معناه العرض أو الجوهر أو الجسم أو أي معنى ادعوا؛ بان كذبهم[1]...

وإن قالوا: معناه أنه موجود.

قيل: هل الله -تعالى- ثابت الذات؟[2].

فإن قالوا: لا. بان تعطيلهم.

وإن قالوا: نعم.

قيل: إذا كان ثابت الذات هل كانت ذات شبيهًا بغيره، وهل هو مثل غيره؟

فإن قالوا: نعم، شبهوه، وهم امتنعوا عن إطلاق هذا الاسم عليه فرارًا من التشبيه.

وإن قالوا: لا.

قيل: إذا لم يكن ذاته مثلًا لغيره، وهذا الاسم ينبئ عما وراء مطلق الوجود والثبوت، ولا شبه تقع لذلك، فلم امتنعتم عن إطلاقه؟[3].

فإن قالوا: امتنعنا مخافة التشبيه.

قيل: قد بيّنّا أنه لا يدل إلا على مطلق الثبوت والوجود ولا شبهة فيه...

فإن قيل: لو كان الله -تعالى- شيئًا وغيره شيئًا لكان من جنس الأشياء، والمماثلة بين أفراد الجنس وأنواعه ثابتة في حق المجانسة، فلو كان هو شيئًا لكان مثلًا من حيث المجانسة لكل ما ينطق عليه اسم جنس، فحينئذ يصير مثلًا لكل شخص مستقبح وعين مستقذر.

قيل: قد مر ما يوجب بطلان هذا، فإنا قد بينا أنه اسم للموجود لما أن لا

---

(١) وكذلك يستبين كذبُ كل من تسأله عن المعنى المطلق فيجيبك بمعنى مقيد أو خاص بالمخلوق؛ لأنه يدرك أن هذا ليس هو المعنى المطلق وإنما هو معنى إضافي مقيد، فإن كان المعنى مما يعسر التعبير عنه، فإنه يكفي التمييز والشعور بالفرق بينه وبين غيره، وغالبًا ما يصعب التعبير عن المعاني التي تدرك بالوجدانيات، وإن كان العقل ينتزع منها معنىً كليًا يفرق بينه وبين المعنى المقيد.

(٢) أي عارضهم بأمر آخر يثبتونه لله ويفهمون منه معنىً مشتركًا، وذكر النسفي هنا «الذات».

(٣) أي: هذه كتلك، فلم أثبتم هذه الصفة وفهمتم منها معنىً مشتركًا دون تشبيه وتمثيل، ثم ألزمتمونا فيما أثبتناه ما لم تلتزموه؟

شيء عبارة عن العدم، والله -تعالى- موجود، وبالوجود لم نثبت المجانسة ولا المماثلة بينه وبين سائر الموجودات[1]، والشَبَه تحقق بحقائق المعاني دون الألفاظ المستعملة، فإذا لم يثبت ذلك بالثبوت والوجود؛ لم يثبت باللفظ الذي لا ينبئ إلا عن ذلك»[2].

وبغض النظر هل يسمي النسفي هذا الاشتراك اشتراكًا معنويًا أو اشتراكًا لفظيًا، إلا أنه أثبت قطعًا في هذا النقاش اشتراكًا في اللفظ واشتراكًا في مفهومٍ ما، وهو المطلوب.

ولو تنزلنا أقصى التنزل، فإننا سنقول: إن مذهب شيخ الإسلام قولٌ من قولين سائغين في المذهب الأشعري.

إذ يقول ملا أحمد الجندي: «**واعلم أن العلم المشترك بين علم الله وبين علم الإنسان عند البعض بالاشتراك المعنوي؛ أي: يكون العلم بمعنى صفة يتجلى بها المذكور، وعند البعض مشترك بالاشتراك اللفظي**»[3].

ويقول الخفاجي: «**ولا يخفى أنّ المحمود به وعليه إذا كان وصفًا بينه وبين عباده ـ كالعلم والجود ـ يصح أن يقال إنه المستحق له إذا جرّد عن إضافته للعبد، إلا أن يكون ذلك مما تنزه عنه -سبحانه-، اللَّهُمَّ إلا أن يقال هذا على رأي من يقول لا اشتراك بين الله وغيره في شيء من الصفات إلا بحسب اللفظ**»[4].

مع أننا لا نسلم أنهما قولان مختلفان اختلافًا معنويًا عند الأشعرية، بل من يقول بالاشتراك اللفظي كالآمدي والشهرستاني تجد الاشتراك المنفي عندهم غير ما يثبته القائلون بالاشتراك المعنوي، فهم يقولون بالاشتراك اللفظي لدفع اشتراك الحقائق، ويقصدون بالاشتراك المعنوي ما يقتضي ذلك، وهذا ينفيه القائلون بالاشتراك المعنوي، فالفريقان نافيان للاشتراك في الحقائق والماهيات، وفي المقابل: ما يثبت القائلون بالاشتراك المعنوي الاشتراكَ فيه- يثبته الفريق القائل بالاشتراك اللفظي كذلك، فالفريقان قائلان بأن للصفات تعريفات أو مفاهيم مشتركة تكون مورد القسمة إلى ما يكون للقديم وما يكون للحادث.

---

(١) فلا يشترط بهذا الاشتراك في الحقيقة والمماثلة والمجانسة الماهوية.

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٣١٦).

(٣) مجموعة الحواشي البهية (١/ ١١٤).

(٤) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (١/ ٨٥).

فإن لم يقنع المخالف بأن الحق في مقالة الاشتراك المعنوي، وأنها مقالةُ العقلاء، ألزمناه على الأقل بقبولها كمقالةٍ من مقالتين معتبرتين في المذهب، ويكفيك هذا لبيان سقوطِ كتاب الناقض، إذ أغلبه مبنيٌ على هذه القضية، حولها يدندن، وعليها يبني.

محاولتان متهافتتان لتبرير إثبات المتكلمين للاشتراك المعنوي

لاحظ أخي القارئ أن منقولاتنا السابقة عن أئمة الأشعرية لم تخرج عن بيان:

١ ـ قولهم بالاشتراك في الحد والحقيقة والمعنى للصفة.

٢ ـ استدلالهم للاشتراك المعنوي في الوجود بأدلة جارية على بقية الصفات.

٣ ـ التزام بعضهم مماثلة صفات الخالق للمخلوق.

٤ ـ التزام بعضهم اشتراك الخالق والمخلوق في ذاتيات الصفة.

٥ ـ قولهم باشتراك الخالق والمخلوق في مفهوم الذات، أو مفهوم الماهية والتشخص، أو معنى الصفة كالعالم والمتكلم، أو المشيئة والعلم.

لكن هذا السابق كله لم يكن كافيًا لمنع حذلقةٍ من حذلقات المخالفين، فوجدنا لهم **تبريرين اثنين**:

الأول: أن الاشتراك المعنوي إنما هو اشتراك في الأسماء لا في الصفات.

الثاني: أن الاشتراك إنما هو في التعريف الرسمي، لا في الحد والماهية.

التبرير المتهافت الأول: الاشتراك في الاسم لا في الصفة:

حيث زعم بعضهم أن الاشتراك المعنوي الذي يثبته هؤلاء ـ ممن ألجمه نقلنا عنهم ـ إنما أرادوا به الاشتراك بين الأسماء، فمثلًا:

(السميع): ما له سمع.

فالمعنى المشترك هو: (ما له سمع).

فاسم السميعِ مشتركٌ معنوي بين المتسمّين به لأن تعريفه في المخلوق والخالق واحد، وهو: ما له سمع.

أما (السمع) المذكور في هذا التعريف فمشترك لفظي.

وهذا تفصيلٌ شديد التهافت لم يُسبَقوا إليه، وهو تبرير ومحضُ تهرُّب، يرده كل ما أوردناه في هذا المبحث، كما يرده صريح كلام أصحابهم.

فلا نخالفهم في كونِ (السميع) مشتركًا معنويًا، ولكنه فرعٌ عن الاشتراك المعنوي في مفهوم صفة (السمع) المذكورة في تعريف الاسم.

إذ إننا حين نقول: (السميعُ ما لهُ سمع).

ما الذي يدرينا بأن (السمع) في تعريف (السميع) حال قولنا: (الخالق سميع) هو مفهوم (السمع) عندما نقول: (المخلوق سميع)؟

فإن اختلف معنى السمع في تعريف (السميع) مع اختلاف المتسمّين بهذا الاسم، اقتضى ذلك أن يقال: السميع مشتركٌ لفظي؛ لأن هذا الاسم حين يطلق على الباري فإنه يعني: ما له سمع، و(السمع) هنا مختلفٌ عن (السمع) الذي يُذكر في تعريف اسم السميع عند إطلاقه على المخلوق.

الخلاصة: القول بالاشتراك المعنوي في الأسماء لا يستقيم ما لم يكن هناك اشتراكٌ معنوي فيما يتضمنه تعريفُ هذه الأسماء، ولا يُفهَمُ الاسمُ كمشتركٍ معنويٍ إن تضمن ما هو مشتركٌ لفظيٌ بين المتسمّين به، فيصير اسمًا مبهمًا ينتظر سامعه ما يزيل الاشتراك اللفظي في تعريفه، ولو كان الاشتراك في الاسم معنويًا حال كون مبدأ اشتقاقه مشتركًا لفظيًا لكانت مقالتهم كقول القائل:

زيدٌ هو (أ)، و(أ) اسم مشتق كسميع وبصير المشتقين من السمع والبصر.

وعمرو (أ) أيضًا.

و(أ) مشتركٌ معنوي.

ولكن تعريف الاسم المشتق (أ) عند إطلاقه على زيد: ما له (ب).

وتعريفه عند إطلاقه على عمرو: ما له (ج)!

وبين (ب) و(ج) اشتراك لفظي محض، كالاشتراك بين عين الماء والعين الناظرة، والاسم المشتق (أ) الذي دخلا في تعريفه ما يزال مشتركًا معنويًا بينهما معناه واحد!

ونتحدى المتَّكئ على هذا التبرير أن يأتينا بمثالٍ لاسمٍ الاشتراك فيه معنويٌ بين طرفين، ولكن مأخذ اشتقاقه مشتركٌ لفظي!

فهذه جهة من جهات إبطال هذا التبرير المتهافت.

ومن جهة أخرى فإن الأدلة التي ذكرت في إثبات الاشتراك المعنوي في الوجود مقولة نفسها في إثبات الاشتراك المعنوي في مفهوم الصفات، فهي مستعملةٌ في صفة الوجود وبقية الصفات لا في الأسماء فقط.

ومن جهة ثالثة: فالوجود الذي يثبتون فيه الاشتراك المعنوي صفةٌ نفسيةٌ للباري وليست اسمًا، فالاسم هو: الموجود، وهو أيضًا مشتركٌ معنوي لأن الوجود المذكور في تعريفه مشتركٌ معنويٌّ، فالكلام كله في الصفات، وإقحام الأسماء وقصر الاشتراك المعنوي عليها تناقضٌ واضح وهروبٌ من محلِ النزاعِ فاضح، وهو في الوقت نفسه اعترافٌ منهم بثبوت الاشتراك المعنوي عمومًا بين الخالق والمخلوق وأنه لا يقتضي تماثل الحقائق.

وأخيرًا: للناقض ما يفسد هذا التبرير الساذج، فقد قال: «**وأما عدم المشابهة في الصفات فقد بحثها العلماء، وفي كتب التوحيد، وذلك في مناقشاتهم لسائر الفرق الإسلامية مجسمة وغير مجسمة، وبينوا أن الاشتراك في الأسماء عندما نقول: الله عالم، والعبد عالم، ليس إلا اشتراكًا في أحكام حقيقة الصفة لا في عين الصفة وحقيقتها، وهذا ما يسميه المحققون بالاشتراك اللفظي**»[1].

فكلامه يشمل الأسماء التي يضرب بها أصحابه المثل في الاشتراك المعنوي، بينما يزعم هو أن إثبات الاشتراك المعنوي فيها تجسيمٌ وتمثيل وزيغ، فأين تبريرُ تابعه بأن الاشتراكَ المعنويَّ إنما يثبت للأسماء؟ فهاهو شيخه يحقق التلازم بينهما وأن ما يقال في الأسماء يقال في الصفات الواردةِ في تعريفها، فيمنع ذلك في الأسماء كما منعه في الصفات، سواء بسواء.

التبرير المتهافت الثاني: الاشتراك في التعريف الرسمي لا في الحد:

إذ هاهنا سؤالٌ مهمٌّ عرض لهؤلاء وهو: كيف نبرر المفهوم المشترك والاشتراك القائم في ذهننا بين صفتي الخالق والمخلوق؟

فكان جوابهم: أن تعريف صفات الله الذي تندرج فيه صفات المخلوق - إنما

---

(١) موقف أهل السنة من الخلاف بين الغماري والسقاف (٦٩).

هو بالرسم لا بالحد، وأن الاشتراك واقع في العرضيات وفي أحكام الصفة لا في الذاتيات، حتى قال أحدهم: «**وفهم الخطاب والاشتراك في الأسماء ليس متوقفًا على وجود اشتراك خارجي وتواطؤ في المسميات أو شيء من الذاتيات، فإن الاشتراك في الأحكام المترتبة على معنى الاسم**[1] **هي المصححة لإطلاق الاسم عليه**»[2].اهـ.

وقال الدسوقي في حاشيته على «شرح أم البراهين»: «**واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض لا حدود بذاتياتها لأن العقول محجوبة عن كنه ذاته وصفاته -تعالى- فيتعذر حينئذ التعريف بالذاتيات**»[3].

وقال الصاوي في شرحه على «الجوهرة»: «**والتعاريف في صفات الباري جل وعلا ليست حدودًا حقيقية، وإنما هي رسوم؛ لأنه لا يعلم كنه**[4] **ذاته وصفاته إلا هو**»[5].

وقال صاحب «تحفة المريد»: «**وقد عرف الشيخ السنوسي الحياة بتعريف يشمل الحياة القديمة والحادثة حيث قال: (هي صفة تصحح لمن قامت به الإدراك)؛ أي: تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك ولا يضره الجمع بين حقيقتين مختلفتين بالقدم والحدوث؛ لأنه رسم لا حدّ، وعرف بعضهم كلًّا منهما بتعريف يخصه، فعرف الحياة القديمة بقوله: صفة أزلية تقتضي صحة العلم... وأما في حقنا فقد ينتفي العلم مع وجود الحياة، كما في المجنون فإنه حي مع انتفاء العلم عنه، وعرف الحياة الحادثة بقوله: (هي كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية)؛ أي: عرض يلزمه قبول الإحساس وقبول الحركة الإرادية**».

وعلَّقَ الغرسي على ذلك قائلًا: «**لأن الحد يكون بالذاتيات وذاتيات كل شيء تخصه لا يشاركه فيها غيره بخلاف العرضيات التي يتألف منها الرسم**».

ورغم مناقضة هذا الكلام للّازم من قولهم بأن الاشتراك لفظي، ومناقضته لما صرح به الصاوي نفسه من وجود معرف مشترك بقوله: «**هذا التعريف للمعاني من حيث هي كانت لقديم أو حادث، وحينئذ فالفرق بين صفات القديم والحادث: أن**

---

(١) لاحظ التناقض هاهنا، وكيف أثبت أحكامًا مشتركة بعد أن فهم المعنى، إذن هاهنا معنى مشترك لزم عنه اشتراك الأحكام التي أثبتها وفهمها.

(٢) موضوع «الصفات الإلهية بين أهل التنزيه وأهل التشبيه» عثمان النابلسي في منتدى الأصلين.

(٣) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (٩٩).

(٤) تذكير: ما أطلق عليه الصاوي والدسوقي قبله لفظ «الكنه». هو ما نريده بلفظ «الكيفية»

(٥) شرح الصاوي على الجوهر (١٦٧).

صفات القديم قديمة ولا تسمى أعراضًا، وصفات الحادث حادثة وتسمى أعراضًا»[1].

إلا أنه يظهر بذلك أن الخلاف مع القوم لا حقيقة له بعد أن أثبتوا تعريفًا وقدرًا مشتركًا ولو بالرسم، ولو كان حدُّ الصفةِ شرطًا لمعرفة معناها لبطل علمنا بأكثر المعاني بعد اتفاق المحصلين على صعوبة الحد وقلة المحدود، بل إنكار بعضهم وجود حدٍّ تامٍ حقيقي أصلًا، ولبطل القول بأي اشتراكٍ معنوي في العالم، فلزمهم بذلك كل ما يلزمهم به شيخ الإسلام في الاشتراك المعنوي حين يقول: **«من أثبت له مائية وهي الحقيقة التي تخصه ويمتاز بها عن غيره؛ لم يلزمه أن تكون تلك المائية من جنس المائيات، كما أن الذين يطلقون عليه اسم الذات؛ لا يلزمهم أن تكون ذاته من جنس سائر الذوات، وإن فسر ذلك بثبوت قدر ما يتفقان فيه؛ فهذا لا بد منه على كل تقدير، ولفظ الجنس فيه عدة اصطلاحات، فإن فسر بما يوجب مثلًا لله؛ فهو منتف عنه، وإن فسر بالحد اللغوي الذي هو مدلول الأسماء المتواطئة والمشككة كما في اسم الحي والعليم والقدير ونحو ذلك من الأسماء؛ فهذا لا بد منه باتفاق أهل الإثبات والنزاع في ذلك معروف عن الملاحدة ومن ضاهاهم ونفي ذلك تعطيل محض»**[2].

فيكتفي الشيخ في الإلزام بنفس الحد اللغوي ـ لا المنطقي ـ الثابت في الحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك كما صرح؛ لأن هاهنا معنىً مشتركًا معرفًا بالرسم، ويكفينا منهم التِزامُ ذلك، هذا إن سلمنا طبعًا بالاصطلاح الأرسطي المفرق بين الذاتيات والعرضيات اللازمة، وإن سلمنا أن تَصَوُّرَ الشيء متوقفٌ على حده.

والاشتراك في التعريف من أدل الأمور على مطلوبنا، لا سيما واعتراضهم على بعض التعاريف بأنها غير جامعةٍ لكونها تتضمن ما لا يجوز إطلاقه على الله وبالتالي لا يصدق عليه التعريف، وأن التعريف الجامع المانع يجِبُ أن يشمَل ما يتصف به -سبحانه- ما دامَ يُطلَقُ عليه، كاعتراضهم على تعريف العلم بالمعرفة، وأنه غيرُ جامعٍ لأنه يُخرج علم الله فلا يصدُقُ عليه التعريف، إذ لا يجوز أن يطلق عليه أنه معرفةٌ، وهذا تجده عندهم كلما ناقشوا تعريف العلم، وتجده في غير العلم من الصفات التي تطلق على الخالق والمخلوق، وأخذ مثل هذا في الاعتبار أثناء التعريف من أصدق الأدلة على ثبوت الاشتراك المعنوي عند القوم.

---

(١) شرح الصاوي على الجوهرة (١٤٦).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٨٧ ـ ٣٨٨).

ولا أدري أين فهم الناقض ومن تابعه أن إثبات شيخ الإسلام ومن قبله وبعده للاشتراك المعنوي يعني أنه يثبت اشتراكًا نوعيًا في الحقيقة وحدًا مشتملًا على جنس وفصل لله -سبحانه-! مع تصريح الشيخ بأن «**الحد المركب من الجنس والفصل فلا يجوز في حق الله -تعالى-**»[1].

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى (١/ ٦٨).

إشكالاتٌ عامة على مقالة الاشتراك اللفظي في الصفات

إن هاهنا إشكالات واردة على مقالة الاشترك اللفظي عند الناقض ومتابعيه، وهي كالتالي:

الإشكال الأول: أن اللفظ المشترك لفظيًّا لفظٌ مبهم، والاشتراك اللفظي من العوارض المخلة بالفهم، وما زالوا يذكرونها في هذا الباب ويرجحون بينها وبين غيرها من المخلات بالفهم(١) فكيف يثبتون اشتراكًا لفظيًّا في الصفات مع كونهم يفهمونها ويعرِّفُونَها بالرسم؟

يقول الفخر الرازي: «**الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة» ثم ذكر منها «عدم الاشتراك»**(٢).

ويقول: «**إن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على أمور عشرة، وكل واحد منها ظني، والموقوف على الظني ظني، ينتج أن التمسك بالدلائل الظنية لا يفيد إلا الظن، ولتبين الأمور العشرة: ... الثاني: إن التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على عدم الاشتراك، يحتمل أن يكون المراد من كل واحد من تلك الألفاظ المفردة أمرًا آخر غير ما تصورناه، وعلى ذلك التقدير يكون المراد من المركب أمرًا آخر غير ما فهمناه، لكن عدم الاشتراك مظنون»**(٣).

بل منع بعضهم وروده في الوحي مطلقًا لما فيه من إخلال بالفهم وإضاعة لغرض المتكلم، وليس الأمر كما قالوا، واستدلوا لوقوعه بأمثلة في القرآن، ومنها

---

(١) البحر المحيط (٣/ ١٢٥)، الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٣٢٢)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع (١/ ٤٥٦).

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٧١).

(٣) المطالب العالية (٩/ ١١٣ ـ ١١٥).

القرء للحيض والطهر، وبينهما من التضاد ما بينهما، فالاشتراك بينهما لفظي، واختلفوا في حمل المشترك على كل معانيه، ومنعوا دخوله في الحدود عاريًا عن القرينة الدالة على المراد، فلا مراد يفهم من المشترك دون قرينة، قال الجندي: «**وكذا لا يصح وجود المشترك اللفظي في التعريف، دون وجود قرينة تعين المراد من المعاني المشتركة كتعريف الشمس بأنها عين تلمع، فإن وجدت قرينة تعين المراد من المشترك صح التعريف به، وذلك كتعريف الشمس بأنها عين تلمع وتضيء الآفاق**»[(١)].

الخلاصة: المراد في المشترك اللفظي مبهم، كل هذا لكون المشترك لا يختص بمعنى معين، فإن كان الاشتراك اللفظي قد يدل على الشيء وضده كالقرء للطهر والحيض، وهو من استعمال اللفظ كعلمٍ على أمرين مختلفين؛ فكيف التزمتم الأحكام من هذا اللفظ المعين وهو في مقام العَلم الذي لا يلزم منه حكم؟ بل كيف التزمتم لزوم قيام صفات الله به وثبوت مأخذ اشتقاق أسمائه، مع كونها عندكم لفظية لا تدل على معنى مشترك؟ كيف خصصتم الأحكام المعينة بهذه الألفاظ دون غيرها؟ وكيف فهمتم منها هذه الأحكام واللوازم وعرفتموها بالرسم تعريفًا حقيقيًّا؟ حيث إن المشترك اللفظي لا تعريف واحدًا له، وإنما تعريفاته بعدد المعاني التي تشترك في لفظه، فالقول بأن السمع صفة تنكشف بها المسموعات غير منضبط مع القول بأن السمع مشترك لفظي، وإنما المنضبط أن يقال: أحد تعريفاته أنه صفة تنكشف بها المسموعات، ولا يخفى ما فيه من الفساد.

الإشكال الثاني: لقد ثبت أن رجالًا من الأشعرية والمعتزلة يثبتون الاشتراك المعنوي في الصفات، فالاشتراك المعنوي مقولُ أكابر من القوم، ولكن الناقض ومن تابعه يزعمون أن الاشتراك لفظيٌّ لا معنوي، فالسؤال هو: ما الفرق بين المشترك اللفظي والمشترك المعنوي الذي أثبته هؤلاء المحققون من الأشعرية وغيرهم؟ ولا يفيدهم أن يفرقوا بأن يجعلوا الاشتراك المعنوي اشتراكًا في الحقيقة الخارجية؛ لأن من نقلنا إثباتهم للاشتراك المعنوي من الأشعرية لا يقولون بذلك ولا يقبلون التزامه في الاشتراك المعنوي الذي يثبتونه، فأي شيء يقولونه فينا فهو يجري على أصحابهم من مثبتي الاشتراك المعنوي.

الإشكال الثالث: الأشاعرة ينسبون إلى السلف تفويض المعنى، ويثبتون في

---

(١) شرح الجندي على السلم (٣٢).

المقابل صفات المعاني ويفهمونها ولا يقول أحد منهم بتفويضها، وهنا السؤال: ما الفرق بين الصفات المفوضة والصفات المثبتة إن كانت الصفات المفوضة والمثبتة ليس فيها معانٍ مفهومة مشتركة؟

وإن أي تفريق يذكر في هذا المقام، فإنه التفريق عينه الذي نزعمه في الصفات التي نثبتها ولا نفوض معانيها، فكما لم تفوضوا في صفات المعاني المثبتة، لم نفوض في الصفات التي نثبتها، ثم لا نبالي ما تسميتكم لهذه الحالة، سواء سميتموها اشتراكًا لفظيًا في الأحكام أو معنويًا كما هو الاصطلاح المعروف.

الإشكال الرابع: كيف يمكننا ترجمة الأسماء والصفات ونقلها إلى اللغات الأخرى؟ والكلام في الصفات المتفق على إثباتها والتي أجمعت الأمة عمليًا على ترجمتها كالسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والحياة والوجود وغيرها، وليس في الصفات المختلف فيها التي منع الغزالي من ترجمتها(١)، فإنك تستطيع ترجمة الوجود إلى لغة أخرى دون تردد، بينما تتوقف في ترجمة العين وتستفسر عن المعنى المراد لتترجمه، فإن أريد بها الباصرة؛ ترجمتها إلى أمر مخالف تمامًا لما تترجم به عين الماء، فترجمة المشترك المعنوي واحدة، ولا يقال: الترجمة إنما تكون للأحكام المشتركة أو العوارض، فالمحصل واحد، وهو أن هاهنا مفهومًا مشتركًا تُرجِم، سم هذا المعنى ما شئت، فإنه يكفينا الاشتراك في مفهومٍ واحدٍ أيًا كانت حقيقته، ويكفينا في هذا الإشكال أن المشترك اللفظي لا يترجم حتى يُرَجَّحَ معناه، فمتى ترجم؛ ثبت الاشتراك المعنوي على اصطلاح أهل الفن أيًا كان اصطلاح الناقض وأتباعه.

الإشكال الخامس: أن من أنكر أي اشتراك معنوي بين ما يوصف به الله وما يوصف به المخلوق فلازمه أن لا يعرف شيئًا عن إلهه وأن يكون إطلاق ما يطلقه عليه من أسماء وأوصاف محض حروف صادف أن تشارك حروفًا مستعملة في المخلوق، ويجوز أن يغيرها لأي شيء، فيجوز عندئذٍ أن يسمي السمع قدرة والقدرة علمًا وأي شيء أي شيء.

الإشكال السادس: أن تشنيع الناقض على شيخ الإسلام سببه أنه حين أعيته قاعدةُ شيخ الإسلام القائلة: إن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر،

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الغزالي (٣٢٠).

طعن في أُسِّ هذه القاعدة! وقال بأن الصفات المتفق عليها والتي يقيس عليها شيخ الإسلام مقالته في باقي الصفات المختلف فيها - أصلا غير مشتركةٍ معنويًّا! فليس الاشتراك في السمع والبصر والعلم والحياة أصلًا معنويًّا ليقاس عليه الاشتراك في اليد والوجه والاستواء والنزول وغير ذلك، وما علم الناقض أنه بهذا لم يخرج من الإشكال بل غير في ألفاظه لا أكثر بحيث لو قال له شيخ الإسلام: سلمت لك أن الاشتراك إنما هو في الأحكام والعرضيات لا الذاتيات، وأن الاشتراك لفظي كي لا تماثل الحقائق، فلم لا تقول في الصفات الخبرية الأخرى التي تنفيها ما قلته في هذه الصفات المثبتة؟ فأثبت لها اشتراكًا في الأحكام والعرضيات وعرفها بالرسم والحمد لله ربِّ العالمين، لو قال له هذا لأسقط في يده وتعطَّل لسانه.

فخلاصة هذا الإشكال: أن الناقض وأصحابه وقعوا في الازدواجية وعدم الاطراد، إذ لو كان الاشتراك بين صفات الله وبين صفات خلقه في العرضيات ليس مشكلًا، فلماذا لم ينصوا على إثبات كل الصفات إذن دون تفريقٍ بينها؟ وكيف يردون على ابن تيمية لو قال فيما أثبته ما قالوه فيما أثبتوه؟ إذ مجرد اعتراف الناقض بأن الصفات التي يثبتها مقولة بالاشترك اللفظي كي يهرب من إلزام ابن تيمية - اعترافٌ منه بأن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر! فلم فرق بين الصفات إذن؟

مثارات الغلط
عند الناقض ومن تابعه

وفيه أيضًا:

- المثار الأول: المغالطة في مصطلح الاشتراك.
- المثار الثاني: المغالطة في مصطلحي (المعنى) و(الحقيقة).
- المثار الثالث: محاولة التفريق بين الاشتراك المعنوي في الوجود وبين بقية الصفات.
- المثار الرابع: مغالطة السؤال عن معنى الصفة الحدي والاعتماد على القواميس.
- المثار الخامس: استعمال شبهة التركيب ولزوم تركب كل متصفٍ باشتراكٍ معنوي.

مثارات الغلط عند الناقض ومن تابعه

فقد يسأل سائل: كيف يقول الناقض ومن تابعه إن الاشتراك لفظي رغم بداهة وظهور المشترك المعنوي الذهني؟ أيعقل أنهم يجعلون الفرق بين مفهوم صفة السمع عند الخالق ومفهومه عند المخلوق كالفرق بين مفهوم العين الباصرة ومفهوم عين الماء؟ هل هناك من يقول بمثل هذه السفسطة؟

والجواب: نعم تلزمهم هذه السفسطة إن التزموا بالاصطلاح المعروف للمشترك اللفظي، وما بينه وبين المعنوي من فروقات، ولكننا نلاحظ أن الناقض وأصحابه وقعوا في تخليطٍ وأخطاءٍ ومغالطات جعلتهم لا يستلزمون هذه السفسطة من قولهم بالاشتراك اللفظي بين صفات الخالق وصفات المخلوق.

ولم تخرج مثارات الغلط عندهم عن التالي:

المثار الأول: المغالطة في مصطلح الاشتراك.

المثار الثاني: المغالطة في مصطلحي (المعنى) و(الحقيقة).

المثار الثالث: محاولة التفريق بين الاشتراك المعنوي في الوجود وبين الاشتراك في بقية الصفات.

المثار الرابع: استعمال شبهة التركيب ولزوم تركب كل متصفٍ باشتراكٍ معنوي.

المثار الخامس: مغالطة السؤال عن معنى الصفة الحدي والاعتماد على القواميس.

المثار الأول

المغالطة في مصطلح الاشتراك

إن اصطلاح المشترك اللفظي ليس واحدًا عند القوم، فإن من أقر بالاشتراك المعنوي بين بعض صفات الله وبعض صفات مخلوقه؛ يعرف المشترك اللفظي بالتعريف المعهود عند أهل الفن، بينما نجد القائلين بالاشتراك اللفظي قد أدخلوا في الاشتراك اللفظي الاشتراك في العرضيات واللوازم والأحكام، وجعلوا الاشتراك المعنوي اشتراكًا في الماهية، فلم يفهموا من المعنى المشترك إلا الحد المنطقي المشتمل على الذاتيات المقومة للماهية، وجعلوا الاشتراك في المعنى اشتراكًا في تمام المعنى الإضافي الذي يخص ماهية المخلوق ويعبر عنها.

فحين ينفون الاشتراك المعنوي يكون في أذهانهم أنهم ينفون هذه الأمور المندرجة في ماهية المخلوق وحقيقته، فيقول لك أحدهم مشنعًا:

كيف تثبت اشتراكًا معنويًا بين سمع الله وسمع المخلوق! هل ماهية سمع المخلوق كماهية سمع الله؟ هل يختلفان فقط في العوارض؟ هل معنى سمع الله كمعنى سمع المخلوق الذي هو: آلة تدرك الأصوات باستقبال موجات صوتية؟

وهذا يكشف لك غلطهم الاصطلاحي في هذه المسألة المهمة التي جعلها الناقض لب كتابه.

ولابن تيمية كلامٌ مهمٌّ في الوقوف على مثارِ تأرجحِ القوم بين الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي فيقول: «**المعاني الدقيقة تحتاج إلى إصغاء واستماع وتدبر. وذلك أن الماهيتين إذا كان بينهما قدر مشترك وقدر مميز واللفظ يطلق على كل منهما فقد يطلق عليهما باعتبار ما به تمتاز كل ماهية عن الأخرى. فيكون مشتركًا كالاشتراك اللفظي. وقد يكون مطلقًا باعتبار القدر المشترك بين الماهيتين. فيكون لفظًا متواطئًا.**

قلت: ثم إنه في اللغة يكون موضوعًا للقدر المشترك ثم يغلب عرف الاستعمال على استعماله: في هذا تارة وفي هذا تارة. فيبقى دالًّا بعرف الاستعمال على ما به الاشتراك والامتياز.

وقد يكون قرينة مثل لام التعريف أو الإضافة تكون هي الدالة على ما به الامتياز، مثال ذلك: «اسم الجنس» إذا غلب في العرف على بعض أنواعه، كلفظ الدابة إذا غلب على الفرس قد نطلقه على الفرس باعتبار القدر المشترك بينها وبين سائر الدواب. فيكون متواطئًا.

وقد نطلقه باعتبار خصوصية الفرس فيكون مشتركًا بين خصوص الفرس وعموم سائر الدواب ويصير استعماله في الفرس: تارة بطريق التواطؤ، وتارة بطريق الاشتراك.

وهكذا اسم الجنس، إذا غلب على بعض الأشخاص وصار علمًا بالغلبة، مثل ابن عمرو والنجم، فقد نطلقه عليه باعتبار القدر المشترك بينه وبين سائر النجوم وسائر بني عمرو، فيكون إطلاقه عليه بطريق التواطؤ، وقد نطلقه عليه باعتبار ما به يمتاز عن غيره من النجوم ومن بني عمرو، فيكون بطريق الاشتراك بين هذا المعنى الشخصي وبين المعنى النوعي، وهكذا كل اسم عام غلب على بعض أفراده يصح استعماله في ذلك الفرْد بالوضع الأول العام، فيكون بطريق التواطؤ بالوضع الثاني، فيصير بطريق الاشتراك»(١).

فبيَّن رَحِمَهُ اللَّهُ أن إطلاق الاشتراك اللفظي أو المعنوي إنما هو بحسب اعتبار الناظر، فمن نظر إلى المعنى المشترك (سواء كان ذاتيًّا أو عرضيًّا لازمًا) جعل الاشتراك من قبيل المتواطئ، ومن نظر إلى معنى الصفة مضافًا إليه ما يختص به الموصوف المخلوق؛ فإنه يجعل الاشتراك هاهنا لفظيًّا.

وقال الشيخ: «**ولهذا كان الحذاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام، ليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده، كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج، وعلى ما دونه كبياض العاج، فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب**

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ١٤١ ـ ١٤٣).

والممكن وهو في الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض.

لكن التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركًا كليًّا بينهما، فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك، وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن، وذلك مورد التقسيم ـ تقسيم الكلي إلى جزئياته ـ إذا قيل: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام، ثم كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى الوجود معنى كليًّا مشتركًا بينهما.

وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق، كاسم الحي والعليم والقدير والسميع والبصير، وكذلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته»[1].

فيكون التشكيك المقول في إطلاقِ هذه الصفات هو السبب الذي أوقع الناقض ومن وافقه في كل هذه المعامع، ولو أنه فَهِم أن الاشتراك المعنوي لا يقتضي تماثل المشتركين في الحقيقة- لخرج من معضلته هذه.

وقد أقر الناقض بإثبات المفاهيم الكمالية المشتركة بين الخالق والمخلوق وبالرد على من يظن بأن الكمال لا يفهم إلا بالنظر للمخلوق أو الحقيقة المعينة ولا يفهم بشكلٍ عامٍ يشمل الموجودات المتصفة بالكمال ويصدق عليها جميعًا، بل وعبر عن ذلك بالقدر المشترك فقال: «**فهو لا يفهم من الكمال إلا كمالًا بالنظر للشخص أو النوع المنظور فيه، ككمال الإنسان، أو كمال الأسد، أو كمال الحجر، يعني إنه يرفض وجود مفهوم للكمال تشترك فيه جميع هذه الكمالات الخاصة بحيث يعمها ويصدق عليها وعلى غيرها. وهذا الموقف الخطير يستلزم منه ألا يصحح قول من يقول إن الله -تعالى- أكمل من سائر المخلوقات! بل ينبغي له أن يقول: إن كمال الله -تعالى- ثابتٌ له بالنظر لكونه إلهًا، ولكنه لا يستطيع أن يقارن بعقله بين كمال الله -تعالى- وكمال أي موجود من الموجودات الحادثة، وهذا المعنى يرفضه ابن تيمية نفسه كما هو ظاهر... وهذا القدر من الاشتراك في أصل الكمال هو الذي أردناه بقولنا الكمال المحض أو الكمال بالنظر لأصل الوجود...»**[2].

فهل أراد ابن تيمية إلا إثبات هذا المفهوم والقدر المشترك الذي يصحح فهم

---

(١) الرد على المنطقيين (١٩٨).

(٢) الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي (٨١).

كماليات الباري وصفاته ويصحح مقارنتها وبيان التفاوت غير المحصور بينها وبين كمالات وصفات المخلوق؟

وقال كذلك في موقعه ردًا على أحد الإخوة:

«أخ عبد الله، الاشتراك في التعريف لا يستلزم التساوي في الحقيقة الخارجية، لجواز اشتراكهما فيما هو زائد على الحقيقة، فيكون التعريف شاملًا من هذه الجهة، وهذا هو المقصود بالاشتراك اللفظي عند الإخوة».

قلت: أبدل قوله: (التعريف شاملًا) بـ (المعنى مشتركًا)، ثم من يبالي بما هو عند (الإخوة)؟ فالكلام في اصطلاحٍ عند أهل العلم يشنع الناقض ومريدوه على شيخ الإسلام أن أثبته، فلا يحاكم إلا إلى هذا الاصطلاح الأصولي المشهور، لا إلى ما (عند الإخوة).

وسأله بعد ذلك: **«وهل أنت تنكر جواز الاشتراك في التعريفات مع الاختلاف في الحقائق الخارجية أي المصاديق، إذا اختلفت مراتب الوجود؟؟ فعلمك ليس كعلم الله -تعالى-، وإن كان العلم مطلقا يعرف بأنه: «صفة... إلخ»... فهذا هو المراد بالاشتراك اللفظي هنا... فإذا اصطلح على هذا المعنى بعض الإخوة بالاشتراك اللفظي، فلا أظنك تنكر إلا الاصطلاح، ولا مشاحة فيه إذا لم يضر»**[1].

قلت: مرةً أخرى، من يبالي بما اصطلح عليه (بعض الإخوة)، وقوله: (وإن كان العلم مطلقًا. . .) يؤكد ما نقوله، إذ كلامنا وكلام شيخ الإسلام قبلنا إنما هو في هذا المعنى المطلق، والكلي الذهني الذي يصدق على الخالق والمخلوق، لا في المعنى الإضافي المقيد الصادق على المخلوقات فقط.

وقال الناقض أيضًا وبوضوحٍ في تعليقاته على مواضع من تفسير المنار: **«ولهذا نقول تقريبًا للأذهان: إن الاشتراك في إطلاق لفظ العلم على الله -تعالى- وعلى المخلوقات كالبشر والملائكة اشتراكٌ لفظي، بالنظر إلى ما صدق عليه في كل، لاختلاف الحقائق، ولكن [لا] نقول: إن لفظ العلم وُضع أصلًا على مصداقٍ منها، أو لبعضها دون بعض كما زعم رشيد رضا، بل هو موضوع لمعنى عام صادق عليها كلها، والاشتراك في هذا المعنى لا يستلزم الاشتراك في الحقائق، ولا يستلزم الاضطرار إلى التجوز في الإطلاق، فشابه من هذا الجانب الاشتراك اللفظي. ووجه**

---

(1) http://www.aslein.net/showthread.php?t=5307&page=2

تسميته بالاشتراك اللفظي هو اختلاف حقائق مصاديقه، مع صحة إطلاقه عليها جميعًا، ولكن دون أن يكون موضوعًا لكل واحد منها وضعًا خاصًا، بخلاف المشترك اللفظي المعهود، فإن صدقه على المتعددات المختلفات حقيقة يكون بواسطة تعدد الوضع لكل»[(١)].

وقال: «**والاشتراك إنما هو واقع في الأسماء من حيث دلالتها على الأحكام، لا من حيث دلالتها على الحقائق**»[(٢)].

أي: إن الاشتراك الواقع ليس اشتراكا في الأسماء من حيث هي ألفاظ وحروف، بل من حيث هي دالة على أمرٍ زائدٍ على ذلك، على أمر مفهومٍ منها وهي الأحكام، وهذه الأحكام لا تكون بلا تصور بطبيعة الحال إذ الحكم فرع التصور.

فظهر أن للناقض وأتباعه اصطلاحًا خاصًا، ليس هو الاصطلاح المعهود الذائع الذي يتكلم به العقلاء وشيخهم شيخُ الإسلام، وإن من معائب النقد أن تحاكم كلام خصمك إلى اصطلاحك أو إلى اصطلاحٍ مغمور، لا سيما وأنت مقر أن هاهنا اشتراكًا في مفهومٍ كلي، وأن خصمك لا يقول بأكثر من ذلك ولا يقول بالاشتراك في حقيقة أو مصداق خارجي.

ولنفرض أن اصطلاحك اصطلاحٌ ثانٍ مشهورٌ للاشتراك المعنوي وما به يختلف عن اللفظي، وهذا قعرُ التنزل، ألا يعيبك أن لا تضع احتمالًا ولو ضئيلًا أن شيخ الإسلام يريد الاصطلاح الآخر المشهور أيضًا في الاشتراك المعنوي الذي يثبته؟ فكيف وقرائن كلامه وتصريحاته واضحةٌ في أنه لا يريد اصطلاحك الذي يكون فيه الاشتراك المعنوي اشتراكًا في الحقائق؟

فبعد أن فهمنا أن شيخ الإسلام لا يثبت التماثل في الحقائق الخارجية، وأن المشترك المعنوي عنده ذهني، وأن الاشتراك المعنوي لا يلزم منه الاشتراك في الماهية ولا في شيء من خصائصها، وبينا كلام المحققين في هذا الشأن، لم يستمر الناقض في إصراره على أن شيخ الإسلام يماثل بين الحقائق لمجرد أنه قائل بالاشتراك المعنوي؟

وما الداعي لكل هذا التهويل والتشنيع على شيخ الإسلام في أغلب الكتاب بعد أن ثبت أن الخلاف في أسوأ أحواله خلافٌ لفظي؟

---

(١) تعليقات نقدية على تفسير المنار (١٧).

(٢) الشرح الكبير على الطحاوية (٢٠٠).

فضلًا عن أنه لو كان خلافًا معنويًا فالحق مع شيخ الإسلام لموافقته قول المحققين وبداهة العقل الحاكمة بالاشتراك في المفهوم الصادق على كثيرين في الخارج؟

المثار الثاني

المغالطة في مصطلحي (المعنى) و(الحقيقة)

إن الناقض يخلط بين مدلولات لفظي (الحقيقة) و(المعنى) في كلامه، حتى صارت كالألفاظ المجملة.

فإنه يستعمل المعنى بمفهومٍ خاصٍ يستعمل في المنطق وغيره، فيريد به المناطقةُ الماهية لأنهم يُعنَونَ أصالةً بصناعة الحد، وتختلف التعاريف بحسب تعلقها بالماهية، هل هو بكل أجزائها أو بعضها أو بعضها وخارجٍ عنها أو خارجٍ عنها فقط، فيقولون: الحد الحقيقي دالٌ على تمامِ المعنى، والناقصُ على جزئه، والرسم على خارجٍ عنه، وهكذا، وكلامنا في الاصطلاح اللغوي الأصولي، يقول الجرجاني: «**المعاني: هي الصورة الذهنية؛ من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت: مفهومًا، ومن حيث إنه مقول في جواب ما هو سميت: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار سميت هوية... المعنى: ما يقصد بشيء**»[1].

وفي شرح المواقف: «**محصولها أن لفظ المعنى يطلق تارةً على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير**»[2].

والمراد بالمعنى في كلامنا: المفهومُ من اللفظ الذي يصحح فهم الخطاب، وضده الاشتراك اللفظي الذي هو من العوارض المخلة بالفهم، فكل مفهومٍ مشتركٍ أو تعريفٍ من التعريفات - معنى، سواء كان التعريف رسميًا أم لفظيًا، والاشتراك فيه اشتراك معنوي، بتواطؤٍ أو تشكيك، وما اتكأ عليه الناقضُ من الاشتراكِ في الأحكام - اشتراك معنوي.

---

(١) التعريفات (٢٢٠).

(٢) شرح المواقف (٨/١١٦).

فلا ثالثَ هنالك، إما اشتراكٌ في اللفظ أو اشتراكٌ في المعنى، ولا يثلثونه بالاشتراك في الأحكام، وسيأتي مزيدُ كلامٍ في هذا، ولكن استحضر هذه المغالطة وأنت تقرأ كلام الناقض، لا سيما حين يجعل الاشتراك اللفظي ضدًا للاشتراك في الحقائق، مما يدل على ما قام في ذهنه من المماهاة بين (الحقيقة الماهوية) و(المعنى المفهوم اللفظ).

ومثل ما سبق خطؤه في التوكؤ على إجمال لفظ (الحقيقة) في محاكمته لكلام الشيخ.

فإن أراد الناقض بها: المعنى الذهني الكلي وإثبات حقيقة الصفة التي قسيمها المجاز = فنعم يثبت الاشتراك في هذا ابن تيمية، ولكنه مفهومٌ ذهني كليٌّ مشتركٌ كالوجود والقيام بالنفس والسمع وغير ذلك، ولا يسمى حقيقةً لا لغةً ولا في الاصطلاح المعروف، وليسَ هو ما يقصدُ إليه الناقض وما نرميه بالكذب في نسبته لابن تيمية.

وإن أراد بالحقيقةِ ماهيةً أو كيفيةً أو مصداقًا خارجيًّا يتصف به المخلوق في الخارج ويشاركه في مثله الخالق، فلا يثبت ابن تيمية اشتراكًا في هذا البتة، بل قاعدته التي قرَّرها في مواطن كثيرة من كتبه أنه: متى صار الكلام في المصاديق والمسمى الخارجي.- انقطع الاشتراكُ وانقطع التواطؤ، فكل كلامه دائرٌ حول اشتراكٍ في معقولاتٍ وكلياتٍ ذهنيةٍ مطلقة، إثباتها ضروري لفهم الخطاب وتمييز الصفات ومعرفة المعبود على مقتضى ما أراد لنا أن نعرفه به من وحيه.

المثار الثالث

محاولة التفريق بين الاشتراك المعنوي في الوجود وبين الاشتراك في بقية الصفات

قال الناقض: «بل وجوده جل شأنه غير مدرك إلا بالعقل وعلى سبيل المعاني الثانية التي هي عبارة عن أحكام عقلية عارضة على المعاني الأولى المدركة بالحس والوجدان. والاتفاق بين الموجودات في هذه المعاني الثانية إنما هو اتفاق في الأحكام الثابتة التي لا تعبر عن حقيقة الأشياء... فالحكم في الوجود على الله -تعالى- إنما هو من المشترك اللفظي بهذا المعنى، ولا يستلزم كما ترى مواطأة ولا توافقًا في الحقيقة الخارجية الخاصة، وهو أي لفظ الوجود دال على معنى ثانوي عارض للماهيات بالنظر إلى حكم العقل، فهو في حكم العقل أمر كلي معنوي، ولكن الوجود من حيث هو - لا مصداق مطابقيًّا له في الخارج بل هو صادق فقط على ما في الخارج، فما في الخارج الموجود، لا الوجود المطلق، فالوجود منتزع من معان أولى حصلت عند العقل. وهذا هو المراد بقول الإمام الرازي إن الوجود مشترك معنوي، فهو مشترك معنوي بهذا الوجه، لا كما يقوله ابن تيمية؛ لأنه مع قول الرازي بالاشتراك المعنوي إلا أنه يحكم باستحالة كون حقيقة الله مثل حقائق المخلوقات»[1].

وقال: «وهذا ما يوضح قول أهل الحق إن الاشتراك بين الله -تعالى- وبين المخلوقات في بعض الأسماء كالوجود والعلم والقدرة إنما هو اشتراك لفظي يلاحظ فيه الأحكام المترتبة على معنى الاسم ليس اشتراكًا في حقيقة الاسم... لا كما يقول ابن تيمية، إنها من حيث الحقائق مشتركة»[2].

---

(١) نقض التدمرية ص (٢١).

(٢) نقض التدمرية (٢٢).

وقال: «**ولكن أهل السُّنَّة المحققين يقولون لا اشتراك إلا اشتراكًا لفظيًا، والحقائق مختلفة، وإنما حصل الاشتراك لا في الحقائق بل في بعض الأحكام، وأما الإمام الرازي فقد قال إن المشترك المعنوي في مسألة الوجود إنما هو من العوارض على المعاني الذهنية لا الخارجية، فحقيقة الله عنده مخالفة لحقيقة سائر المخلوقات**»[1].

فالناقض هنا يدرك أن كلام الرازي فيه ردٌ عليه، لذا حاول تأويله بتحريف كلام شيخ الإسلام وجعله قائلًا بالتواطؤ الخارجي كي لا يتماثل القولان فيشمل تشنيعه الرازي، مع أن شيخ الإسلام لم يزد على ما قاله الرازي وعلى ما يقوله كل عاقل من ضرورة اشتراك الخالق والمخلوق اشتراكًا معنويًا فيما ثبت له من صفاتٍ -سبحانه- كي نعرفه ونفهم وصفه ﷻ، وأنه يمتنع في العقل إثبات موجودٍ دون إثبات معنى من المعاني المشتركة بينه وبين غيره، بل الأدلة نفسها التي يستدل بها مثبتو الاشتراك المعنوي في الوجود - تستعمل في غيره من الصفات.

وهنا يدَّعي الناقض عدة أمور:

الأول: أن المعنى يغاير الأحكام، وما يثبت من الاشتراك بين صفة الخالق والمخلوق إنما هو في الأحكام لا في المعنى.

الثاني: أن إثبات الاشتراك في الأحكام هو ما يفارق به قولنا وينفصل به عنه، فيكون هو منزهًا ونكون نحن مشبهة لأجل هذا الفرق الدقيق بيننا وبينه.

الثالث: أن الاشتراك في الوجود اشتراكٌ في معقولٍ ثانٍ وأن الاشتراك في هذا جائز، بخلاف ما ندعي فيه الاشتراك.

أما جواب الادعاء الأول: حيث يحاول الناقضُ المغايرةَ بين الاشتراك المعنوي والاشتراك في الأحكام، فإن أراد بالأحكام هنا ما يعبر به عن المعنى، والمراد بالمعنى هنا: المفهوم لا الماهية، وما يُفهم به تميز الصفة عن غيرها من الصفات - فهو المعنى الذي يقول ابن تيمية فيه إنه مشترك، سواء سمى الناقض المشترك أحكامًا، أو سماه حقيقةً، أو سماه معنىً، كل هذا لا يهمنا الآن ما دام مثبتًا للاشتراك الذهني، وما دامَ يثبتُ اشتراكًا زائدًا على الاشتراك في الحروف، وليقل في باقي الصفات ما قاله هنا، فغضب الله يشترك مع غضب المخلوق في الأحكام

---

(١) نقض التدمرية (٣٥).

ويختلفان في الحقيقة، لا إشكال عندنا في هذا ما دام يثبت اشتراكًا ذهنيًا في مفهومٍ ما، سماه أحكامًا أو سماه ما شاء.

وأما جواب الادعاء الثاني: وهو زعمه أن الفرق المفصلي بينه وبين ابن تيمية في قوله بالاشتراك في الأحكام بخلاف ما يقوله ابن تيمية من اشتراكٍ في الحقائق، فندع ابن تيمية يقطع دابر دعواه بقوله: «**إن هذه الصفات إنما هي صفات الله ﷻ كما يليق بجلاله، نسبتها إلى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء إلى ذاته، فيعلم أن العلم صفة ذاتية للموصوف ولها خصائص، وكذلك الوجه... وكذلك فعله، نعلم أن الخلق هو إبداع الكائنات من العدم، وإن كنا لا نكيف ذلك الفعل ولا يشبه أفعالنا، إذ نحن لا نفعل إلا لحاجة إلى الفعل، والله غني حميد... وكذلك الذات، تعلم من حيث الجملة، وإن كانت لا تماثل الذوات المخلوقة ولا يعلم ما هو إلا هو، ولا يدرك لها كيفية، فهذا هو الذي يظهر من إطلاق هذه الصفات، وهو الذي يجب أن تحمل عليه... فالمؤمن يعلم أحكام هذه الصفات وآثارها وهو الذي أريد منه**»[1].

فها هو ابن تيمية يصرح بأنها تعلم من حيث الجملة، وأن المؤمن إنما يعلم أحكام الصفات وآثارها، وأن هذا هو ما أريد منه، وهو ما يخرجه من انحراف الطائفتين، المفوضة، والمؤولة، فأي اعتراض يبقى للناقض على ابن تيمية بعد هذا؟

وأما جواب الادعاء الثالث: وهو زعمه أن (اشتراكهم) اشتراكٌ في معقولٍ ثانٍ بخلاف (اشتراكنا) المعنوي الذي نثبته، فنقول: إن ما نثبت الاشتراك فيه هو نفسه ما تثبتون الاشتراك فيه، فإن كان مشترككم معقولًا ثانيًا فمشتركنا أيضًا معقول ثان، وإن كان معقولًا أولًا فمشتركنا معقولٌ أول، فالأمر إليكم والسؤال مردودٌ عليكم، ونحن نسأل: هل أحكام السمع المطلق موجودةٌ في الخارج؟ هل أحكامُ اليد المطلقة موجودة في الخارج؟ إذن ليست حقائق خارجية، ولا لها مصاديق في الخارج، إلا إن كان الناقض من القائلين بوجود الكليات والمطلقات مشتركةً في الخارج، ولا أظنه يفعل، فليست إذن معقولاتٍ أولى، فلم يعد هناك فرق بين ما قاله الرازي في الوجود وبين ما قلناه في الصفات، فكلانا صار يثبت اشتراكًا في معقول ثان، ولنا أن نقول بأن اليد هي صفةٌ بها يفعل كذا وكذا ولها تعلق بكذا وكذا، وهذه ـ اللوازم ـ معقولات ثانية أيضًا وفيها يقع الاشتراك المعنوي.

---

(١) الرسالة المدنية (٥).

ويبدر لذهني سؤالٌ وهو: هل الناقض ممن يقول بأصالة الوجود؟ فإن القول بأصالة الوجود وبأنه معقولٌ ثانوي تناقض، فإن كان يقول بأصالة الماهية، تكون الماهية حينئذٍ معقولًا أوليًا لها مصداق عنه تترتب الآثار في الخارج، وهو يثبت لله ماهية وللمخلوق ماهية، ويثبت اشتراكًا في مفهوم الماهية بالمعنى الأعم بين الخالق والمخلوق، فهاك إذن اشتراكًا في معقولات أولى، من جنس ما يهرب منه في اشتراك الوجود، ولا يخرج من هذا إلا بأن يدعي هذا الاعتراض الساذج على الشيخ ويفرق بين الاشتراك في المفهوم وبين الاشتراك في المصداق الخارجي، وأن قولنا هو الأول لا الثاني.

ثم دعك من هذا كله، ولنقل إن القدر المشترك الذي نثبته من المعقولات الأولى لأن لها مصداقًا وما بإزاء في الخارج، ألستم تقولون هذا في الصفات الوجودية؟ أم أن الناقض وأصحابه صاروا فجأةً معتزلة ولا مصداق لما يثبتونه من صفاتٍ قائمةٍ بذات الله مختلفةِ المهايا وتجوز رؤيتها تبعًا لجواز تعلق الرؤية بأي موجود؟

ثم أئمتك يثبتون الاشتراك المعنوي في هذه الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، بحيث يكون تعريف صفة الخالق كتعريفها في المخلوق؟ وسنثبت ذلك فيما يلي، فإن لم يكنْ هذا اشتراكًا في معقولٍ أولي، فالأمر كذلك فيما نثبته ولا فرق، والتفريق بين المعقول الأولي والثانوي في هذه المسألة وما يجوز فيه الاشتراك وما لا يجوز لا ينبغي أن ينطق به أشعريٌّ يثبت وجودية الصفات.

بل إن إقحام هذا المبحث الفلسفي الحادث الدقيق في فهم ما يجوز الاشتراك فيه مما لا يجوز يبطله ما قررناه سابقًا، من أن السلف ما عرفوا هذه الأمور الدقيقة، فيستحيل أن تكون هي الضابط لديهم فيما يجوز أن يقع مشتركًا وفيما لا يجوز، وما لم يعرفه السلف ـ ويستحيل أن يعرفوه بمعطيات عصرهم ـ ضابطًا مفرقًا بين ما يجوز اعتقاده وما لا يجوز من ظواهر النصوص - لا يكون اليومَ ضابطًا، فالعقيدة الحقة هي ما أراد الله لهم أن يعتقدوها وأن نتبعهم فيها، فلا يهمنا تحرير ونقاش قضية: الاشتراك في المعقولات الأولى، بقدر ما يهمنا بيان اشتراك الإلزام، وأن ما يلزمنا يلزمهم، وأن تمحل التفريق لا يفيدهم، فإن أفادهم في الوجود، لم يفدهم في الصفات الوجودية التي يثبتونها.

وأخيرًا نقول: الاشتراك المعنوي في الوجود أشد وأشكل على مذهب

الناقض، إذ الوجود من صفات نفس الباري، والتماثل لا يكون إلا بالاشتراك في جميع صفات النفس عند بعض المتكلمين، وفي أخصها عند البعض الآخر، بينما اتفقوا على أن الاشتراك والاتفاق في صفات المعاني لا يقتضي التماثل، فتبريره لمقالة الاشتراك المعنوي في الوجود عند أصحابه مع كون الوجود صفة نفسية - لا يجتمع مع التشنيع على القائلين بالاشتراك المعنوي في الصفات غير النفسية، فالأول أقرب للتمثيل ولما تكون به المماثلة من الثاني المتفق على بعده عن هذه المسألة.

وفي هذا يقول المقترح: «**وأورد على نفسه [أي: الجويني] سؤالًا وأجاب عنه، قال: (فإن قال قائل: هل يجوز مفارقة المتماثلين في بعض الصفات، وهل تجوز مشاركة المختلفين في بعض الصفات وأجاب عن الأول بالتفصيل فقال: (تجوز المفارقة في صفة معنوية، ولا تجوز المفارقة في صفة من صفات النفس) وأجاب عن الثاني بأنه: (يجوز من غير تفصيل) فقد يشترك المختلفان في صفة نفس كالوجود واللونية التي يشترك فيها السواد والبياض... وقد يختلف المثلان في صفة معنى كالجوهرين المفترقين في الحركة والسكون أو اللون أو أي معنى فرضته يوجد في أحد الجوهرين ويوجد في الآخر ضده، وقد تحقق تماثل الجواهر**»[١].

وقد لاحظ بعض أصحاب الناقض إشكالية التفريق بين الوجود والصفات من الحيثية التي ذكرها الناقض، فلجأ حينئذٍ إلى التفريق بين الاشتراك المعنوي في الاعتباريات، والاشتراك المعنوي في الصفات الوجودية، فكأنه يقول:

«الاشتراك المعنوي في الاعتباريات كصفة الوجود - لا بأس به، أما في الوجوديات كصفات المعاني والصفات الخبرية - فتشبيه واشتراك في الحقائق».

وهذا التفريق أقل ما يقال فيه إنه تحكم محضٌ وتفريقٌ غير مؤثر، ثم إن أراد أن الاشتراك واقع في اللوازم والأحكام، فصفة الوجود هنا كبقية الصفات من هذه الحيثية، وكذلك تعريفاتنا كما سبق تبيانه، فالتعريف في الحالتين رسمي، وكل ما سبق في الدفاع عن الاشتراك المعنوي في الوجود ولزومه؛ فإنه يقال في بقية الصفات.

---

(١) شرح الإرشاد للتقي المقترح (١٠٥).

المثار الرابع

مغالطة السؤال عن معنى الصفة الحدي والاعتماد على القواميس

كل ما سبق كان نقاشًا لأصل الاشتراك المعنوي، أما بالنسبة للمشترك المعنوي نفسه؛ فإنهم حين أرادوا أن يبحثوا في المعنى المشترك الذي نثبته، نظروا في القواميسِ المتأخرة أو نظروا في المعنى الكلي المقول على المخلوقات، فرأوا أن فيه نقصًا وتفاصيلَ ولوازم، فنفوا الاشتراك المعنوي رأسًا، فحينَ نظروا في السمع مثلًا، وجدوا أن سمع المخلوقات عَرَضٌ وكيفيةٌ تكون بآلةٍ وأذن تستقبل الأصوات، فقال أحدهم: «**لا يشترط لإطلاق الاسم الواحد على شيئين وجود الاشتراك في حقيقتهما، بل يكفي الاشتراك في شيء من لوازمهما أو أحكامهما أو تعلقاتهما، فإنّ السمع في اللغة هو: (إيناس الشيء بالأذن من الناس وكل ذي أذن) (ابن فارس ٣/ ١٠٢)، فهذه هي حقيقة السمع عند المخلوق، ويلزم منها انكشاف المسموعات وإدراكها، وعرّف أهل السُّنَّة صفة السمع لله -تعالى- بأنها: (صفةٌ تنكشف بها المسموعات)، وإدراكُ المسموعات ليس المعنى الحقيقي للسمع بل هو لازم له، فاشتَرَك سمعُ المخلوق وسمع الخالق لا في أصل المعنى وحقيقته بل في لازمه**»[1].

وقد فَهِمَ أن هذا هو معنى السمع المشترك الذي نريد إثباته حين نقول بالاشتراك المعنوي، وبما أن الله منزه عن هذا- فلا اشتراك في المعنى إذن، إلا أنَّ المعنى المشترك عند أهل الحق ليس ما زعمه، والقواميس لم تلتزم إيراد المعاني المجردة عن خصائصِ المخلوقات، ومن عَلِمَ قاموسًا كهذا فليدلنا عليه، فكان الاحتكام إليها دون غربلةٍ هو مَكمَنَ الخلط، ومما لُقِّنَه هؤلاء: تِلك المشاغبةُ

(١) موضوع «الصفات الإلهية بين أهل التنزيه وأهل التشبيه» لعثمان النابلسي في منتدى الأصلين.

المعهودةُ منهم في السؤال عن معنى الصفة حين نناقشهم في بطلان التفويض وفي كون المعنى معلومًا والكيفيةُ مجهولة، فيسألك أحدهم مجادلًا: ما هو المعنى الحقيقي لليد الذي تثبتونه وبه يَقعُ الاشتراك المعنوي في مُقابِلِ المجاز أو التفويض؟

وجواب السؤال يكون بالوجوه التالية:

أولًا: من قال إن كل المعاني الذهنية يمكن التعبير عنها بما يزيدها وضوحًا؟

فبعضها ضروري لا يمكن التعبيره عنه بأوضح منه، ولا ينكر أحدٌ أن الناس تفهم (اليد) و(الوجه) وتقضي عمرها قبل أن يخطر ببالها أو تفهم (التركيب) أو (التبعيض) أو (الجارحة)، بل لو سألتهم عن معنى هاتين اللفظتين، لما استطاع أكثر الناس أن يعبروا عن المعنى إلا بالمثال وبأن يشيروا إلى وجوههم أو أيديهم ليبينوا للسائل بعض ما يصدق عليه اللفظ والمعنى العام، كما يشيرون إلا أعينهم وآذانهم لو سألتهم عن السمع والبصر.

ثانيًا: من قال إن التعبير عن المعنى شرطٌ في كونه معلومًا؟

فقد لا تطيق التعبير عنه مع علمك به، ربما عجزًا، وربما لقصورِ اللغة عن التعبير بأفضل وأوضح من اللفظ المسئول عنه، وقد تثبت كونَهُ معلومًا لك وإن لم تعبر عنه بتعريفٍ وقولٍ شارح، ومن جحد أن عمومَ الناس يستعملون ألفاظًا معلومةً لهم لا يملكون تعريف معانيها بتعاريفَ كاشفةٍ - فقد جحد الضرورة.

فلو تمسك السني بأن يقول: «معناها معلومٌ ودليلِ ذلك أنها ليست عندي كالحروف المقطعة، أو ليست لفظًا أعجميًا لا أفهم منه شيئًا، وأفهم أنها تختلف عن الصفة الفلانية والصفة الفلانية».

ثم ذكر الآيات والآثار التي وردت فيها الصفة، وبين أنها مناسبة لهذه الصفة وأنه لايجوّز أن ترد صفة مكان صفة أخرى في تلك الآثار، أو بيَّن بأن الصفة الفلانية ضد الصفة الفلانية، وبأن نظيرها الناقص فينا كذا وكذا، فهذا يكفيه، بل فيه زيادة تبرع، ويكون المُنَازِعُ مُطالبًا بإثبات دعواه القائلة بأن من لم يطق تعريف شيءٍ بأفضل من هذا فهو لا يعلمه ولا يفهمه، وأن مطلقَ تمييز الصفة عن الحروف المقطعة والألفاظ الأعجمية ومُجَرَّدَ تمييزها عن غيرها ليس بكافٍ في إثبات العلم بالمعنى.

إذن يكفيك في الخروج من وحل التفويض أن تكشف عن معنى الصفة:

١ - بأي لفظٍ مرادفٍ.

٢ ـ أو ببيان ضدها، كأن تقول: الغضب ضد الفرح.

٣ ـ أو بأن تبين مناسبتها لسياقها الذي جاءت فيه من الوحي بحيث لا يقوم مقامها صفةٌ أخرى، كأن تقول: اليد يفهمها المكلف ويفهم أن بها القصد والاصطفاء لذا يفهم المخاطب أن يُخلق بها آدم بخلاف الوجه مثلًا.

٤ ـ أو بأن تذكر نظيرها فينا، فكما أن صفة البصر يمكن تقريبها ببساطة بأن يقال: نظيرها فينا بصرنا العرضي في رؤوسنا ولله المثل الأعلى والمباينة التامة، فيقال: نظير اليد فينا يدنا التي هي بعضنا ولله المثل الأعلى والمباينة التامة، وليس اليد بعضًا لله كنظيرها فينا كما أن البصر ليس عرضًا في الله كنظيره فينا.

فهذا كافٍ وزيادة، ويُقطع به كل متعنت.

ثالثًا: من قال إن بمقدور اللغة أن تعبر بألفاظ أخرى عن تلك المعاني الغيبية بالتجريدِ الكافي بحيث يكون المعنى المُعبَّر عنه مشتركًا مطلقًا لا خاصًا بالمخلوق؟

فقد تكون هذه الألفاظ الواردة في الوحي أقصى ما يمكن أن تقدمه اللغة في تقريبِ صفاتِ الله -سبحانه- للذهن العربي المخاطَب، وهذا مقتضى كمال الوحي، أنه أتاك بأكمَلِ الألفاظِ، وأي لفظٍ آخر أو تفصيلٍ في هذا اللفظ سيؤدي لاجترار معانٍ ومضامينَ أخرى لا يؤديها اللفظ الموحى به في التعبير عن الصفة، ويجعلها قاصرةً على المخلوق لا تشمل الخالق، أو يجعل شمولها للخالق مظنونًا لا نملِكُ البَتَّ فيه، إنما وظيفة اللفظ الموحى به أن يكون سببًا في انقداحِ معناه المُجمَل في ذهنك حينَ يَطرُق سَمعَك، فمن يملك الجَزمَ بأن لفظًا آخرَ يمكن أن يؤدي الوظيفةِ نفسها ويقدح في الأذهانِ عينَ المعنى المطلوب المنقدح باللفظ الأصلي لا غيره أو ما هو زائدٌ عليه؟

يقول الشيخ: «**ولهذا لو فسر القرآن ولو ترجم، فالتفسير والترجمة قد يأتي بأصل المعنى أو يقربه، وأما الإتيان بلفظ يبين المعنى كبيان لفظ القرآن - فهذا غير ممكن أصلا**»[1].

وليس هذا إبطالًا لقدرة اللغة عن التعبير عن الحقائق الغيبية، وإنما تشكيك في قدرتها على الإتيان بأفضل وأوضح مما جاء في الوحي.

---

(١) الفتاوى الكبرى (٦/ ٥٧٣).

رابعًا: ما هو التعريف الذي يريده؟

إن كان يريد حدًا أرسطيًا فلم يزعم أحدٌ منا أن صفة الله مركبةٌ من جنس وفصل! أو أننا عرفنا ماهيتها فضلًا عن كوننا نَقدِرُ على كشفها بالحد! فهو في الحقيقة لا يطلب منك المعنى اللغوي الذي فهمته، بل يريد منك ما هو أخص من ذلك بكثير، ويشترط عليك أن تأتيه بكاشِفِ الماهية والحد التام الحقيقي ليقبل قولك، وهذا تحكمٌ منه، وهو المطالب بأن يثبت أن كل معنىً معلوم لا بد وأن يكون العالم به قادرًا على تعريفه بالحد الأرسطي، وإلا فيمكننا بيان المعنى المفهوم بالرسم، بل يمكننا بيان المعنى المفهوم من اللفظ بالتعريف اللفظي، آتينَ في تعريفِه بلفظٍ آخر يرادفه وأوضح منه، أو بأن نعرفه ببيان ضده، وأي ادعاءٍ منه بأن المطلوب فوق هذا - فهو تحكم.

خامسًا: أيريد تعريفًا من القواميس؟ أم كتب التفسير والفروق؟ أم من مصدرٍ آخر؟

فإن التزم مَصدَرًا فليلتزمه في كل الصفات التي يثبتها، فنذهب إلى القاموس ليكون معنى السمع «حس الأذن» أو «قوة في الأذن تدرك الأصوات»، والبصر «حس العين» أو «حاسة الرؤية»، والإرادة بـ«ميل النفس» أو «نزوعها» أو «القصد» أو «الرغبة» أو «الطلب المضمر» أو «العزم» أو «المحبة» أو «المشيئة» التي يفرقون بينها وبين الإرادة بأن الثانية «بداية العزم» وتفسر المشيئة بمثل ما سبق، ومثل هذا تجده مبثوثًا لا يراعي فيه أصحاب المعاجم والقواميس إضافة هذه الصفات لله -سبحانه-، فهل يلتزم هذا في كل حرفٍ يصف به الله؟ فإن التزمه كانت كل تلك الأوصاف التي يصف بها الله مجازًا لأنها تخالف المعاني الحقيقية المذكورة آنفًا في المعاجم، وهذا باطلٌ بطبيعة الحال، فأوصاف الله تطلق عليه حقيقةً لا مجازًا، ولكن ألجأه لهذه المضايق اشتراطه في الحقيقةِ أن تأتي في القواميس والمعاجم، وكأن أصحابها التزموا إيراد المعاني الحقيقية! والصحيح أن أحدًا لم يلتزم التمييز بين الحقيقة والمجاز قبل الزمخشري في أساس البلاغة، فالنظر إلى القواميس على أنها معيار المعنى «الحقيقي» خللٌ ظاهر وجهل بتاريخ المعاجم وأساليب مصنفيها.

فإنك تجد المعاجم ـ لا سيما الأولى ـ لا تُعَرّفُ هذه الأمور، وأقصى ما تفعله أن تعرفها لفظًا أو بضدها، أو بأن تقول: معروفة، فتجد تعريف الحي بأنه

«ضد الميت»[1] واليد بأنها «معروفة»[2]، ولا يقول عاقلٌ إنهم جهلوا معناها الحقيقي، أو أن تعريفَ من بعدهم معيارٌ لتعريفهم، والغرض من تفصيلنا هنا أن التعاريف المتأخرة الخاصة بالمخلوق والواردة في المعاجم، أقل ما يقال فيها أنها لا يجوز وَصفُ الله بها، أو أنها مجملة نتوقف فيها حتى نستفصل، وأن الاحتكام إليها مطلقًا خطأٌ ويلزم عنه ما بطلانُهُ مُشتَرَكٌ بيننا وبين المنازع فيما يثبته، لا سيما في هذه الصفات التي يعلمها الإنسان من نفسه ضرورة، وأن المعاجم لم تلتزم ذكر المعاني التامة في التعبير عن الشاهد والغائب، ولم يزعم معجميٌّ ذلك.

سادسًا: ماذا لو سبكنا تعريفًا يبين المعنى المشترك؟

فإن سلمنا بأن التعريف ممكن وأنه شرطٌ لإثبات العلم بالمعنى، وأن اللغة وإن لم تَتَسِع لإيضاح المعنى التفصيلي التام ولكنها تتسع لتقريبِ المعنى المجمل الكلي بألفاظٍ أخرى، فيمكننا تَعريفُ الصفةِ تعريفًا مسبوكًا يميزها، ويفيد مفهومًا مشتركًا لا يختص بالمخلوق، وهذا ممكنٌ لنا في كل ما نثبته من صفات، ويقتضي المقام أن نفصل في كيفية سبك التعريف الكلي المشترك للصفة في المبحث التالي، ولكن عليك أن تستحضر أخي القارئ بأن هذا تبرعٌ لا أكثر، فما سبقَ كافٍ وزيادة، ولم يلزمك أحدٌ عقلًا أو شرعًا بأن تأتي بتعريفٍ جامعٍ مانعٍ لكل ما تثبته معلومَ المعنى.

نَحتُ تعريف المعنى المشترك:

الصحيح أن المعنى المشترك ينحت بحسبه في كل صفة، وأهم شيء فيه أن يكون مميزًا للصفة في نفسها وعن غيرها، وأن يكون أقلَّ مفهومٍ لازم لتكون الصفة هي هي، ونجدُ مثالًا لهذا ما ينقله شيخ الإسلام عن ابن الزاغوني[3] في صفة اليد مُقرًا دون تعقيب: «**واليد المطلقة في لغة العرب وفي معارفهم وعاداتهم، المراد بها إثبات صفة ذاتية للموصوف، لها خصائص فيما يقصد به، وهي حقيقة في ذلك، كما ثبت في معارفهم الصفة التي هي القدرة، والصفة التي هي العلم، كذلك سائر الصفات من الوجه والسمع والبصر والحياة وغير ذلك، وهذا هو الأصل في هذه**

(١) جمهرة اللغة (١/ ١٠٣).
(٢) العين للخليل الفراهيدي (٨/ ١٠١)، وجمهرة اللغة (١/ ١٦١).
(٣) الإيضاح (١/ ٢٨٥).

الصفة، وأنهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة إلى غيرها، مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك»[1].

ويقول أحد محشي شرح الخريدة عند نقاش تعريف المتكلمين لصفتي السمع والبصر: **«(قوله صفتان أزليتان ينكشف بهما... إلخ) هما تعريفان في قوة قوله: السمع صفةٌ... إلخ، والبصر صفة إلخ، والمانع من جعله تعريفًا واحدًا هو أن التعريف يجب أن يكون بحيث يصدق على كل فرد من أفراد المعرف، والمثنى أو المجموع لا يصدق إلا على مثنى أو مجموع لا على كل فرد فرد، وأيضًا: الجواب بالحد لا يكون إلا عند إفراد المحدود في السؤال، بخلاف ما إذا جمع مع المحدود غيره، فإن الجواب إنما يكون بالقدر المشترك، وهو الجنس فقط، لا بالجنس والفصل الذي هو تمام التعريف، لتباين الفصول كالناطق والناهق والصاهل مثلًا، وإنما جمعهما لاتحاد خاصيتهما؛ أي: انكشاف الموجودات بهما، فإن قلت: اتحاد الخاصية يوجب صدق تعريف كل منهما على الآخر فلا يكون مانعًا من دخول الآخر، بل يلزم دخول كل إدراك يحصل به انكشاف الموجودات، فالجواب: أن ذاته وصفاته إدراك كنههما متعذر، فلا يدرك منها إلا ما دل عليه فعله، والدليل السمعي إنما دل على ثبوت الصفات فقط، وغاية الأمر أن تعاريف صفاته -تعالى- إنما أفادت تمييز بعضها عن بعض، ولم تفد كنه الحقيقة؛ لأن كنه الحقيقة غير معلوم لنا، والأقدمون لا يشترطون أن يكون التعريف مساويًا للمعرف، بل يكتفون بما يحصل به التمييز، فالواجب ثبوت صفاته من غير معرفة الكنه، على وجه يخالف صفات المخلوقات، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»**[2].

وفي مثال المعترض؛ لو قلنا عن السمع: صفة، لم تتميز عن باقي الصفات ولم نفهمها بعد، فإن قلنا كاشفة، لم تتميز عن البصر والعلم، فإن قلنا: عن الأصوات، كان ذلك كافيًا في فهمها والحمد لله، وهذا هو المعنى الكلي المشترك المطلوب، سواء سمى الاشتراك فيه اشتراكًا معنويًا في معنىً حقيقي أو اشتراكًا لفظيًا في مجرد لازم وحكمٍ من الأحكام الخاصة، والقول بأنه ليس هو المعنى الحقيقي تحكم وإلزام لنا باصطلاح خاص، بل الرسم تعريف حقيقي كما علم، وليس ذلك خاصًا بالحد، ويكفي في تحقيق مطلوبنا إثبات المميز، أما الإتيان بتعريف ملتئمٍ من

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٦٠).

(٢) حاشية محمد السباعي على شرح الخريدة للدردير (١٠٤).

جنس وفصلٍ يكشف لنا الماهية ويبين لنا مقوماتها - فلا يلزمنا بحال، ولم تشترطه العرب فيما تفهم من معان، وإن عَرَّفتَ لأحدٍ من العرب شيئًا ما تعريفًا لفظيًا أو رسميًا لا يُتَصورُ منه أن يقول لك: هذا ليس معنى اللفظ يا فتى! وأنت لم تعرفني معناه بعد، فهلم إلي بالحد الأرسطي! هذا لا يكون إلا في خيال هؤلاء، لذا لا يفهمون من إثبات معنىً حقيقيٍّ مشتركٍ إلا إثبات حقيقةٍ ماهويةٍ مشتركة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن سبك تعريف المعنى المعين ينبغي أن يستنير بنور الوحي، فقد كشف لنا الوحي عن حقائق وخصائص لا بد من أخذها بالحسبان عند سبك تعريفٍ لمعنىً من المعاني لأي موصوفٍ كان، فإننا نفهم مثلًا أن العلم صفة لله تقتضي تمييزًا لا يقبل النقيض، أو صفة تنكشف بها المعلومات على ما هي عليه، ولكن إن أردنا تعريف العلم المضاف لله -سبحانه-، وأردنا الخروجَ عما يقبل الشركة مع المخلوقات، نضيف إلى المعنى الكلي المشترك خصائص إلهية ترفع المعنى إلى مقامه -سبحانه-، فتصير: صفةً ينكشف بها ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، فالتعريفُ فرعٌ عن التصور، وكل مسلمٍ لا بد وأن يضبط تصوراته بحقائق الوحي.

وكذلك صفة اليد له -سبحانه-، فإننا نفهم من اليد معنى مشتركًا وهو: ما بها يُفعَل ويُقصَد ويقبض ويبسط، لم نقل عضو، ولم نقل جارحة؛ لأنهما لفظان مجملان مستعملان فيما ينفصل وفيما يفتقر إليه المخلوق، ولو كنا نعرّف يد المخلوق لقلنا: عضو أو جارحة، ولكننا هنا نعرف بلحاظ اتصاف الخالق بهذه الصفة، مريدين ما يَقبل الشركة لا ما يختَصُ بالمخلوق، فتغيرت المعطيات ولزمنا أن نجرد الصفة عن خصائص ماهية المخلوق وما يلزمها ويتفرع عنها، ففهمنا أنها صفة بها يُفعَل ويُقصَد ويُقبض ويُبسط، وهي صفة وجودية وليست عين الذات، ثم نظرنا في الوحي فوجدناه يثبت يدين لا واحدة، وأن لها خصائص إضافية على المعنى المشترك كالأصابع والقبض والبسط والطي والهز والخلق والغرس والكتابة وغير ذلك، فنزيد على ذلك المعنى المشترك هذه الخصائص ويصير مفهوم اليد المضافة إلى الخالق -سبحانه- أنها صفةٌ بها يُفعَلُ ويُقصَد ويُقبض ويُبسط ويُطوى ويُخلق ويُغرس، وأن للخالق يدين -سبحانه-، كل هذا ولم نلتزم شيئًا من لوازم المخلوق، كل هذا ولم نخرج عن نور الوحي، فالأخير هو المميز ليد الله -سبحانه-، وما قبله كان المعنى الكلي المشترك الذي يتكلم عنه أهل الحق، وليس المعنى القاموسي أو المشترك بين المخلوقات الخاص بها.

فخذها طريقةً عامة:

١ ـ انظر في خواص الصفة، إذ الصفة لم تجئ في الوحي إلا مقرونةً بما يحقق معناها، فألحقه بها وقل: صفةٌ يفعل بها/ يكون بها/ تختص بـ/ لها تعلق بـ. . . ثم عقّب بما ورد من خصائصها ووصفها في الوحي.

٢ ـ وإن كان لها مرادفٌ في الوحي أو في استعمال السلف والأئمة المتفق على إمامتهم بينك وبين مخالفك فأورده مع السابق مقرونًا بمصدره، كما عبر الطبري عن النزول بالهبوط، وعبَّرَ بالسخط عن الغضب، وكما صح التعبير عن النزول بالدنو والقرب، وكما عَبَّرَ عن اليدِ بالكف، وكما عَبَّرَ عن الكلام بالنطق، وغير ذلك من تعبيراته رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

فإن سئلت عن اليد قلت: صفة بها يقبض ويبسط ويقصد ويطوي، وخصَّ الله بها بعض مخلوقاته واصطفاها بالغرس والخلق والكتابة، وهي يمين كاليد الأخرى فإنهما يدان، وأطلق عليها اسم الكف، وأُثبِتَت في سياقِ الكلامِ عنها صفةُ الأصابع في حديثٍ نبوي، وكل هذا ورد بحرفه في الوحي.

وإن سئلت عن القدم فقل: صفة أطلق عليها الرجل والقدم، يضعها على النار فتقول قط قط وجعل ابن عباس الكرسيَ موضعًا للقدمين، وبهذا علمنا أنهما قدمان، وكله بالحرف في الوحيِ والآثار، لم ننطِقِ بلفظٍ زائد.

أما الوجه: فصفةُ الله التي نراها حال نيلنا ما وُعِدنا من النظر إليه -سبحانه-، ولا يُرى إلا المقابل المواجه أو ما في حكمه، ولها سبحاتٌ وأنوارٌ لو كشف عنها حجاب النارِ لأحرقت الدنيا بما فيها.

لاحظ أننا لم نخرج فيما سبق بحرفٍ واحدٍ عن ألفاظ الوحي وما ورد فيه وما يفهم منه لغةً، وهي تعاريف كافيةٌ[1] لتمييز الصفة في نفسها وتمييزها عن غيرها من الصفات، وهذه هي الثمرة المطلوبة، وحين نقول بأن «المعنى معلوم والكيف مجهول» فإننا لا نريد بالمعنى المعلوم إلا هذه الثمرة وهذا التمييز المنقدحِ في أذهاننا والذي يمنع التباسَ الصفة بأختها ويمنَعُ بِثُبوتِها ثبوتَ ضِدها، فإن طولبتَ بما فوق ذلك نفيًا أو إثباتًا، فاعلم أن المخالف لن يطالبك بشيءٍ إلا وهو لازمٌ له فيما يثبت.

---

(١) بل زادت عن حد الكفاية بكثير، ولا داعيَ لها أو حاجة في غير مقام الجدل وإقناعِ المتعنتين.

فلو طولِبتَ بمعنى بعض الألفاظ الواردة في تعريفك، كأن تُسأل عن معنى القبض، فإما أن تتنزل وتعرفها له بالمسلك السابق نفسه، فتقول: هو فِعلٌ لليد يقتضي كمالَ الإحاطَةِ والسيطرةِ والتَصَرُف، أو لا تتنزل وتكتفي بظهورها وأن القدر المشترك منها مفهوم في الشاهد.

فإن عاندك في ذلك وقال: أنا لا أفهم من القبض إلا كذا! أو لا أفهم من اليد إلا الجارحة، فعارضه بما يثبت، فهو يثبت سمعًا يعرفه بأنه: صفة تنكشف بها الأصوات، فسله عن معنى الانكشاف، وقل: أنا لا أفهم من انكشاف الأصوات إلا تغيرًا واستقبالًا للموجات الصوتية لتترجم في الدماغ، ولا أفهم من السمع إلا القوة التي في أذني، والعَرَضَ المُفتَقِرَ لجارحة، وثق أن هذا موضع انقطاعه.

وما سبق تبرعٌ يقرب المعنى لا أكثر، فقد اكتفى العرب بتفسير الأمور باللفظة واللفظتين، وما سبق يفوق ذلك بكثير، وما هو إلا حدهم الأرسطي الذي أورثهم طلب الماهية وتمامِ المعنى ليصح التصور، وظنوا أن إثبات المعنى هو هو هذا التصور الذي طلبوه للماهيات، وما علموا أنه يثبت بأدنى مفهومٍ يصحح التعميم على موصوفين باشتراكٍ متحدِ المورِد.

فإن قال: أنت لم تزد على أن جعلتها صفةً ثم أثبت لها الخصائص الثابتة في الوحي، ولم تُعرِّف المعنى الذي تزعم أنه ليس مفوضًا.

فقل: هذا يكفيني في متابعة الوحي، ولا أطلب منك أكثر منه، سميته معنىً أم سميته اشتراكًا لفظيًا، سمَّيتَه إثباتًا أم سمَّيتَه تفويضًا، المهم هنا أن الصفةَ مفهومةٌ ضمن سياقها وليست لفظًا مبهمًا أو طلسمًا.

فخلاصة ما سبق:

أولًا: نحن نقول بأن هذه الصفات معلومة المعنى، ولا نقول إنها معلومة الحد التام الكاشف عن تمام ماهيتها!

ثانيًا: أن المعنى يثبت بأدنى مفهوم مشترك يجعل تميز الصفة في نفسها وتميزها عن غيرها، فأي شيء يجعلك تميز اليد ولا يختلط فهمك لها مع فهمك لبقية الصفات- فهو الاشتراك المعنوي المُفهِم.

ثالثًا: تسلسل السؤال عن ما يتركب منه التعريف سفسطة ويمكن استعماله كمغالطة في أي تعريف يعرفه الخصم، كتعريف السمع: بصفة تدرك بها الأصوات،

فما هو الإدراك؟ وما هي الصفة؟ سيقولون: هذا بدهي، وليسا بعرض وليسا بكيفيات نفسانية، ونحن نقول بأن اليد فهمها بدهي: وليست ببعض ولا جارحة، وهذا كافٍ في هذا المقام.

المثار الخامس

استعمال شبهة التركيب
ولزوم تركب كل متصفٍ باشتراكٍ معنوي

أما وقد انتهينا من بيان الفرق بين المشترك اللفظي والمعنوي وكشفنا الستار عن محال النزاع ومزالق الغلط عند الناقض، وأثبتنا بإذن الله الحقَّ في المسألةِ وأبطلنا الباطل، فنعود إلى ناقضنا حيثُ يقول: «**صحيح أن هذا الحكم اشترك من حيث اللفظ فيهما أو صدق عليهما، ولكن هذا لا يستلزم اشتراكهما في حقيقة واحدة خارجية كما قال أهل وحدة الوجود، ولا يستلزم اشتراكهما في نوع حقيقي تحته أفراد خارجية متعددة كما يقول ابن تيمية**[1]**، فلا يوجد نوع جامع بين وجود الله ووجود مخلوقاته بمعنى أنه لا يوجد معنى كلي أعلى يشترك فيه الله ومخلوقاته**[2]**، ثم يتميز كل واحد بعد ذلك بما يميزه عن الآخر؛ لأن هذا هو عين التشبيه المنبوذ عند الإمام الأشعري. وهو يقتضي تركب الخالق -تعالى- مما به الاشتراك وما به الامتياز، مما يقتضي حدوثه. ولذلك فهو قائل فقط بالاشتراك اللفظي، بمعنى أنه لا يوجد اشتراك حقيقي خارجي، ولا يوجد اشتراك حقيقي ذهني بين الله والمخلوقات**»[3].

قلت: هذه من المغالطات الكلامية التي أخذها الناقض عن غيره تقليدًا دون أن يمعن في كونها مردودةً باطلةً عند أصحابه ويلزم عنها لوازم باطلة باتفاق الفريقين، فهل حقًّا يلزم من إثبات الاشتراك المعنوي أن يكون المتصف بمشتركٍ معنوي متركبًا من شيءٍ به الاتفاق وشيءٍ به الاختلاف؟

---

(١) ولا أدري أين قاله، بل هو يصرح بمباينة حقيقة الله لحقيقة مخلوقاته، وهل يقول عاقل إن الله ومخلوقه مندرجان تحت نوع واحد!

(٢) ولا أدري أيضًا ما علاقة نفي النوع الجامع بنفي المعنى الكلي، وهل كل من قال بمعنى كلي مشترك يكون قائلًا بالتماثل النوعي؟ إذن كل قائل بالتعريف الرسمي المشترك وكل قائل بالاشتراك المعنوي من أصحابكم يلزمه ما قلت، وما تدفع به عنهم يدفع به عن الإمام.

(٣) نقض التدمرية (١١٨).

الجواب: لا، فقد ذكرنا أن الاشتراك في مفهومٍ ذهني لا وجود له مطلقًا في الخارج أصلًا، فضلًا عن أن يكون عين الذات كما هو الوجود عند الأشعري.

ثم هل قال أحدٌ منا إن صفةً من صفات الله تكون فردًا من أفراد نوع واحد مع صفة أخرى للمخلوق بحيث تتماثلان في الماهية المقول عليها النوع؟

لو كان دقيقًا لذكر الجنس لا النوع كما يذكر ذلك أصحابه في نقاش المسألة، فالأول مقول على حقائق مختلفة، وحتى هذا لا نثبته إن لزم منه اشتراكٌ في جزء الماهية، بل الاشتراك المعنوي واقعٌ فيما هو كالعرض العام المقولِ على حقائقَ مختلفة إن صح التعبير، ولكن هيهات بعد أن استقر في ذهنه أننا نقول بتماثل الحقائق، ولم يعد يبصر سوى هذه النسبة الباطلة.

ثم لو اتصف الباري بالوجود وغيره بالوجود وكان الوجود مشتركًا معنويًا، لم يمنع هذا أن وجود الباري خاصٌ به، ووجود المخلوق خاصٌ به، فنفس المفهوم المشترك بينهما مصاديقه ليست مشتركة في الخارج، فما به الاشتراك في المفهوم تمايز مصاديقه تمايزًا مطلقًا في الخارج دون تركبٍ من وجوديٍّ مشترك، فلكلٍ وجوده الذي يمتاز به عن الآخر.

ثم هل نسي أن محققي المعتزلة والإمامية والأشعرية على أن الاشتراك في الوجود معنوي؟ أفاتهم أن امتناع التركيب مما به الامتياز ومما به الاشتراك مبطل لمقالتهم هذه؟ أم فهموا أن هذا لا علاقة له بذاك وأجابوا عن هذا الإلزام المتهافت!

والعجيب أن هذا الكلام معروفٌ مشهور، يناقش في الكتب الكلامية الأشعرية بكثرة.

يقول السنوسي مثلًا في عرض شبهةٍ والرد عليها: «**سلمنا أن المشترك لا بد له من علة مشتركة، لكن لا نسلم أن الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي بل الاشتراك اللفظي، وإلا لكان جنسًا للواجب فيحتاج إلى فصل، ويلزم التركيب في ذات واجب الوجود جلَّ وعلا... وجوابه على الجملة: التزام أن الوجود زائدٌ على ماهية الموجود وإن كان لا يفارقها وأنه مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوي بدليل صحة انقسامه إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وأن يكون مشتركًا ولا يلزم أن يكون جنسًا إلا لو كان مشتركًا ذاتيًا وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم الذات على فهمه وهذا يتجه على اختيار الإمام في الوجود، ولا يتجه على رأي**

من يقول الوجود نفس الموجود وإن لم يكن تمام ماهيته كالقاضي وإمام الحرمين»[1].

فإن كانت ورطةُ القول بالاشتراك المعنوي في الوجود ملازمةً لمن قال بأن الوجود عين الموجود، فما علاقة هذا بالصفات القائمة بالذات؟ هل هي عين الذات كالوجود ليلزمنا هذا الإشكال؟

مرادي: أن القول بالاشتراك المعنوي في الصفات متحتم؛ لأن سبب عدم القول به في الوجود ـ وهو كونه عين الموجود ـ مُنتَفٍ في الصفات.

ثم لاحظ أن الشبهة التي يستعملها الناقضُ مستعملةٌ في الوجود، وهذا يدل أن الكلام في الصفات كالكلام فيه على أقل تقدير، فيكون الخلاف في الصفات ـ أمشتركةٌ معنويًا أم مشتركةٌ لفظيًا ـ كالخلاف في الوجود، فلم الإنكار إذن والمذهبان معتبران عندكم فيما يتعلق بالوجود؟ فإن جاز المذهبان في الوجود فليجوزا فيما يكون القول بالاشتراك المعنوي فيه أقلَّ إشكالًا من القول بالاشتراك المعنوي في الوجود الذي هو عين الذات لا زائدًا عليها!

بل ناقشوا هذه الشبهة في الذات! لا في الوجود فقط، فبحثوا: هل ذات الباري مماثلة لذات غيره فيلزم التركيب مما به الاشتراك ومما به الامتياز أم لا؟

فيقول صاحب المواقف وشارحه بعد أن نصرا القول بأن ذات الباري لا تماثل ذوات مخلوقاته: «**(لنا) في إثبات المذهب الحق أنه -تعالى- (لو شاركه غيره في الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الإثنينية) فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا، (و)لا شك أن (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما، (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم)**».

فالكلام إذن في الهويات، وفي الاشتراك بتمام الماهية، هذا لو فرضنا أن الماهية تتركب من شيئين في الخارج (المشترك) و(المميز).

ثم يكملان: «**(احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في) اشتراك (الوجود من الوجوه، وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه، وأيضًا فنحن نجزم به)؛ أي: بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مر في**

---

(١) شرح كبرى السنوسي (٢١٤ ـ ٢١٥).

الوجود، وأيضًا فقولنا: العلوم إما ذات وإما صفة حصرٌ عقلي، فلولا أن المفهوم من الذات شيءٌ واحدٌ لم يكن كذلك (والجواب أن المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه، (وأنه)؛ أي: مفهوم الذات على الوجهين (أمر عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق، على مآل قولهم إلى أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم، وهو غير معقول، ومآل قولنا إلى عكس ذلك، وهو ممكن، (وهذا الغلط منشؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم) أعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات، وقد يكون جزءها، وقد يكون عارضا لها، فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان؟ (وهذه) المغالطة، أعني اشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة، (فإذا انتبهت له)؛ أي: لهذا المنشأ، ووقفت على حاله (وكنت ذا قلب شيحان)؛ أي: يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقدرت) على (أن تغلط) غيرك (وأمنت) من (أن تغالط) أنت. (منها)؛ أي: من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك إذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات، فنقول: المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود) لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق أفراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمرا واحدا مشتركا مجزوما به (والنزاع) إنما وقع (فيه) لا في مفهوم عارض لحقيقته»[1].

فأثبتا الاشتراك في مفهوم (الذات) مع كون ذات الباري المصداقية في الخارج مخالفةً لذوات غيره.

وأثبتا أن شبهة التركيب المتهافتة التي ذكر مثلها الناقض لا تتناول الاشتراك في المفهوم مع الاختلاف في المصاديق.

وليت شعري هل قلنا إلا هذا؟

وتذكر أن الكلام في الذات لا في الصفات!

ولننظر في الصفات التي نازعنا اشتراكها المعنوي، هل هي من الذاتيات أم من العرضيات؟

(١) شرح المواقف (٨/ ١٩ ـ ٢٠).

وهل الاشتراك في العرضيات مع التمايز بالذاتيات يقتضي التركيب عند محصلي العقليات؟

ودعك من كل هذا، وانظر: هل دليل منع هذا الذي سماه تركيبًا برهانيٌّ صحيح؟

الجواب الإجمالي:

يكفي في حَلِّ هذا الدليل أن كل هذه الأمور التي سموها تكثرات وتركيبات (الجنس والفصل، الوجود والماهية، الذات والصفات،ما به الاشتراك وما به الامتياز) إنما هي أقسام تقبل الانفصال في الوهم والذهن لا أكثر، وفي هذا بيانٌ لعيبٍ في القوم أخذوهُ عن الفلاسفة، وهو جَرُّ التقسيمات الذهنية إلى الخارج، خلافًا لدقة الشيخِ التي تَمَيَّزَت بها تقريراته العقدية، إذ ليس كل ما يفرضه الذهن يصح وجوده في الخارج، وإن صح وجوده في الخارج فلا يلزم أن يصح وجوده متميزًا كما يتميز في الذهن، وإن كان متميزًا في الخارج فلا يقتضي ذلك أن يكون غيرًا لغةً، وإن لم يكن غيرًا لغةً ولكن جُعِلَ غيرًا اصطلاحًا - فلا قيمة لذلك.

فهذا خللٌ وقعَ فيهِ الناقضُ حين ناقش الاشتراك المعنوي وظن أن هذا الاشتراك يقتضي تركبْ الصفة مما به الاشتراك (القدر المشترك) ومما به الامتياز، وأن هذا التركب خارجيٌّ لا ذهني، بحيث يوجد في الخارج جزءان، وأن ما به الاشتراك وهو المفهوم الكلي المجرد = متميزٌ موجود في الخارج، وأنه ملتئمٌ مع ما به الامتياز ليكونا جميعًا الصفةَ الخارجية.

وهذا حديثُ خُرافةٍ أرسطي لا أكثر، بل حتى صفة المخلوق لا تلتئم من مُشتَرَكٍ وممتاز، ولكن كلُّ صِفةٍ في الخارج خاصةٌ بموصوفها ليس في هويتها الخارجية شيءٌ مشترك، وإنما المشترك هو المفهومُ الكليُّ الذي ينتزعه الذهن، ولهذا كانت هذه الشبهة جاريةً في مقالة من يثبتون الاشتراك المعنوي في الوجود والذات كما سبق وأن ذكرنا، بل هي جاريةٌ فيما يثبته الناقض من اشتراكٍ في اللوازم، واشتراكٍ في المُعرِّفِ الرسمي بين الخالق والمخلوق، فلنا أن نقول:

صفة السمع لله مركبةٌ مما به بالاشتراك وهو كونها صفةً تنكشف بها الأصوات، ومما تمتازُ به وتخالف بقية الأسماع.

وقس على ذلك بقية الصفات.

ثم لنقل إن هاهنا وجوديين، ما به الاشتراك وما به الامتياز، فهل في العقل ما يمنع ذلك وإن سمِّيَ تركيبًا؟

أليس الصفاتية مثبتين للصفات الوجودية القائمة بالذات الوجودية؟

فهذه وجوديات متلازمة اتصف الله بها، فأين الإشكال في هذين الوجوديين المتلازمين، ما به الاشتراك وما به الامتياز؟

وكونهما متلازمين وكلٌ منهما شرطٌ للآخر يقتضي عدم تقدم أحدهما على الآخر أو كونه علةً للآخر، والآخر معلول مفتقر إليه، إذ الشرط لا يجب تقدمه على المشروط، بل تجوز مقارنته، وكون كلٍ منهما شرطًا للآخر هو ما يسمى بالدور المعي الاقتراني، وهو جائزٌ بخلاف الدور في العلل.

الجواب التفصيلي:

إن الجواب التفصيلي لا يستقيم حتى نحلل المصطلحات المستعملة في شبهة التركيب، إذ لا تنفق هذه الشبهة إلا على من أعمت عينه تلك الألفاظ الاصطلاحية، فلم يميز بين حقها وباطلها، عجرها وبجرها.

١ - إجمال لفظ التركيب:

إن أول الألفاظ المجملة لفظ التركيب نفسه، فيبين شيخ الإسلام إجمال لفظة «التركيب» قائلًا: **«والتركيب يقع عندهم كما ذكره ابن سينا وغيره، وذكره الغزالي عنهم في تهافت الفلاسفة وغيره على خمسة أنواع:**

أحدها: تركيب الموجود من الوجود والماهية.

والثاني: تركب الحقيقة من الأمور العامة والخاصة: كالوجود العام، والوجوب الخاص.

والثالث: تركب الذات الموصوفة من الذات والصفات.

والرابع: تركب الذات القائمة بنفسها، المباينة لغيرها المشار إليها: من الجواهر المنفردة التي يقال إنها مركبة منها.

والخامس: تركبها من المادة والصورة التي يقال إنها مركبة منها.

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبيّنّا أنه يمتنع وجود موجود قائم بنفسه: سواء كان واجبًا أو ممكنًا بدون ثبوت هذه المعاني التي سموها تركيبا، وإن تسميتهم لذلك تركيبًا غلط منهم.

وإن قالوا: هو أصطلاح اصطلحنا عليه، فلا ترتفع بسب غلط الغالطين وأوضاعهم اللفظية الحقائق الموجودة والمعاني العقلية...

والمركب المعقول هو ١ ـ ما كان مفترقًا فركبه غيره كما تركب المصنوعات من الأطعمة والثياب والأبنية ونحو ذلك من أجزائها المفترقة، والله -تعالى- أجلّ وأعظم من أن يوصف بذلك بل من مخلوقاته ما لا يوصف بذلك، ومن قال ذلك فكفره وبطلان قوله واضح.

وقد يقال: ٢ ـ المركب على ما له أبعاضٌ مختلفةٌ كأعضاءِ الإنسانِ وأخلاطه، وإن كان خلق كذلك مجتمعًا لكنه يقبل التفريق والانفصال والانقسام، والله مقدس عن ذلك.

وقد يقال المركب على ٣ ـ ما يقبل التفريق والانفصال، وإن كان شيئًا بسيطًا كالماء، والله مقدس عن ذلك.

فهذا هو التركيب المعقول في اللغة والاصطلاح، فأما المركب في اللغة فهو الأول خاصة، ولكن هذا المعنى لم يريدوه بلفظ المركب.

والثاني والثالث قد يسميه طائفةٌ من أهل العلم مركبًا، فأما الذات المتصفة بصفات لازمة لها، التي لها حقيقةٌ تمتاز بها عن سائر الحقائق، وتباين غيرها من الموجودات، من غير أن يجوز عليها تفريق وتبعيض وتجزئة وتقسيم، فهذه لو قدر أنها مخلوقة، لم تكن مما يسمى مركبًا في اللغة المعروفة والاصطلاح.

وإذا سمى مسم هذه مركبًا كان إما غالطًا في عقله لاعتقاده اشتمالها على حقيقتين: وجودها وحقيقتها المغايرة لوجودها، أو على حقيقتين: ذات قائمة بنفسها معقولة مستغنية عن صفاتها وصفات زائدة عليها قائمة بها، أو على جواهر منفردة أو معقولة، أو نحو ذلك من الأمور التي يثبتها طائفة من الناس ويسمونها تركيبًا.

وجمهور العقلاء يخالفونهم في إثبات ذلك فضلًا عن تسميته تركيبًا، ولو سلم لهم ثبوت ما يدعونه، لم تكن تسميته مركبًا من اللغة المعروفة، بل هو [وضعٌ] اصطلحوا عليه، فإن الجسم الذي له صفات كالتفاحة التي لها لون وطعم وريح لا يعرف في اللغة المعروفة إطلاق كونها مركبة من لونها وطعمها وريحها، ولا تسمية ذلك أجزاءً لها، ولا يعرف في اللغة أن يقال: إن الإنسان مركب من الطول والعرض والعمق، بل ولا أنه مركب من حياته ونطقه، إلى أمثال ذلك من الأمور التي يسميها من يسميها من أهل الفلسفة والكلام تركيبًا إما غلطًا في المعقولات وإما اصطلاحًا

انفردوا به عن أهل اللغات»[1].

قلت: فليس كلما اصطلح قوم على تسمية شيءٍ ما تركيبًا- وجب علينا نفي ما اصطلحوا على وصفه بذلك لِنُقبَلَ في نادي المنزهين، والتركيب المعروف لغةً وعرفًا والمنفي قطعًا عن الذات الإلٰهية هو التركيب مما يجوز انفصاله وإن لم ينفصل بالفعل.

٢ ـ إجمال لفظ الجسم:

إن إجمال (المركب) قريبٌ من إجمال (الجسم) وكثيرًا ما يعبر عن المركب من الصفات الخبرية بالجسم، فنقول في مفهوم الجسم:

إما أن يراد به: الموجود، أو القائم بنفسه، أو المشار إليه إشارة حسية، أو المركب المؤلف.

ثم المركب ينقسم لما أوردناه فيما سبق عند مناقشة التركيب.

واعلم أن تفسير الجسم بـ(المتحيز) أو (الممتد القابل للانقسام ولو في جهة واحدة) أو (القابل للقسمة في الجهات الثلاثة) داخلٌ في قسم (المركب)، ومجملٌ كإجمال المركب، فنقول:

التحيز والامتداد يراد بهما كذا وكذا، والقسمة يراد بها كذا وكذا، فكلها مجمَلةٌ ومندرجةٌ في إجمالِ لفظ (المركب)، فلا داعي لذكر التعريف السابق الذي يتضمن هذه المجملات بشكلٍ مفرد، ومع هذا يفرده ابن تيمية كقسيمٍ في مواضع.

ومن كلامِ الشيخِ في المسألة: «**وأما لفظ (الجسم) فإن الجسم عند أهل اللغة كما ذكره الأصمعي وأبو زيد وغيرهما هو الجسد والبدن، وقال -تعالى-:** ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ [المنافقون: ٤]، **وقال -تعالى-:** ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، **فهو يدل في اللغة على معنى الكثافة والغلظ كلفظ الجسد، ثم قد يراد به نفس الغليظ، وقد يراد به غلظه، فيقال: لهذا الثوب جسم؛ أي: غلظ وكثافة، ويقال: هذا أجسم من هذا؛ أي: أغلظ وأكثف.**

ثم صار لفظ (الجسم) في اصطلاح أهل الكلام أعم من ذلك، فيسمون الهواء وغيره من الأمور اللطيفة جسما، وإن كانت العرب لا تسمي هذا جسما»[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٤٢ ـ ١٤٧).

(٢) منهاج السُّنَّة (٢/ ٥٣٠).

وقال: «**فيقال له: فالجسد والجسم بهذا التفسير الكلامي ليس هو جسدا في لغة العرب، بل هو منقسم إلى غليظ ورقيق، إلى ما هو جسد وإلى ما ليس بجسد.**

ولذا يقول الفقهاء: النجاسة إن كانت متجسدة كالميتة فحكمها كذا وإن كانت غير متجسدة كالبول فحكمها كذا»[1].

وقال: «**وكذلك أيضا لفظ (الجسم) يراد به في اللغة: البدن والجسد كما ذكر ذلك الأصمعي وأبو زيد وغيرهما من أهل اللغة.**

وأما أهل الكلام فمنهم من يريد به: ١ ـ المركب ويطلقه على الجوهر الفرد بشرط التركيب أو على الجوهرين أو على أربعة جواهر أو ستة أو ثمانية أو ستة عشر أو اثنين وثلاثين أو المركب من المادة والصورة.

ومنهم من يقول: ٢ ـ هو الموجود، أو ٣ ـ القائم بنفسه»[2].

وقال: «**ومن المعلوم أنه ما من طائفة إلا وقد تصطلح على ألفاظ يتخاطبون بها، كما أن من المتكلمين من يقول: الأحد هو الذي لا ينقسم وكل جسم منقسم ويقول: الجسم هو مطلق المتحيز القابل للقسمة، حتى يدخل في ذلك الهواء وغيره**»[3].

وقال: «**والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها، تارة لاختلاف الوضع، وتارة لاختلافهم في المعني الذي هو مدلول اللفظ، كمن يقول: الجسم هو ١ ـ المؤلف.**

ثم يتنازعون: هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه، أو الجوهر فصاعدًا، أو الستة، أو الثمانية، أو غير ذلك؟

ومن يقول: هو ٢ ـ الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه، وإنه مركب من المادة والصورة.

ومن يقول: ٣ ـ هو الموجود أو يقول: هو ٤ ـ الموجود القائم بنفسه، أ، يقول: هو الذي يمكن الإشارة إليه، وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا كذلك»[4].

---

(١) الفتاوى الكبرى (٥/ ٢١٤ ـ ٢١٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ١٠٣).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١٩٢).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤٥).

فالجسم إذن له معانٍ اصطلاحية، ومعانٍ لغوية، أما المعاني الاصطلاحية فلا يلزمنا قبول تسمية الخصم إياها جسمًا، ويذكرها ابن تيمية كلها ولا يخفي منها شيئًا، ولا يلزمنا إثبات شيء منها لله ما لم يرد في وحيه.

وأما اللغوية، فقد بيّنا أن العرب لا تسمي كل متحيزٍ عظيمٍ جسمًا، فلا تسمي البحر العظيمَ جسمًا، ولا الهواء الشاسع المدى جسما، ولا تقول في البحر بأنه أجسم من النهر، ولا يعني هذا أن الباري كالبحر أو الفضاء، وإنما المراد بيان عدم التلازم بين التحيز والعِظم وبين وصف الجسمية لغةً.

وبهذا تعلم مغالطة الناقض حين زعمَ أن ابن تيمية أخفى التعريف الحقيقي للجسم، وذلك حين نقل قول الجرجاني ثم عقّب عليه فقال: «**قال الشريف المحقق الجرجاني في شرح المواقف (٢/ ١٩٢): (وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه، وقول بعض الكرامية هو الموجود، وقول هشام هو الشيء، باطلٌ، لانتقاض الأول بالباري -تعالى- والجوهر الفرد، وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضًا، وانتقاض الثالث بالثلاثة. على أن في هذه التعريفات فسادًا آخر؛ لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة بل تخالفها، فإنه يقال زيدٌ أجسم من عمرو؛ أي: أكبر ضخامةً وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء، فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الأقوال إنباء عن ذلك).اهـ وهذا الكلام في غاية التحقيق فتأمله. وبعد هذا التوضيح يتبين لك أن ابن تيمية لم يذكر لا المعنى اللغوي على حقيقته، ولا المعاني الاصطلاحية على وجهها. فأما المعنى اللغوي: فالجسم في أصل اللغة يدل على التركيب والضخامة؛ أي: كبر الحجم... فاللغة دالة على مطلق الضخامة والتركب**»[1].

قلت: إن ابن تيمية ذكر كل هذا ولم يخفِ شيئًا، والناقض كاذبٌ حين يقول في الصفحة التي تليها: «**فبهذا يتبين أن ابن تيمية قد خلط بين المسائل، بل إنه ارتكب غلطًا عظيمًا وهو أنه اقتصَر على ذكر الخلاف في المسألة الثانية، وهي كيف يتحقق الجسم؛ أي: هل من أجزاء وكم عددها أو من هيولى وصورة؟ وهي أصلًا لا علاقة لها بتعريف الجسم من حيث هو جسم، ولم يذكر مطلقًا التعريفات المعتمدة عندهم كما وضحناها**».

---

(١) الكاشف الصغير (١٢٤).

فقد ذكرها الإمام كلها، وفصّل فيها وناقشها بما لم يصنع بعضه الناقض ومن يعظمهم، ولم يصرف تركيزه إلى عدد الأجزاء أو نوعها فقط كما كذب عليه، وما هذا الكذب إلا تطبيقًا منه لما رمى به ابن تيمية، إذ ركَّزَ على تفصيل ابن تيمية للخلاف في عدد الأجزاء وحقيقتها وصار يشنشن على ذلك وكأن ابن تيمية لم يذكر غيره، مهملًا جرده التام للتعريفات ومحاكمتها بعد ذلك إلى اللغة والعقل، ليخلط على القارئ ويخفي محل النزاع، وهو يريد من ابن تيمية أن يأخذ لفظ الجسم هكذا بعجره وبجره ويفسره بالممتد المنقسم، آخذًا لفظي (الامتداد) و(الانقسام) أيضًا بعجرهما وبجرهما كي يرضى، وقد ذكرنا أنهما داخلان في مسمى المركب، فالمركب قد يراد به الممتد المنقسم إلى جواهر أو هيولى وصورة، وقد يراد به غير ذلك، فإيجابُ إفراده والتشغيب على الشيخ لأجل ذلك دليلُ ضعفِ فهمٍ وعدم تحقيق، ودليلُ تهورٍ أيضًا إذ لم يستقرئ كلامَ الشيخ ليجد أنه أفرده في مواضعَ وناقشه مباشرة.

والناقض نقل كلام الجرجاني وكأنه حكمٌ في اللغة، ومع هذا سنرتضي حكمه، فالجسم لغةً كما ذكر الجرجاني هو: المؤلف المركب، وبما أن التعريف لغوي، فيجب أن نفهم التأليف والتركيب أيضًا باللغة، فهل يقول ابن تيمية بأن الله مؤلفٌ مركبٌ بالمعنى اللغوي لهذين اللفظين؟

الجواب: لا، فليس إذن مجسمًا لغةً.

ومع أنه احتكم للجرجاني إلا أنه طفق يجتهد من نفسه في تبيان المعنى اللغوي موهمًا القارئ أنه يقرر ما قرره السيد الشريف، فادعى بعجمته ومن رأسه قائلًا:

«الجسم في أصل اللغة يدل على التركيب والضخامة؛ أي: كبر الحجم».

وما هذا إلا اختلاق!

فإن الجرجاني لم يقل بأن الجسم يطلق على مطلق الضخامة وكِبَر الحجم، بل ربط الجسمية بالتركيب والتأليف، فعند الجرجاني نحن برآء من تهمة الناقض بالتجسيم، إذ لا نقول بالتأليف والتركيب اللغويين اللذين جعلهما الجرجاني حقيقة التعريف اللغوي للجسم، فكيف إذا علمت أننا أيضًا لا نقبل كلام الجرجاني، فإن البحر مركبٌ ضخم، فهل يسمونه جسمًا؟

والفضاء مركبٌ ضخم، فهل هو لغةً: جسم؟

وإنما الجسم ما ذكرنا وذكر ابن تيمية، هو البدن والجسد الكثيف الغليظ، وقد نقبل دخول التأليف والتركيب في معناه لارتباط الكثافة بهذا، أما جعل مطلقِ العِظَمِ والكِبَر تجسيمًا فعجمة في الناقض ومن وافقه إن زعموا نسبةَ ذلك للغة، وإلا فهو محض اصطلاح.

ولا يفيدهم قول العرب: زيد أجسم من عمرو؛ أي: أكبر؛ لأنهم لا يقولون مثله في الهواء والبحر.

فلا يقولون فضاء الغرفة أجسم من فضاء الجرة.

أو: البحر أجسم من النهر.

وأما قولهم ذلك في زيد وعمرو، فالمقصود به: زيدٌ جسَدُهُ وبَدَنُهُ أكبَرُ من عمرو، فالجسدية والبدانة داخلةٌ في معنى قولهم (أجسم) وقد ذكرنا لك أن الجسد والبدن هما معنى الجسم لغةً، وذكرنا تفريق الفقهاء بين النجاسة المتجسدة وغير المتجسدة، وأننا ننزه الباري عن كل هذا -سبحانه- ولا يلزمنا إثبات شيءٍ منه بإثباتنا ظواهر الوحي.

واعلَمَ أن كل من كتب في التجسيم من الأشعرية، ككتاب (التجسيم والمجسمة) لعبد الفتاح اليافعي و(التجسيم في الفكر الإسلامي) لصهيب السقار، فإنما أقاموا كلامهم على هذا الركن، وهو:

مطابقة الجسم في الاصطلاح الأشعري للجسم في المفهوم اللغوي.

وبنقض هذا ينتقض كل ما كتبوه ويصير بلا قيمة، إذ لا يهم أحدًا من العقلاء والمحققين هل نسمى مجسمةً وفقَ قواعد الأشعرية واصطلاحاتهم أم لا، إذ هم مجسمةٌ وفقَ قواعد واصطلاحات الفلاسفة والمعتزلة، وإنما المهم: هل نسمى مجسمةً بلغةِ القرآن ولسان السلف أم لا؟

وهل نمثل الباري بالمخلوقات وأجسامها أم لا؟

فإن قيل: هل تلتزمون إذن أنكم تثبتون الجسم باصطلاح الأشعرية؟

قلنا: لا نلتزم أن اصطلاحهم مستقيمٌ أصلًا؛ لأنه اصطلاحٌ فاسدٌ في نفسه يتضمن مجملاتٍ ضمن تعريفه مجملاتٌ أخرى، فتعريف الجسم بالمتحيز أو الممتد المنقسم يتضمن إجمالَ الانقسام وإجمال الامتداد، وإجمالها هو نفس إجمال التركيب الذي يعبران عنه، فليس مركبًا ممتدًا منقسمًا ركبه أو مدَّهُ أو قسَّمه غيره، أو يقبل التفكيك والتمديد والتقسيم وإن لم يكن كذلك بالفعل، أو له أجزاء أو مادة أو

أقسام منفصلة أو كانت منفصلةً فاجتمعت، وإن أريد أنه عظيمٌ كبيرٌ -سبحانه- له صفات، فهو حق، سواءٌ التزمنا أم لم نلتَزِم اصطلاحهم، فليس لهم علينا سبيل كيفما اتجهوا.

فإن قيل: فما تقولون في المقدار؟

قلنا: إثبات المقدار بمعنى أن يكون للباري حقيقةٌ متميزةٌ غير مختلطةٍ بمخلوقاته - حقٌ وحقيقة، وما سوى هذا المعنى فإن مقتضى القواعد أن يكون استعمال (المقدار) فيها مجملًا، لا نثبته ولا ننفيه، فإن أريد به أن الله يقدره مقدرٌ أو يقاس إلى خلقه ويقدر بقدرهم - فهو باطل، وإن أريد أنه عظيمٌ كبيرٌ حقيقةً فهو حق.

فإن قيل: فما تقولون في الطول والعرض والعمق؟

قلنا: هذه أيضًا مجملات، ويعرفونها اصطلاحًا بالبعد المفروض أولًا وثانيًا وثالثًا، فهي فرض الذهن، وإطلاقها باصطلاح المُحدَثين، فلا نطلقها على الباري ولا نلتزمها ولا نخوض فيها، ولكن نقول فيها ما قلنا سابقًا: إن أريد بها عظمةُ الباري -سبحانه- فهو حق، والتلفظ بها بدعة، وأي شيء آخرَ يُرادُ بها فلا يهمنا، ولا نلتزم أن عظمته -سبحانه- وكِبَره مما يستلزم أن يكون له طولٌ وعرضٌ وعمق؛ لأن هذه الاعتبارات الثلاثة إنما شرط إطلاقها على الشيء أن يجوز قياسه بغيره، فيقال: طوله كذا ـ وتذكر وحدة قياس ـ، وهذا الشرط متنفٍ في حق الباري، بل هو منتفٍ في بعض المخلوقات مختلفة الحقيقة، فلا يجوز أن تقيس درجة حرارة الكهرباء مثلًا وتحددها بوحدة قياسية، ولا شدة السواد بوحدة اللتر، ولا علو الصوت بوحدة المتر مثلًا!

فكل حقيقة لها سنخها الذي يجوز أن تقيسها به، وهذا بين المخلوقات المشاهدات، فكيف بالخالق -سبحانه- الذي يخالف في حقيقته حقائق خلقه بأشد مما تخالف حقيقة الجوهر حقيقة العرض؟

فلنا أن نقول: الطول والعرض والعمق لوازم إضافية للمخلوق، ولا تلزم الخالق في عظمته -سبحانه-، وهي تتضمن تجويز مقايسته بغيره فنرفضها ولا نثبتها له -سبحانه-، وهذا ما نقله شيخ الإسلام مقرًا عن ابن كلاب القائل: «**فإن قالوا: فيعتقبه الطول والعرض؟ قيل لهم: هذا محال؛ لأنه واحدٌ لا كالآحاد، عظيمٌ لا تقاس عظمته بالمخلوقات، كما أنه كبيرٌ عليمٌ لا كالعلماء، كذلك هو واحدٌ عظيم لا**

كالآحاد العظماء. فإن قلت: العظيم لا يكون إلا متجزئًا، قيل لك، والعليم لا يكون إلا متجزئًا، وكذلك السميع والبصير؛ لأنك تقيس على المخلوقات»[1].

كما ذكر الشيخ في كتابٍ آخر ما يبين موقفه من هذه القضية فقال: «هذا اللفظ بعينه أن: الله جسم له طول وعرض وعمق أول من عرف أنه قاله في الإسلام شيوخ الإمامية كهشام بن الحكم وهشام بن سالم كما تقدم ذكره، وهذا مما اتفق عليه نقل الناقلين للمقالات في الملل والنحل من جميع الطوائف... ونقل الناس عن الرافضة هذه المقالات وما هو أقبح منها»[2].

وقال: «هذه المقالات التي نقلها لا تعرف عن أحد من المعروفين بمذهب أهل السنة والجماعة: لا من أئمة أصحاب أبي حنيفة ولا مالك ولا الشافعي ولا أحمد بن حنبل: لا من أهل الحديث ولا من أهل الرأي، فلا يعرف في هؤلاء من قال: إن الله جسم طويل عريض عميق، وأنه يجوز عليه المصافحة، وأن الصالحين من المسلمين يعاينونه في الدنيا، فإن كان مقصوده بجماعة الحشوية والمشبهة بعض هؤلاء فهو كذب ظاهر عليهم، وهذه كتب هذه الطوائف، ورجالهم الأحياء والأموات لا يعرف عن أحد منهم شيء من ذلك... وإن كان في المنتسبين إليهم من يقول ذلك فليس هو قول أئمتهم ولا الذين يفتى بقولهم، ومن أراد أن ينقل مقالة عن طائفة فليسم القائل والناقل، وإلا فكل أحد يقدر على الكذب، فقد تبين كذبه فيما نقله عن أهل السنة، كما تبين أن تلك الأقوال وما هو أشنع منها من أقوال سلف الإمامية...

فإن كان مراده بالحشوية طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة دون غيرهم، كأصحاب أحمد أو الشافعي أو مالك، فمن المعلوم أن هذه المقالات لا توجد فيهم أصلا، بل هم يكفرون من يقولها، ولو قدر أن بعضها وجد في بعضهم فليس ذلك من خصائصهم، بل كما يوجد مثل ذلك في سائر الطوائف...

وإن كان مراده بالحشوية عموم أهل السنة والجماعة مطلقًا، فهذه الأقوال لا تعرف في عموم المسلمين وأهل السنة، وجمهور المسلمين لا يظنون أن أحدا قال هذا، وإذا كان في بعض جهال العامة من يقول هذا أو أكثر من هذا، لم يجز أن يجعل هذا اعتقادًا لأهل السنة والجماعة يعابون به، وإنما العيب فيما قالته رجال الطائفة وعلماؤها، كما ذكرناه عن أئمة الشيعة، فإن أئمة الشيعة هم القائلون

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١١٤).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٥٠١ ـ ٥٠٢).

للمقالات الشنيعة، كما قد علم...»[1].

فليس هذا القول إلا قولًا لسلف الرافضة والجهلة ومن لا ينسبُ قولهم لأهل السنة من الجهال، وليس دفعه لهذا القول دفعًا لمجرد اللفظ، إذ لم يعهد من الشيخ مثل هذا التقبيح لخلافٍ لفظي من وفاقٍ في المعنى، وإنما لأن أصل الخوض في هذا بدعة، فضلًا عن إثباته أو نفيه، والحقُّ لا يحتاجه، فمن البدعةِ الخوضُ فيه إلا ما كان من قبيل الجدل والمعارضة لمن يتوسلون بهذه المسألة إلى نفيِ الحق، كعلو الله -سبحانه- واستوائه على عرشه.

فإن قيل: ما تقولون في الحجم؟

قلنا: القول فيه ما قيل في الجسم والمقدار، «**فعنه جوابان، أحدهما: أن المعنى بالحجم في اللغة الظاهرة هو الشيء الكثيف المتحد: كالحجر والتراب، خلاف الهواء، فإنه لا يسمى في اللغة المشهورة حجمًا، فإن كان مقصوده هذا فليس كل موجودٍ في الشاهد إما حجمًا أو قائمًا بالحجم.**

وإن أراد به أن كل موجود في الشاهد قائم بنفسه أو قائم بالقائم في نفسه، فهذا مطرد في الغائب»[2].

فقد صارَ على أيديهم لفظًا مجملًا، نستفسر عن معناه، إن أراد به أن شيئًا ما أحاط بالباري أو حصره وحجَّمَهُ والعياذ بالله، فهذا مردودٌ بأول النظر، وإن أراد أن الله يقاس في عظمته -سبحانه- بغيره من الأجسام والأحجام، فهذا باطلٌ مرفوضٌ مردود، وإن أراد أن الله قائمٌ بنفسه عظيمٌ جليلٌ فوق عرشه، فهذا المعنى حق ولا يسمى حجمًا ونرفض التدليس بإطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى القرآني.

فنُلزِمُ الخصم بعد ما سبق أن يستعمل ألفاظنا وألفاظ الوحي، فلسنا مضطرين لاستعمال (المقدار) أو (الكم) أو (الطول والعرض والارتفاع) أو (الامتداد) أو (شغل الفراغ) أو غيرها من الألفاظ، بل نحرم استعمالها ونعوذ بالله منها؛ لأنها ألفاظٌ بدعيةٌ تحمل في طياتها ما لا تحمله ألفاظ الوحي النقية، فيقال (عظيمٌ) (كبيرٌ) (فوق عرشه) حقيقةً، ولا يقال سوى ذلك، وليس التَّمَنُّعُ لفظيًّا محضًا بل معنوي أصيل، إذ الألفاظ أبواب المعاني، وكل لفظٍ يقدح في الذهن من المعاني ما يختلف

---

(١) منهاج السنة (٢/٥١٧ _ ٥٢٢).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٤/٣٨٠).

عمّا يقدحه اللفظ الآخر، ولا ندري هل اللفظ الذي لم يرد في الشرح يقدح معانيَ جائزة في حق الله أم لا، فكيف إذا كانت مجملة ومستعملةً أحيانًا في معانيَ غير جائزة في حق الله اتفاقًا؟

ونذكر ملاحظةً مهمة فنقول: بإمكاننا إثبات الصفات والعلو الحقيقي دون التزام إثباتِ كونه عظيمًا كبيرًا على الحقيقةِ -سبحانه-، وهو مسلكٌ من مسالك الحجَاج التيمي كما نقلنا في أول الكتاب فراجعه، وإثباتها دونَ التزام ذلك وإن كان فيه مخالفةٌ لمدلولات بعض النصوص والعقل، إلا أنه أولى وأقرب وأَفضل بكثير من جحدها والولوغ في التجهم والقرمطة حال التعامل مع أدلتها في الوحي وآثار السلف، فليعِ ذلك المناقشون من أصحابنا كي لا يناقشوا الفرع دون الأصل، فإن منكر العلو الحِقيقي جهمي، بينما منكرُ هذا التفريع ـ الحد والقدر ـ مخطئٌ في أسوأ أحواله ولا يقتضي ذلك من مشاقة الرسول ومحادة الوحي والولوغ في البدعة ما يقتضيه الأول.

٤ ـ إجمال لفظ الغير:

يقول شيخ الإسلام: «**ومنها لفظ الغير، فإنه يراد بالغيرين ما يجوز مباينة أحدهما لصاحبه، أو مفارقته له بزمان أو مكان أو وجود، ويراد بهما ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر، وبعض المجموع وصفة الموصوف لا يجب أن تفارقه وتباينه، بل قد يجوز أن تباينه ويجوز أن لا تباينه.**

فصفات الرب ﷻ اللازمة له لا يجوز أن تفارقه وتباينه، وحينئذ فمن الناس من لا يسميها غيرا له، ومن سماها غيرا له فذاته مستلزمة لها، ليست الصفات فاعلة للذات، ولا علة موجبة لها»[1].

ويقول: «**فإن للناس في لفظ الغير اصطلاحين مشهورين.**

أحدهما: اصطلاح المعتزلة والكرامية ونحوهم ممن يقول الصفة غير الموصوف وهؤلاء فيهم من ينفي الصفات كالمعتزلة ومنهم من يثبتها كالكرامية وهم يقولون إن الغيرين هما الشيئان [أي: الموجودان] أو هما ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر.

والثاني: اصطلاح أكثر الصفاتية من الأشعرية وغيرهم إن الغيرين ما جاز

---

(١) الجواب الصحيح (٣/٢٨٩)، والصفدية (١/١٠٧).

مفارقة أحدهما الآخر بوجود أو زمان أو مكان، ومن هؤلاء من يقول: ما جاز مفارقة أحدهما الآخر، ولهذا يقولون إن الصفات لا هي الموصوف ولا هي غيره، وكذلك جزء الجملة كالواحد من العشرة واليد من الإنسان قد يقولون فيها ذلك، والأولون يقولون الصفة غير الموصوف»[1].

إذن هناك عدة معانٍ للغيرين، ومنها اصطلاحي غير مؤثر، إذ الاهتمام بما يسمى غيرًا إنما نَجَمَ كردة فعلٍ لشبهاتِ المعتزلة حين قالوا لأهل السُّنَّة: أنتم تثبتون قدماء مع الله.

وألزموهم أن يجوزوا قيام المخلوقات بذاته لأنها غيره كما جوزوا قيامَ الصفات بذاته وهي غيره.

أو أن يكون القرآن الذي هو كلامه -سبحانه- مخلوقًا لأنه غير الله، وغير الله مخلوقٌ لله.

فهذه هي الشبهات التي استدعت نقاشَ هذا اللفظ، فكان بيان المعنى المتبادر لأهل العرف واللغة منَ الأهميةِ بمكان، إذ الاصطلاح هنا لا قيمة له؛ لأن المعتزلي ليس من حقه أن يصطلح على معنىً للتغاير ثم يبني عليه الإلزامات، بل هو مطالبٌ ببيان كون التغايرِ جاريًا على الصفات لغةً وفي عرف من خوطبوا بالوحي قبل أن يُلزِمَ خُصومَهُ الذين لا يسلمون له باصطلاحه، وبالتالي لا يسلمون بكل ما بني عليه.

ولنلخص الكلام في إطلاقات المغايرة نقول:

التغاير إما خارجي وإما ذهني، والتغاير الخارجي إما بالوجود أو الزمان أو الحيز، وتفصيلها كالتالي:

١ ـ المنفكان بالوجود: بحيث يوجد أحدهما حال عدمِ الآخر، وعلى هذا المعنى فإن صفات الله الذاتية لا تكون مغايرةً لذاته -سبحانه-؛ لأنها لا تعدم، وقديمة مع الذات، بينما أفعاله، والذوات الأخرى، وما قام بها من الصفات - مغايرةٌ لذاته.

واعتُرِضَ على هذا المعنى بأنه يقتضي أن لا يكون الله والعالم متغايرين، لامتناع وجود العالم بدون وجود الله -سبحانه-، فلا ينفك العالم عن الله بالوجود.

وأجيبَ بأن قولنا: «المنفكان بالوجود» يكفي فيه أن تجوِّزَ وجود أحدهما دون

---

(١) بغية المرتاد (٤٢٦).

الآخر، ولا يشترط فيهما كي يكونا غيرين أن يجوز وجود كل منهما دون الآخر بحيث يجوز وجود العالم دون الله، بل يكفي جواز وجود الله دون العالم ليكونا غيرين وإن امتنع وجود العالم بدونه -سبحانه-، هذا جواب الآمدي، ولم يقبله التفتازاني وغيره لأنه يلزم منه إثبات المغايرة بين الجزء وبين الكل، أو بين الموصوف وصفته.

وقد يعترض على هذا التعريف للغيرين بفرضِ قديمٍ مع الله، سواءٌ كانت نفوسًا ناطقة أو عقولًا كما يقول الفلاسفة، فلا يكون القدماءُ متغايرين لعدم افتراقهم في الوجود ولامتناع عدمِ أيٍ منهم.

وأجيب بأن هذا الاعتراض باطلٌ لأن التعريفات لا تنقض بفرض المحال، وإلا لم يسلم لنا تعريف، ويستحيلُ قديمٌ غير الله.

وعمومًا هذا محض اصطلاحٍ لا مستند له من اللغة، فإن مقتضى هذا الاصطلاح أن تكون يدُ زيدٍ غيره، وعلمه غيره، وقيامه وكلامه غيره، مع جواز انفكاكه عنها جميعًا بالوجود، وهذا لا تعرفه العرب وترمي قائله بالجنون، وقد أشار صاحب التبصرة كما في شرح النسفية إلى أن أحدًا لم يقل بمغايرة صفات زيدٍ زيدا إلا رجلًا من المعتزلة شنع عليه أصحابه، ولا يزالون يعترضون على هذا التعريف بكونه يقتضي أن يكون الجزء غير الكل، والموصوف غير صفته، لإمكان تحقق الجزء موجودًا بدون الكل، وتحقق الموصوف بدون صفته المعينة، وهذا لا يستقيمُ لغةً.

ويستدل لإبطال مفهوم الغير هذا بأن أهل العرف واللغة يقولون: ليس في الدار غير زيد، مع أن فيها أجزاء زيدٍ وصفاته وهي منفكةٌ وجودًا.

وحاول بعضهم أن يرد هذا الاستدلال بأن المراد: لا إنسان في الدار غير زيد؛ أي: لا متصفَ بالإنسانية سواه في الدار، لا أن لا مغايرَ لزيدٍ مطلقًا في الدار، إذ متاعُ البيت مغايرٌ لزيدٍ بالاتفاق، والمتاعُ في الدار، ولو قيل: لا موجودَ في الدارِ غيرُ زيد = لكان كذبًا لوجودِ المتاع والمتاع موجودٌ مغاير.

وجواب هذا: أن ما ذكروه لا ينقض ما نحن بصدده، إذ لو فَرَّغنا الدار من متاعها ومن كل شيء فيها، ولم نُبقِ فيها إلا زيدا، ثم قلنا: لا موجودَ في الدار إلا زيد، أو: لا شيءَ في الدارِ غيرُ زَيد، لصَحَّ ذلك عند أهل العرف واللغة، مع أنه فيها يفعل وفيها صفاته، ولعدوا تكذيب هذا الكلام بزعم كون صفاته وأفعاله موجوداتٍ غَيرَه = ضربًا من العجمة أو الجنون.

ومثل هذا لو لم يرَ أحدهم إلا زيدًا، ثم قال: رأيتُ غيرَ زيد، فإن أهل اللغة والعرف يكذبونه ولا يقبلون منه أن يقول: مرادي أنني رأيتُ يده، ويده غيره، وهذا معنى قولي: رأيتُ غيرَ زيد.

وقد يقال التغاير هنا أيضًا على مطلق الانفكاك بالوجود بمعنى: أن المتغايرين هما الموجودان؛ أي: الحقيقتان اللتان تتميز كل منهما بوجودها الخاص، بغض النظر عن قبول العدم، فتكون صفات الباري بهذا المعنى الاصطلاحي مغايرةً للذات، وتغاير كل صفة منها الصفة الأخرى؛ لأنها وجودية قائمة بالذات عند الصفاتية من أشاعرة وماتريدية وأهل حديث، ويعبر عن هذا المعنى للغيرين بـ: ما ليس وجودُ أحدهما عينَ الآخر، ورأيت دمجه مع هذا القسم وألا أفرده.

٢ ـ المنفكان بالزمان: حيث يكون أحدهما قبل الآخر، وعلى هذا المعنى أيضًا لا تكون ذات الله مغايرةً لصفاته الذاتية، وتكون مغايرةً لأفعاله، ومغايرة لمخلوقاته الحادثة بذواتها وصفاتها، وهو أيضًا اصطلاحٌ خاص، إذ يقتضي أن تكون الصفات العارضةُ لزيدٍ غيره، كما لو سمع بعد أن كان أصمًا، وأن تكون أفعاله غيره، وهو أيضًا مما لا يعرفهُ عُربٌ ولا عجم.

٣ ـ المنفكان بالحيز أو المكان: بحيث يكون أحدهما منفصلًا عن الآخر وفي جهةٍ منه، وعلى هذا المعنى لا تكون أفعال الله وصفاته مغايرةً له أو لذاته -سبحانه- لأنها قائمةٌ به ﷻ، ويكون العالم بما فيه مغايرًا له، وأي ذات ـ وما يقوم بها ـ سوى ذاته ﷻ مغايرةً له ولذاته وصفاته ﷻ، وهذا المعنى هو الأشهر في الاستعمال، وهو استعمال الغير بمعنى: المباين والمنفصل.

فكل ذات سوى ذات الله، وما قام بغير ذات الله، فهو مغايرٌ له -سبحانه-، ومخلوقٌ له ﷻ، وبهذا تناقض النصارى وتهافتوا حين قالوا بثلاث ذواتٍ منفصلةٍ متنقلةٍ تشعرُ كلٌ منها بالأخرى وتستغني كلٌ منها بصفاتها الخاصةِ عن الأخرى، مع كونها أقانيمَ وصفاتٍ ليست غير الله في الوقت نفسه!

والمعاني الثلاثة السابقة هي المقولة في التغاير الخارجي، وقد بينا أن أول معنيين محض اصطلاح.

٤ ـ المنفكان في الذهن، اللذان يجوز العلم بأحدهما حال إغفال الآخر أو الجهل به: كالعلم بوجود الشيء المختلف عن علمك بصفته أو حدوثه أو إمكانه، وبهذا المعنى تكون صفات الله وأفعاله ومخلوقاته مغايرةً لذاته ﷻ، وتكون كل صفةٍ

له مغايرةً للأخرى، وهذا المعنى الأخير متعلقٌ بالتغاير الذهني، وهو تجريد عقلي لا يقتضي تغايرًا خارجيًا، فعلاقته بالمعاني السابقة علاقة العموم والخصوص المطلق.

الخلاصة: صفة الله قد تكون مغايرةً لذاته باعتبار، وغير مغايرةٍ باعتبار، وكذلك فعله -سبحانه-، يغاير ولا يغاير بحسب الاعتبار والاصطلاح، والمخلوق مغايرٌ مطلقًا وبكل اعتبار من الاعتبارات، وذواتُ غيرِ الله وما يقوم بهذه الذوات مغايرةٌ لله -سبحانه- مطلقًا، لذا لا يجوز الحلف بغير الله مع جواز الحلف بما يقوم بذاته -سبحانه-.

فهل يبنى على هذه الاصطلاحات شيء؟

الجواب: لا، فلا فعل الله غيره، ولا صفته غيره، ومن اصطلح على كونهما مغايرين فلا عبرة باصطلاحه، وفي هذا يقولالأستاذ أبو إسحاق فيما نقله عنه الكيا الهراسي: «**والجواب الحق ما ذكره الأستاذ أبو إسحاق، قال: هذا كله إنما نشأ من ضيق العبارات العربية عما استنبطناه من الحقائق العقلية، والعرب يطلقون لفظ الغيرية على ما يجدونه فيما بينهم مما يقع فيه الافتراق لمكان أو زمان، فلم تطلق هذه العبارة في حق الذات والصفات لأن ذلك يوهم المفارقة، فإذا نفيت عن نفسك هذا الوهم، وأثبت الحقيقة وأنها لا يصح المفارقة عليهما لدليل العقل، فأطلق من العبارة ما شئت**»[(١)].

ويقول الجويني: «**القول في إيضاح معنى الغيرين ليس من القواطع عندي، إذ لا تدل عليه قضية عقلية، ولا دلالة قاطعة سمعية، ولسنا نقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة: كل شيئين غيران، والأمر يئول إلى أمرين من ترجيح وتلويح متلقى من ألفاظ محتملة**»[(٢)].

ويقول ابن التلمساني: «**واحتجوا بأنها لو كانت موجودة لكانت أشياء، فإن كل شيئين غيران، وقد قام الإجماع على أن القديم واحد -سبحانه-. والجواب أن يقال: قام الإجماع على أن الإلٰه -سبحانه- واحد، ودلت البراهين على أن الإلٰه موصوف بهذه الصفات، وقولهم: (كل شيئين غيران) مجرد اصطلاح وتلقيب لا تبنى عليه الحقائق**»[(٣)].

---

(١) أصول الدين للكيا الهراسي ـ مخطوط ـ دار الكتب المصرية: ٢٩٠ كلام، (١٢٩ب).

(٢) الإرشاد (١٣٨).

(٣) شرح المعالم (٣٣٧).

ولو التزم المتكلمون هذا المنهج وعلموا انعدام قيمة اصطلاحاتهم حين يلزموننا ويوردون علينا الشبهات- لزال أكثر النزاع ولبطل أكثر كلامهم.

وقد سئلت مرةً من تلميذٍ للناقض عن الفعل الوجودي القائم بذات الله، وزعم أننا نجيز أن يقوم غير الله بالله؛ لأن الفعل حادث فهو غير القديم، وكان الجواب من وجوه كالتالي:

الوجه الأول: هل المراد أن الفعل غير الله لغةً؟ فهذا كذب ولا تقول العرب أن فعل الفاعل غيره! وإن أريد أنه غير الذات، فلم لا يقال إنها ليست عين الذات ولا غيرها كما يقولون في الصفات؟ فالفعل لا وجود له إلا قائمًا بالذات ولا انفكاك له عنها، والغير يقال على معانٍ مختلفة بينّاها فيما سبق، والمعنى الذي به يكون الفعل غيرًا محضُ اصطلاح، كما تكون الصفات غيرًا باصطلاح آخر، فالقول فيه كالقول في الصفات.

الوجه الثاني: قد نسلم ونقول: نعم الفعلُ حادثٌ والذات قديمة، ولكن هذه المغايرة واجبةٌ عقلًا ويمتنع ثبوتُ فاعلٍ منفكٍ عنها، ولا يوجد في العقل ما يمنع قيام هذا الغير (الفعل) بذات الله، إذ الشبهات المعتزلية التي لأجلها نوقش هذا اللفظ لا تتناول الأفعال، فليست قديمةً ليقال إنها تصحح ثبوت قدماء مع الله، ولا يلزم من إثباتها تجويز قيام المخلوقات المغايرة لله بذاته كما جوزنا قيام الأفعال المغايرة له به -سبحانه-، فنحن وإن سلمنا أن الأفعال غير الذات، فلا نسلم أنها غير الله، وهذا مطلبٌ أشد عسرة، ولا يلزم أيضًا أن تكون مخلوقةً بحجة أن غير الله مخلوق، إذ لا نسلم أنها غيرُ الله وإن سلمنا مغايرتها للذات باصطلاحٍ ما.

فإن تنزلنا وقلنا إنها غير الله، ومخلوقة، فما دليلكم على منع هذا؟ إن أصولكم لا تعينكم على منعه، فإن قلتم: يلزم من ذلك قيام أي مخلوقٍ به وتصحيح قيام المخلوقات مطلقًا، قلنا: بل تصحيح قيام بعضها لا كلها، وهذا باعتراف الآمدي القائل: **«والقول بأنه إذا جاز خلق بعض الحوادث في ذاته، جاز خلق كل حادث، فدعوى مجردة، وقياس من غير جامع، وهو باطلٌ على ما أسلفناه في تحقيق الدليل»**[1].

الوجه الثالث: أن أعاجمَ الأشاعرةِ قالوا تبعًا للرازي بأن صفات الله ممكنة أوجبتها الذات، بل يُذكرُ عن بعضهم التزام مقتضى ذلك والقول بأن الصفات حادثة

---

(١) أبكار الأفكار (٢/ ٢٢).

ذاتيًا! وأن الله يكونها ويوجدها ويخلقها! والذات واجبة قديمة ذاتيًا، فلزمتكم المغايرة بين الواجب بالذات والممكن بالذات، وبين القديم الذاتي والحادث الذاتي، وبين الذات الموجِدَة وبين الصفة الموجَدَة، إضافةً لكون الذات قائمةً بنفسها، والصفات قائمة بغيرها، وقد يَصطَلحُ مُصطَلِحٌ على أن الغيرين: ما اختلفا في صفات النفس، فتلزمكم المغايرة كيفما توجهتم.

الخلاصة: كل هذا الكلام سببه مغالطة لفظية تقحمها الأشاعرة في الرد على المعتزلة، ويكفي فيها جوابٌ سهل وهو: أن العرب لا تعرف البتة تسمية يدِ زيدٍ أو فعله غيرًا له، والاصطلاح المذهبي في إلزام الخصوم لا قيمة له.

٥ ـ إجمال لفظ الافتقار:

يبين الشيخ إجمال لفظ (الافتقار) ويقول: «**الوجه الثالث أن يقال: اسم (الغير) فيه اصطلاحان:**

أحدهما: أن حدَّ الغيرين: ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر.

والآخر: أن الغيرين ما جاز مفارقةِ أحدهما للآخر، بوجود أو مكان أو زمان...

فإذا قيل: واجب الوجود لا يفتقر إلى غيره. قيل: لا يفتقر إلى غيرٍ يجوز مفارقته له، أم إلى غيرٍ لازم لوجوده؟

فالأول حق، وأما الثاني ـ إذا أريد بالافتقار أنه مستلزمٌ له ـ فممنوع.

ويتبين ذلك بـ: الوجه الرابع: وهو أن يقال: استعمال لفظ (الافتقار) في مثل هذا ليس هو المعروف في اللغة والعقل، فإن هذا إنما هو تلازم، بمعنى أنه لا يوجد المركب إلا بوجود جزئه، أو لا يوجد أحد الجزئين إلا بوجود الآخر، أو لا يوجد الجزء إلا بوجود الكل، أو لا توجد الصفة إلا بوجود الموصوف، أو لا يوجد الموصوف إلا بوجود الصفة، ومعلوم أن الشيئين المتلازمين في الوجود لا يجب أن يكون أحدهما مفتقرًا إلى الآخر... فإن افتقار الشيء إلى غيره إنما يجوز إذا كان ذلك الغير مؤثرًا في وجوده كتأثير العلة، فأما المتلازمان اللذان يكون وجود أحدهما مستلزمًا لوجود الآخر معه، فإنه وإن قيل: إن وجوده شرطٌ لوجوده، لكن لا يلزم أن يكون مفتقرًا إليه بحيث يكون علةً له. وإذا قال القائل: أنا أقول: إن كل واحدٍ من المتلازمين مفتقرٌ إلى الآخر، كافتقار المشروط إلى شرطه المستلزم له. قيل له: فبقي النزاع لفظيًّا...»[1].

(١) شرح الأصفهانية (٦٥ ـ ٦٨).

٦ ـ إجمال لفظ الوجوب:

وكذلك الوجوب الذي يزعمون أن التركيب ـ المزعوم ـ يناقضه ناله الإجمال نفسه، فيقول الشيخ: «**قلت: منشأ الضلال في هذا الموضع... أن مسمى (واجب الوجود عبروا به عن عدة معان:**

أحدها: الذي يكون موجودًا بنفسه، لا يفتقر إلى مبدع. وهذا هو الذي يدل عليه وجود الممكنات.

والثاني: الذي لا يكون له تعلقٌ بغيره، ولا ملازمة بينه وبين غيره. ونفيُ الصفات إنما يصح على هذا التفسير، لا على المعنى الأول...

الثالث: ان يراد بواجب الوجود ما لا يكون له محلٌ يقوم به. وعلى هذا، فصفاته لا تسمى واجبةَ الوجود بهذا الاعتبار، وتسمى واجبةَ الوجود بالاعتبار الأول، وهو ما ليس له فاعل.

الرابع: أن يراد بواجب الوجود ما لا يكون ملازمًا لغيره، بحيث يكون كلٌّ منهما لازمًا وملزومًا. وعلى هذا، فإذا قيل بإثبات الذات والصفات، لم يكن واحدٌ منهما واجبَ الوجود، بل واجبُ الوجود مجموعهما، لكن واجب الوجود بهذا التفسير ـ وهو عدم التلازم من الطرفين ـ مما لا يقوم دليلٌ على ثبوته، بل على نفيه، وكل العقلاء لا بُدَّ لهم من إثبات المعاني المتلازمة في واجب الوجود. فلما دخل في اسم (واجب الوجود) هذا الاشتراك والتلبيس والاضطراب - عَظُمَ الخطأ والضلال في هذا الباب»(١).

محاكمة شبهة التركيب بعد فك المجملات:

فيتبين بما سبق أن الإشكال في أصله نجم عن استعمال الألفاظ المجملة كـ(الغير) و(الافتقار) و(التركيب) و(الوجوب) وتعميمِ كلٍ منها ليشمل ما لا شيء في إثباته.

فعُمِّم لفظ (الغير) ليشمل ما يجوز العلم به وتصوره منفردًا في الذهن، ولم يقصروه على: ما جاز انفصاله وانفكاكه.

وعُمِّمَ لفظ (الافتقار) ليشمل العلاقة الشرطية التلازمية بين الصفة والذات

---

(١) شرح الأصفهانية (٩٣ ـ ٩٤).

وبين الله وصفاته -سبحانه-، ولم يقصروه على: الافتقار إلى علة من العلل الأربع.

وعمَّموا لفظ (التركيب) ليشمل أي إثنينية، ولو ثنائية الذات والصفات، ولم يقصروها على: ما جاز انفصاله وافتراقه.

وكل ما شملته هذه التعميمات - لا شيء فيه، ولا يناقض وجوب وجود الباري الذي ثَبَتَ له بالبرهانِ المنطلق من افتقار الممكنات القابلة للعدم إلى المرجح الواجب الذي لا يقبل العدم ولا علة له من العلل الأربع، فإن (وجوب الوجود) الذي ثبت للباري إنما أثبتناه قطعًا لسلسلة الممكنات، ولكون الممكنات وجودها من غيرها ومفتقرةً لواجِبٍ يُرَجِّحها، وإثبات المعاني السابقة التي شملوها بالألفاظ لا يناقض هذا المعنى المهم للوجوب البَتَّة.

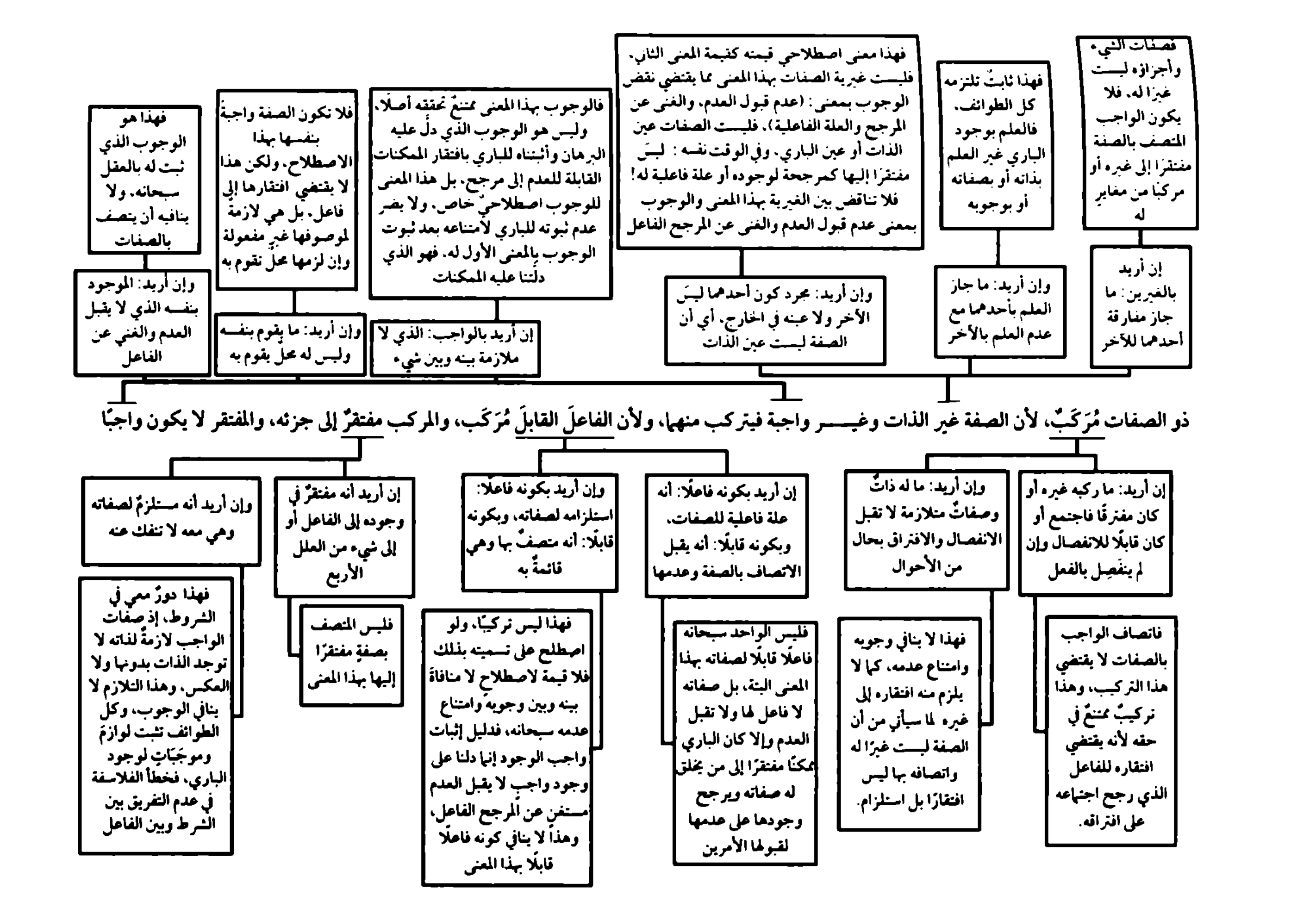
فما هو الوجوب الذي يزعمونه مناقضًا للمعاني المذكورةِ آنفًا؟

نقول: لقد عمَّموا لفظ (الوجوب) ليشمل عدم قبول شيء من علاقات التلازم أو اللوازم الوجودية، ولم يقصروه على عدم قبول العدم وعلى الوجود بالنفس بلا علة من العلل الأربع، فصار هذا المعنى الجديد مناقضًا لتلك المعاني، وامتنع الجمع بين إثباتها وإثباته.

ولكن هل إثبات الوجوب بهذا المعنى دلَّ عليه البرهان؟ أو هل هو مهمٌّ ونفيه يقدَحُ في وجودِ الباري وكماله؟

الجواب: لا، فإن ناقضت هذه المعاني الذكورة آنفًا معنىً اصطلاحيًّا خاصًا للوجوب ـ وهو عدم قبول علاقة التلازم وعدم استلزام شيء ـ فهذه المناقضة لا تضر، وإثبات الوجوب بهذا المعنى لا قيمةَ له بل هو ممتنعٌ أصلًا.

ولنا أن نلخص في الصورة التالية ما اعترى هذه الألفاظ من إجمال، وكيف اتسعت وانداحت على معانيَ حقَّة لا تناقض وجوب الوجود الذي ثبت بالبرهان للباري -سبحانه:-



ذو الصفات مُرَكَّبٌ، لأن الصفة غير الذات وغيـــر واجبة فيتركب منهما، ولأن الفاعلَ القابلَ مُرَكَب، والمركب مفتقرٌ إلى جزئه، والمفتقر لا يكون واجبًا
إن أريد بالغيرين: ما جاز مفارقة أحدهما للآخر
فصفات الشيء وأجزاؤه ليست غيرًا له. فلا يكون الواجب المتصف بالصفة مفتقرًا إلى غيره أو مركبًا من مغايرٍ له
وإن أريد: ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر
فهذا ثابتٌ تلتزمه كل الطوائف. فالعلم بوجود الباري غير العلم بذاته أو بصفاته أو بوجوبه
وإن أريد: مجرد كون أحدهما ليس الآخر ولا عينه في الخارج. أي أن الصفة ليست عين الذات
فهذا معنى اصطلاحي قيمته كقيمة المعنى الثاني. فليست غيرية الصفات بهذا المعنى مما يقتضي نقض الوجوب بمعنى: (عدم قبول العدم. والغنى عن المرجح والعلة الفاعلية). فليست الصفات عين الذات أو عين الباري. وفي الوقت نفسه: ليس مفتقرًا إليها كمرجحة لوجوده أو علة فاعلية له! فلا تناقض بين الغيرية بهذا المعنى والوجوب بمعنى عدم قبول العدم والغنى عن المرجح الفاعل
إن أريد بالواجب: الذي لا ملازمة بينه وبين شيء
فالوجوب بهذا المعنى ممتنعٌ تحققه أصلًا. وليس هو الوجوب الذي دلّ عليه البرهان وأثبتناه للباري بافتقار الممكنات القابلة للعدم إلى مرجح. بل هذا المعنى للوجوب اصطلاحيٌ خاص. ولا يضر عدم ثبوته للباري لامتناعه بعد ثبوت الوجوب بالمعنى الأول له. فهو الذي دلّنا عليه الممكنات
وإن أريد: ما يقوم بنفسه وليس له محل يقوم به
فلا تكون الصفة واجبةً بنفسها بهذا الاصطلاح. ولكن هذا لا يقتضي افتقارها إلى فاعل. بل هي لازمة لموصوفها غيرِ مفعولة وإن لزمها محل تقوم به
وإن أريد: الموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم والغني عن الفاعل
فهذا هو الوجوب الذي ثبت له بالعقل سبحانه. ولا ينافيه أن يتصف بالصفات
إن أريد: ما ركبه غيره أو كان مفترقًا فاجتمع أو كان قابلًا للانفصال وإن لم ينفَصِل بالفعل
فاتصاف الواجب بالصفات لا يقتضي هذا التركيب، وهذا تركيبٌ ممتنعٌ في حقه لأنه يقتضي افتقاره للفاعل الذي رجح اجتماعه على افتراقه.
وإن أريد: ما له ذاتٌ وصفاتٌ متلازمة لا تقبل الانفصال والافتراق بحال من الأحوال
فهذا لا ينافي وجوبه وامتناع عدمه، كما لا يلزم منه افتقاره إلى غيره لما سيأتي من أن الصفة ليست غيرًا له واتصافه بها ليس افتقارًا بل استلزام.
إن أريد بكونه فاعلًا: أنه علة فاعلية للصفات، وبكونه قابلًا: أنه يقبل الاتصاف بالصفة وعدمها
فليس الواحد سبحانه فاعلًا قابلًا لصفاته بهذا المعنى البتة، بل صفاته لا فاعل لها ولا تقبل العدم وإلا كان الباري ممكنًا مفتقرًا إلى من يخلق له صفاته ويرجح وجودها على عدمها لقبولها الأمرين
وإن أريد بكونه فاعلًا: استلزامه لصفاته، وبكونه قابلًا: أنه متصفٌ بها وهي قائمةٌ به
فهذا ليس تركيبًا، ولو اصطلح على تسميته بذلك فلا قيمة لاصطلاحٍ لا منافاةَ بينه وبين وجوبه وامتناع عدمه سبحانه، فدليل إثبات واجب الوجود إنما دلنا على وجود واجب لا يقبل العدم مستغنٍ عن المرجح الفاعل، وهذا لا ينافي كونه فاعلًا قابلًا بهذا المعنى
إن أريد أنه مفتقرٌ في وجوده إلى الفاعل أو إلى شيء من العلل الأربع
فليس المتصف بصفةٍ مفتقرًا إليها بهذا المعنى
وإن أريد أنه مستلزمٌ لصفاته وهي معه لا تنفك عنه
فهذا دورٌ معي في الشروط، إذ صفات الواجب لازمةٌ لذاته لا توجد الذات بدونها ولا العكس، وهذا التلازم لا ينافي الوجوب، وكل الطوائف تثبت لوازمَ وموجَبَاتٍ لوجود الباري، فخطأ الفلاسفة في عدم التفريق بين الشرط وبين الفاعل

فلو فككنا شبهتهم هذه، وأبدلنا الألفاظ المجملة بالمعاني الصريحة التي يقحمونها فيه تلبيسًا وتزويرا، كانت حقيقة الشبهة كتالي:

ذو الصفات (له ذاتٌ وصفاته متلازمة).

لأن الصفة (ليست عين) الذات وغير (قائمة بنفسها).

فـ(يوجد بهما ـ أي: ذاته وصفاته ـ).

ولأن (المستلزم لصفاته القائمة به) (له ذات وصفات متلازمة).

و(من له ذاتٌ وصفاتٌ متلازمة) (مستلزمٌ) (صفته).

و(المستلزم) شيئًا لا يكون (غير متعلقٍ بشيءٍ وغير مستلزمٍ لشيء).

فانظر إلى التهافت كيف يُرَتَّبُ في حجةٍ يحسبها الناظر شيئا حين تُضمن هذه الألفاظ المجملة.

ونختم الحل التفصيلي بكلام عام لشيخ الإسلام يبين لزوم إثبات ما سموه تركيبًا لكل الطوائف، فيقول رَحِمَهُ اللهُ: «**وهو أن النافي لمثل هذا التلازم، إن كان متفلسفًا فهو يقول: إن ذاته مستلزمة للممكنات المنفصلة عنه، فكيف يمتنع أن تكون مستلزمة لصفاته اللازمة له، أو لما هو داخلٌ في مسمى اسمه؟ وهو أيضًا يسلم أن ذاته تستلزم كونه واجبًا وموجودًا، وعاقلًا ومعقولًا وعقلًا، ولذيذًا وملتذًا به، ومحبًا لذاته ومحبوبًا لها، وأمثال ذلك من المعاني المتعددة.**

فإذا قيل: هذه كلها شيء واحد.

قيل: هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة، لكونه تضمن أن العلم هو الحب، وأن العالم المحب هو العلم والحب، فإن قُدِّرَ إمكانه، فقول القائل: إن الجسم ليس بمركبٍ من الهيولي والصورة، ولا من الجواهر المنفردة، بل هو واحدٌ بسيطٌ أقربُ إلى العقل من دعوى اتحاد هذه الحقائق.

وإن كان من المعتزلة وأمثالهم، فهم يسلمون أن ذاته تستلزم أنه حيٌ عالمٌ قادرٌ.

وإن كان من الصفاتية، فهم يسلمون استلزام ذاته للعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات، فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزمة للوازم، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لأحد إليه سواء سمي افتقارًا أو لم يسم، وسواء قيل إن هذا يقتضي التركيب أو لم يقل»[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/٢٢١ ـ ٢٢٢).

إذن إذ كل طائفةٍ تجعل ذات الباري ولا بد مستلزمةً للوازم مختلفة الحقائق، ولا تجعل استلزام ذاته لها افتقارًا، بغض النظر أوجودية هي أم عدمية، إلا أن الذات استلزمتها ولم تكتف بكونها ذاتًا كبقيةِ الذواتِ التي لا تستلزم هذه الأمور وليست ذاتا نسبتها لهذه الأمور وعدمها سواء.

زعم الناقض لزوم الانقسام الخارجي تبعًا للانقسام الذهني:

لقد ظن الناقض أنه يلزمنا بشيءٍ ذي بالٍ في تهذيبه للسنوسية حين قال في الحاشية: «**مطلق التركيب معناه، جواز انقسام الذات ولو ذهنًا؛ أي: حتى وإن لم تنقسم بالفعل، فإن مجرد إمكان ذلك في الذهن يستلزم التركيب**».

وكلامه صحيح إن أراد تجويز العقل أن تنقسم الذات في الخارج وإن لم تكن منقسمةً بالفعل، كما يُجَوِّزُ عقلك انقسام الشَمسِ في الخارج وانشطارها وإن كنت تراها واحدة، ولكن إن أراد تَصَوُّرَها مُنقَسِمَةً في الذهن وإن لم يجز انقسامها في الخارج، كما يقوم في ذهنهم أن الله ذاتًا وصفاتٍ وهذه الصفات تنقسم إلى صفات وجودية لكلٍ منها وجوده الخاص وحقيقته الخاصة، وصفات سلبية وغير ذلك، فإن تسمية ذلك تركيبًا وجعله ممتنعًا- أمرٌ باطلٌ كما نقلنا عن الغزالي وغيره، وتسميتهم هذا الأمر تركيبًا لا يعني أنه تركيب في حقيقةِ الأمر، ولا يعني افتقارَ الذات إلى صفتها أو افتقار الصفة إلى الذات أو افتقار الصفة إلى الصفة، بل نَعتُ الافتقار هنا يكون تلبيسًا لفظيًّا يريدون به مَحضَ التلازم، وتسميتهم إياه تركيبًا لا يختلف عن تسمية الفلاسفة إثبات الصفات تكثرًا، ومن تسمية تعددها عند المعتزلة تعددًا للقدماء، وكله من الاصطلاح غير المؤثر في حقيقةِ الأمر كما سبق، وإلا لزمهم نفي الصفات التي يثبتونها وجوديةً زائدةً على الذات، لجواز تصور الذات منفردةً عن الصفات والعكس ذهنًا.

وقد قال في تتمة الحاشية بعد ذلك: «**ولا يمكنهم أن يدعوا أنه -تعالى- لا يجوز انقسامه ذهنا بناءً على مذهبهم من كونه في محل وعلى مكان وهو العرش، وله حيز، فإن هذه هي الشروط الأساسية الكافية لإمكان الانقسام ذهنا. فتأمل هذا فإنه مفيد**».

وهو تحكمٌ مَحضٌ لا يُفيدُه، فإن واجب الوجود لا يُجَوِّزُ الذِهنُ البتة إمكانَ انقسامه، بل هو واحد -سبحانه- بذاته وصفاته، والتغاير الذهني بين القدر المعنوي المشترك وتمام المعنى المـمَيِّز للصفة لا يقتضي تجويز الانقسام، كذلك بين الذات والصفات، وكذلك بين الصفات نفسها، وكذلك لا يقتضي تجويز انقسامه حقيقة لكونه عظيما -سبحانه-، ولو صح هذا لكان واردًا على كل الصفات الوجودية

القائمة بذاته -سبحانه-، فلا فرق بين صفات المعاني وبقية الصفات الخبرية، فما يلزم في هذه يلزم في تلك، والقول في بعض الصفات كالقول في الباقي، لا سيما في حجة التركيب الباطلة هذه، فإن هذه الحجة قائمة على تحقق وجوديات متغايرة، وكل ما كان كذلك جاز انقسامه، وليس من شرطها أن يكون المغاير عينيًّا، بل يكفي في الاحتجاج بها أن يكون وجوديًّا، وكل الصفات المتفق عليها والمختلف فيها - وجودية، فبإمكان الفيلسوف والمعتزلي أن يلزماه بحجته نفسها ويقولا:

كثرة الصفات الوجودية شرط كاف لإمكان الانقسام ذهنًا، فهذه كتلك.

ثم لاحظ أخي القارئ كيف يتناقض القوم حال انتقالهم من مقام التأصيل إلى مقام الجدل، فهنا يقول إن الحيز شرطٌ كافٍ في إمكان الانقسام؛ بينما في التأصيل يدّعي أن الجوهر الفرد لا يمكن انقسامه، مع أن الجوهرَ متحيز!

وإلزامه بقوله في الجوهر الفرد نبه عليه بعض من نقد تهذيبه للسنوسية، فدافع عنه أحد تلاميذه بأنه لم يرد الحيز الذي هو فراغٌ موهوم، وإنما أراد المكان، والمكان أخص، وليس ذلك بدافع، لكونه نص على التحيز كعلة في جواز الانقسام، وقد ذكر قبلها عللًا أخرى كالكون في مكان.

وما يهمنا في هذا المقام بيان توجه هذه الحجة إلى ما أثبتوه من الصفات الوجودية القائمة بذات الباري -سبحانه-، فيلزمهم فيها التكثر والتركيب مع إمكان الانقسام ذهنًا، فأنت قد تستحضر في ذهنك الذات وصفات الانكشاف دون صفات التأثير، وقد تستحضرها بصفة واحدة، بل ولهذه الصفات وجودات متعددة في الخارج، وليست وجودًا واحدًا متعينًا، وبهذا يلزمهم التركيب والانقسام كما ألزموا غيرهم، بل هذه الحجة نفسها مأخوذة عن الفلاسفة وهذا كان موردها وبها ألزموهم نفي الصفات وألزمتهم المعتزلة عينيتها والذات، فأخذُها مِنهم وقَصرُ وُرُودِها على صفاتٍ دون أخرى وعلى تَركيبٍ دُونَ آخر - مَحضُ تحكم.

ومن يَجحَدُ قول العقلاء بامتناع وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، ويَزعُمُ أن هذا حكمُ الوهم وقياسٌ لغير المحسوسِ على المحسوس - فليس له أن يلزمنا بتركيبٍ ولا انقسامٍ ولا غيره لإثباتنا صفاته -سبحانه- وعلوه على عرشه، فإننا نقول له كما قال لنا:

إلزامنا بذلك من قياس غير المحسوس على المحسوس، ولزوم التركيبِ إنما هو في المحسوس، أما الباري فلا يلزمه ذلك، وأي إلزامٍ منك له -سبحانه- فهو من حكم وهمك واستقرائك الناقص!

موقف المتكلمين من شبهة التركيب

إن حجة التركيب هذه التي يذكرها الناقض مأخوذة في أصلها عن الفلاسفة، إذ يستدلون بها لنفي الصفات عمومًا كما يستدلون بها لإثبات وحدانية الواجب.

قال الرازي: «**هل يصح وصف الله -تعالى- بجنس ما توصف به المحدثات أم لا؟ اختلفوا فيه، فأنكره جهم بن صفوات وأبو العباس عبد الله بن محمد الناشي، والملاحدة قالوا: وإلا لكان وجه الاشتراك غير وجه الامتياز، فيقتضي وقوع الكثرة فيه -تعالى-، وكل متكثرٍ مفتقرٍ إلى أجزائه، وكل مفتقرٍ ممكن، فالواجب ممكن، هذا خلف. ثم إن الملاحدة قالوا إنه -تعالى- لا يوصف بأنه موجود، ولا بأنه معدوم، ولا بأنه عالم، ولا بأنه واحد، ولا بأنه لا واحد**»[1].

وقال اليوسي: «**واعلم أن هذه الشبهة هي التي احتج بها الفلاسفة على إثبات وحدانية واجب الوجود ونفي الكمية المتصلة والمنفصلة عنه، وهي التي ساقتهم والعياذ بالله -تعالى- إلى التعطيل، وأن الله -تعالى- لا يتصف بصفة ثبوتية لا نفسية ولا معنوية، وأن كل ما يتصف به راجع إلى سلبٍ أو إضافة أو مركبٌ منهما...**»[2].

وقال الكاتبي: «**وهذه الحجة ذكرها الشيخ في الإشارات وعليها يعتمد الحكماء في الوحدانية**»[3].

ونقل صفي الدين الهندي هذه الشبهة واستعمالها من قبل الفلاسفة في نفي الصفات فقال: «**واحتجوا: بأنه لو كان له صفة فإن كانت واجبة الوجود - لزم تعدد**

---

(١) الرياض المونقة في آراء أهل العلم (٩٩).

(٢) حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي (٢/ ٣٢٢).

(٣) المفصل شرح المحصل ـ مخطوط ـ (٤٥أ).

واجب الوجود ولزم افتقاره إلى غيره ـ ضرورة أن الموصوف غير الصفة ـ وافتقار الصفة إلى الموصوف، وإن كانت ممكنة الوجود فهذا باطل».

وذكر امتناع كونها ممكنة لأن كل ممكن محدث فتكون الصفات الممكنة حادثةً قائمةً بالذات الإلٰهية الواجبة، ولأن كل ممكن فهو مفتقر إلى مؤثر، ولو كانت الذات هي المؤثرة في ثبوت صفة القدرة الممكنة لزم الدور لأن تأثير الذات متوقف على ثبوت القدرة لها أصلًا، وللزوم أن يكون الشيء فاعلًا وقابلًا، وإن كان حصول الصفة من غير الذات كانت الذات مفتقرةً إلى غيرها، وكل ما سوى الله معلولٌ مفتقرٌ إليه فيلزم الدور.

ثم أجاب فقال: «**وجوابه: منع لزوم تعدد واجب الوجود، وهذا لأن التعدد فرع الغيرية، وصفات الله -تعالى- عندنا ليست غير الذات.**

سلمناه، لكن بمنع امتناع تعدد واجب الوجود مطلقًا، بل في واجبين مستقلين، أما أحدهما ذات والآخر صفة، أو كلاهما صفة - فلا.

فإن قلت: الدليل الذي يقتضي امتناع تعدد واجب الوجود لسبب لزوم التركيب من جهة الاشتراك والامتيازات في الذات والصفة فليمتنع التعدد فيهما.

قلت: ذلك الدليل ضعيف عرف ضعفه في موضعه، بل الامتناع بدليل التمانع وغيره مما لا يتأتى فيهما، ثم لا نسلم عدم جواز افتقار الواجب الغير المستقل إلى القابل»(١).

وذكر بعد ذلك دليل التركيب في إثبات الوحدانية وبيّن أصله ثم ضعفه فقال: «**الثاني: لو كان للعالم إلهان لكانا واجبي الوجود، فلم يكن إلهًا؛ لأن ممكن الوجود من جملة العالم، فيمتنع أن يكون إلٰه العالم، وحينئذٍ يكونان متشاركين في الوجوب الذاتي ومتمايزين بالتعيّن، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم أن يكون كل واحد منهما مركبًا مما به الامتياز ومما به الاشتراك، وكل مركب ممكن، فيلزم أن يكون الواجب ممكنًا، هذا خلف، وهذا عليه تعويل الفلاسفة، وهو ضعيف...**»(٢).

إذن: هذا الاستدلال أصله للفلاسفة والملاحدة، وهو الذي أداهم لنفي الصفات، وليس استدلالًا أشعريًا أو إسلاميًا في أصله، ولكن الرازي ومن تبعه

---

(١) الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق كتابه الرسالة التسعينية، المسألة (٣٣) ص(٤٤٤ ـ ٤٤٥).

(٢) الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق كتابه الرسالة التسعينية، المسألة (٣٦) ص(٤٥٦).

أخذوا هذا الدليل واستعملوه في إثبات وحدانية واجب الوجود، ثم كانت ورطتهم حين عارضت عقيدة إثبات الصفات التي كانت حبلَ انتسابهم لأهل السُّنَّة وعَلَمًا يميزهم عن المعتزلة، دع عنك أن التركيب والتكثر أصلًا لفظان مجملان، والغزالي رَحِمَهُ اللهُ كان أفطن وأذكى من الناقض ومن على مسلكه حين رد الحجة وأبطلها رأسًا لما فيها من الفساد، وهنا أنقل نقاشه الطويل ملخصًا وبتصرف، لعل القارئ ينتبه إلى التلازم بين تعطيل الفلاسفة لصفات الإله بناءً على هذه الحجة، وتعطيل الناقض الاشتراك المعنوي بناءً على الحجة نفسها! فإنهم استعملوها في نفي وجودية الصفات رأسًا.

فقد نقل الغزالي حجة الفلاسفة هذه في التهافت وذكر مسلكيهم في تقريرها فقال: «**المسلك الأول قولهم: إنهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولًا على كل واحد منهما...**

مسلكهم الثاني أن قالوا: لو فرضنا واجبي الوجود، لكانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين، فإن كانا متماثلين من كل وجه، فلا يعقل التعدد والإثنينية...

وإذا استحال التماثل من كل وجه، ولا بد من الاختلاف، ولم يكن بالزمان ولا بالمكان، فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات. ومهما اختلفا في شيء، فلا يخلو، إما أن يشتركا في شيء أو لا يشتركا في شيء.

فإن لم يشتركا في شيء فهو محال، إذ يلزم أن لا يشتركا في الوجود، ولا في وجوب الوجود، ولا في كون كل واحد قائمًا بنفسه لا في موضوع.

فإذا اشتركا في شيء، واختلفا في شيء، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف، فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول، وواجب الوجود لا تركيب فيه، وكما لا ينقسم بالكمية، فلا ينقسم أيضًا بالقول الشارح، إذ لا تتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها، كدلالة الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الإنسان..وهذا لا يتصور في واجب الوجود، ودون هذا لا تتصور الإثنينية».

وأجاب حجتهم إجمالًا: «**قولنا: هذا النوع من التركيب ليس من المحال في المبدأ الأول، والجواب أنه مسلم أنه لا تتصور التثنية إلا بالمغايرة في شيء ما، وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما.**

ولكن قولكم: إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول؛ تحكم محض.فما البرهان عليه؟».

ثم ذكر وفصل في أن التركيب و«**الكثرة تتطرق إلى الذوات من خمسة أوجه**»، يهمنا منها الثالث والرابع والخامس وهي: «**الثالث: الكثرة بالصفات... فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركًا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت الوحدة...**

الرابع: كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع.

فإن السواد سواد ولون، والسوادية غير اللونية في حق العقل، بل اللونية جنس والسوادية فصل، فهو مركب من جنس وفصل... وهذا نوع كثرة.

فزعموا أن هذا أيضًا منفي عن المبدأ الأول...

والخامس: كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية».

وذكر الغزالي أنهم يبررون التكثر فيما يطلقونه على الله من الجوهرية والعلية والوجود والعقل... إلخ بأنه «**إنما تكثرُ [أسام] بإضافة شيء إليه أو إضافته إلى شيء أو سلب شيء عنه، والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه، ولا الإضافة توجب كثرة، فلا ينكرون إذًا كثرة السلوب وكثرة الإضافات، ولكن الشأن في رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة**»[1].

ثم أجاب عن التكثر الثالث: «**ما المانع أن تكون الصفات مقارنة للذات فيقال لهم: وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه...**

فإن قيل: إذا أثبتم ذاتًا وصفة وحلولًا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج إلى مركب ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسمًا لأنه مركب».

أما التكثر الرابع الذي يدندن حوله الناقض فذكر مذهب الفلاسفة فيه: «**مسألة في إبطال قولهم أن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس.**

وقد اتفقوا على هذا وبنوا **عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي لم ينفصل عنه بمعنى فصلي، فلم يكن له حد، إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل، وما لا تركيب فيه فلا حد له. وهذا نوع من التركيب**».

ثم ذكر تبريرهم للكليات التي أثبتوها فقال: «**وزعموا أن قول القائل: أنه**

---

(١) وهو شبيه بمسلك من قالوا بحجة الفلاسفة هذه في التركيب، فإنهم حين رجع الكلام عليهم برروا بمثل هذا التبرير وأن الأمر راجع إلى السلوب والإضافات.

يساوي المعلول الأول في كونه موجودًا وجوهرًا وعلة لغيره ويباينه بشيء آخر لا محالة، فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام[1]... فليست المشاركة فيه إلا مشاركة في لازم عام، يتبع الذات لزومه، لا في جنس، ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقومات، فإن حدت باللوازم؛ كان ذلك رسمًا للتمييز لا لتصوير حقيقة الشيء».

وكان جوابه: «فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الأول حتى بنيتم عليه نفي التثنية؟

إذا قلتم: إن الثاني ينبغي أن يشاركه في شيء ويباينه في شيء والذي فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال.

أبطلنا إمكان التركيب في الأول فنقول: هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته؟

ولا دليل عليه إلا قولكم المحكي عنكم في نفي الصفات وهو أن المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء، فإن كان يصح لواحد من الأجزاء أو الجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداه، وإن كان لا يصح للأجزاء وجود دون المجتمع، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء، فالكل معلول محتاج.

وقد تكلمنا عليه في الصفات وبيّنا أن ذلك ليس بمحال».

ثم قال: «ليس بين الجنس والفصل مباينة تامة، وهو في هذا النوع أظهر، فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة، فإن الصفة غير الذات، والذات غير الصفة، والنوع ليس غير الجنس من كل وجه، فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة. وإذا ذكرنا الإنسان فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق.

فقول القائل: إن الإنسانية هل تستغني عن الحيوانية؟

كقوله: إن الإنسانية هل تستغني عن نفسها إذا انضم إليها شيء آخر؟

فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف».

---

(١) لاحظ مشاكلة الناقض ومن تابعه للفلاسفة في تبريرهم ما أثبتوه بأنه ليس كليًا مقولًا على كثيرين مختلفين في الحقيقة وإنما مجرد مشاركة في اللوازم أو الأحكام أو التعلقات، لظنهم أن الجنس جزء من الماهية في الخارج لا مجرد أمر ذهني كلي مصاديقه في الخارج متميزة بحسب المتصف بها.

ثم سأل إلزامًا للفلاسفة بعجزهم عن إثبات الوحدانية بدليل التركيب المتهافت هذا: «**ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات على علتين إحداهما علة السموات والأخرى علة العناصر... ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحمرة والحرارة في محل واحد؟**

فإنهما يتباينان بالمعنى من غير أن نفرض في الحمرة تركيبًا جنسيًّا وفصليًّا بحيث يقبل الانفصال، بل إن كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات. فمن أي وجه يستحيل هذا في العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفي إلهين صانعين».

أما جواب التكثر الخامس بعد ذكر نفيهم للماهية فيقول: «**لا نسلم؛ بل له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسألة التي بعده.**

وقولهم: إنه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول. ورجع حاصل الكلام إلى أنهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي ثم بنوا ذاك على نفي الماهية وراء الوجود، فمهما أبطلنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل وهو بنيان ضعيف الثبوت قريب من بيوت العنكبوت»(١).

وهذا تلخيص لأكثر من عشرين صفحة يبطل فيها الغزالي هذا الذي يحتج به الناقض ويطلقه هكذا جزافًا وكأنه من قطعيات العقول ومسلماتها، دون مبالاة بحقيقة هذا الكلام ومآله وعوده على ما يثبته من الصفات بالإبطال، هذا إن كان يثبتها طبعًا، فإن مذهب الأشاعرة في تطورٍ مستمر، وما كان بدعةً وكفرًا يصير عين التوحيد بعد ذلك، لذا قال من قال منهم بنفي وجودية الصفات، وللناقض كلامٌ يتهادى به بين المقالتين.

وقد أجاب الرازي عن هذه الحجة في نهاية العقول فقال: «**قوله: يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلٰهية...**

قلنا: إن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما نلتزمه، فأين المحال؟...

قوله: الصفات القديمة تكون مساوية للذات في القدم، والاشتراك في القدم يقتضي التماثل.

---

(١) راجع نقاش الغزالي لحجة التركيب والتكثر في تهافت الفلاسفة (١٦٢ ـ ١٨٨).

قلنا: لم لا يجوز أن يكون الذات والصفات ـ مع اختلافهما في الماهية والحقيقة ـ يشتركان في القدم؟

فإنه ليس من المستحيل أن تشترك المختلفات في بعض اللوازم»[1].

أما الجرجاني والإيجي فطرحا شبهة: «**أنه -تعالى- (لو شاركه غيره في الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الإثنينية) فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا (و) لا شك أن (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم)**».

ثم ذكرا حججهم على ثبوت ما به الاشتراك، وهي حجج صحيحة لكن في إثبات الاشتراك المعنوي، فقالا: «**(احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه، وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه، وأيضًا فنحن نجزم به)؛ أي: بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مر في الوجود، وأيضًا فقولنا المعلوم إما ذات وإما صفة حصر عقلي، فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك**»[2].

ثم أجابا بما يفيد في باب الاشتراك المعنوي مطلقًا، في الوجود وغيره، لا فقط في إبطال شبهة التركيب: «**(والجواب أن المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه (وأنه)؛ أي: مفهوم الذات على الوجهين (أمر عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق، على مآل قولهم إلى أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول، ومآل قولنا إلى عكس ذلك، وهو ممكن، (وهذا الغلط منشؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه) هذا (المفهوم)؛ أعني: (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات**

---

(١) نهاية العقول (٢/ ٢٤٠).

(٢) لاحظ أخي القارىء أن هذه الأدلة هي هي الأدلةُ التي ذكروها في تماثل الأجسام، وانظر بطلانها في هذا المقام وتنبههم لكون الاشتراك في مفهوم الذات وانقسامها لذات الواجب والممكن واشتراكها مع التردد في الخصوصيات = لا يقتضي تماثل الذوات، فكذلك الاشتراك في مفهوم الجسم الاصطلاحي كونه مورد قسمة وإثباته مع التشكك في العوارض = لا يقتضي تماثل الأجسام.

وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها، فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان؟ (وهذه) المغالطة أعني اشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة»[1].

أما الآمدي فرغم أنه في أبكاره يقول بالاشتراك اللفظي في الوجود، فإنه في المقابل يضعف دليل التركيب صراحةً في أكثر من موضع، فيقول أثناء نقاشه حجج المانعين من زيادة الوجود على الماهية، وذلك حين استدلوا بكون الزيادة تقتضي الافتقار والغيرية والتركيب: «**وهذه الحجة ضعيفة إذ لقائل أن يقول: ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجبًا لنفسه؟**

قولكم: لأنه مفتقر إلى الماهية والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبًا لنفسه.

لا نسلم أن الواجب لنفسه لا يكون مفتقرًا إلى غيره، بل الواجب لنفسه: هو الذي لا يكون مفتقرًا إلى مؤثرٍ فاعل، ولا يمتنع أن يكون موجبًا لنفسه.

وإن كان مفتقرًا إلى القابل؛ فإن الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل. وسواء كان اقتضاه بالذات لنفسه، أو لما هو خارج عنه، وهذا كما يقوله الفيلسوف في العقل الفعال؛ فإنه موجب بذاته للصور الجوهرية، والأنفس الإنسانية، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفًا على وجود الهيولى القابلة.

وإن سلمنا أنه لا بد وأن يكون ممكنًا؛ ولكن لا نسلم أن حقيقة الممكن هو المفتقر إلى المؤثر، وقد تحقق ذلك بالافتقار إلى الذات القابلة.

سلمنا أنه لا بد من مؤثر؛ فلم قلتم بامتناع كون الذات هي المؤثرة؟

قولكم إنها قابلة وفاعلة مسلم؛ ولكن لم قلتم بامتناع ذلك في البسيط الواحد؟

فإن القبول والفعل غير خارجٍ عن النسب والإضافات، ولا مانع من اتصاف البسيط الواحد بنسب مختلفة: كاتِّصاف الوحدة التي هي مبدأ العدد بأنها نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وهلم جرًا»[2].

ويقول في إثبات حدوث العالم:

«**وقولهم: إن العالم مركب مسلم، ولكن ما المانع أن تكون أجزاؤه واجبة؟ وما ذكروه من الدلالة فقد بيّنّا ضعفها في مسألة الوحدانية»**[3].

---

(١) شرح المواقف (٨/ ١٩ ـ ٢٠).

(٢) أبكار الأفكار (١/ ٢٥٦).

(٣) أبكار الأفكار (٣/ ٣١٢).

ونحن نبين ما أحالنا إليه من كلامٍ في الوحدانية حيث يقول: «**وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة**»[1].

ثم ذكر نظير حجة الناقض الواهية وهو مسلك التركيب الذي استدل به ابن سينا في منع إثبات واجبين، وذلك بأنهما ولا بد سيتفقان في وجوب الوجود ويشتركان فيه، ثم لا بد وأن يختلفا بما يحقق تغايرهما وإثنينيتهما، وما به الاختلاف غير ما به الاتفاق فيلزم التركب، وأكد تضعيفه للحجة بعد أن قررها فقال: «**وربما استروح بعض الأصحاب في إثبات الوحدانية إلى هذا المسلك أيضًا. وهو ضعيف**».

وكان إبطاله للدليل بمنع كون الوجوب المشترك وجوديًّا فلا يلزم التركيب، وهذا قولنا في القدر المشترك، ثم بالتسليم بكونه وجوديًا، فقال مسلمًا بوجوديته: «**وإن سلمنا أن وجوب الوجود وصف وجودي، ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو لازم.**

وإن كان واجب الوجود واحدًا من حيث إن مسمى واجب الوجود مركب من الذات المتصفة بالوجوب، ومن الوجوب الذاتي. فما هو العذر عنه مع اتحاد واجب الوجود؛ فهو العذر مع تعدده»[2].

وليت الناقض ومن تابعه ينتبهون لهذا الكلام، إذ فيه وفيما سبقه وفيما يلي إبطال لأي جملة يتشدقون بها تتضمن لفظة «تركيب» لا سيما والأشعرية قائلون بهذا التركيب الذي يلهجون به كلما أرادوا ذمنا أو إلزامنا، وبهذا يعترف الآمدي ويذكر معضلة التعارض بين دليل التركيب المستعمل في إثبات حدوث العالم، وبين اعتقاد وجودية الصفات، فيقول: «**الثامن: هو أن صفات الرب ـ تعالى ـ من علمه، وقدرته قديمة. فإن كانت واجبة، فقد بطل ما ذكرتموه في تقرير الإمكان، من امتناع وجود واجبين، وإن كانت ممكنة فيلزم أن يكون لها مؤثر، ومع ذلك ليست حادثة**»[3].

ويعلق: «**وما ذكره من الإلزام بصفات الرب -تعالى-، فإنما يلزم من أثبت الصفات الوجودية الزائدة على ذات الرب -تعالى-. ولعل المستدل في حدوث العالم بهذه الطريقة غير قائل بها؛ فلا يكون الإلزام لازمًا عليه**»[4].

---

(١) أبكار الأفكار (٢/ ٩٢٢).

(٢) أبكار الأفكار (٢/ ٩٤).

(٣) أبكار الأفكار (٣/ ٣١٦).

(٤) أبكار الأفكار (٣/ ٣١٩).

فهذا اعتراف صريحٌ منه بأن هذا لازم يلزمهم إن استدلوا على حدوث العالم أو حدوث أي شيء بهذا الدليل، ولا يلزم من لا يثبت الصفات وجودية.

ثم أكمل: «**وبتقدير أن يكون المستدل بها أشعريًّا قائلًا بالصفات الزائدة الوجودية؛ فإنما يلزمه ذلك؛ أن لو تعين امتناع وجود واجبين في إثبات إمكان العالم؛ وليس كذلك على ما تقدم. وبتقدير تعينه طريقًا في إثبات الإمكان، فلا يخفى أن من مذهبه حدوث كل ممكن، وثبوت الصفات الوجودية للرب -تعالى-، وإذا تعذر الجمع بين هذين الأمرين - فليس تخطئته في أحدهما ضرورة تصويبه في الآخر أولى من العكس؛ بل له أن يقول: أخطأت في إثبات الصفات، وأصبت في حدوث الممكنات**»[1].

إذن لا بد من تخطيء أحد القولين، أما الجمع بينهما فمتعذر.

ويخلص ابن تيمية للنتيجة نفسها فيقول: «**فبكل حال يلزم: إما لزوم التركيب، وإما بطلان توحيدهم وأيهما كان لازمًا لزم الآخر فإنه إذا لزم التركيب بطل توحيدهم، وإذا بطل توحيدهم أمكن تعدد الواجب وهذا يبطل امتناع التركيب.**

ولا ريب أن أصل كلامهم، بل وكلام نفاة العلو والصفات، مبني على إبطال التركيب وإثبات بسيطٍ كلي مطلقٍ مثل الكليات، وهذا الذي يثبتونه لا يوجد إلا في الأذهان، والذي أبطلوه هوَ لازم لكل الأعيان، فأثبتوا ممتنع الوجود في الخارج، وأبطلوا واجب الوجود في الخارج»[2].

وانظر إلى حيرة الرازي حين يستدل بدليل التركيب، ثم يورد اعتراضًا عليه بالصفات الوجودية ويفوض الأمر في حله قائلًا: «**قوله: (وهذا منقوض بكونه -تعالى- عالمًا بالعلم، قادرًا بالقدرة) قلنا: هذا السؤال صعب. وهو مما نستشير الله -تعالى- فيه**»[3].

وحين قال الفيلسوف بأن الخالق حقيقته وجود مقيد بكونه غير عارض للماهية كي لا يكون مركبًا من الوجود المفتقر للماهية، أجابه الرازي: «**لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي هي قابلة للوجود؟**».

فتكلم ابن التِلِمْساني على جوابه وقال كلامًا مهمًا وهو: «**ويمكن أن يجاب عن**

(١) أبكار الأفكار (٣/ ٣١٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٥٣).

(٣) الأربعين في أصول الدين (٦٦).

أصل الحجة بأن يقال: ما المانع أن تكون ماهيته ووجودها واجبين لذاتيهما؟ ولا نسلم لزوم الإمكان إلا فيما صح ارتفاعه وخلوه عن الوجود، وأما مجرد رفعه في الوهم أو التعقل فلا نسلم أن ذلك يستلزم الإمكان والافتقار إلى مقتضٍ»[1].

وقال في دفع لزوم التركيب والافتقار بإثبات الصفات فقال: «ومثار الشبهة قولهم: (الصفة مفتقرة إلى الموصوف) فيقال: ما المعنيُّ بالافتقار؟ إن عنيتم أنه لا تعقل الصفة إلا بموصوف فمُسَلَّم، ولكن لم قلتم: (إن هذا افتقار يحوج إلى مؤثر)، وإن الافتقار المحوج إلى مؤثر هو كون الشيء بحال يقبل انتفاء الوجود عقلًا فلا يثبت إلا بمقتضٍ، لا بمجرد قبول الانتفاء في الوهم أو التعقل.

على أنا نقول: معقول الاتصاف يرجع إلى مجرد اختصاصٍ، ولا إشعار له من حيث هو اتصافٌ بافتقارٍ ولا استغناء، ولذلك يصح انقسامه إلى: الاتصاف بالإثبات الذي زعموا أنه مُفتَقِر، وإلى: السلب والإضافة الذي سلموا أنه غير مُفتَقِر، ومورد التقسيم مشترك، وقد سلموا وصفه بالسلوب والإضافة، فالافتقار والاستغناء يُعرَفان بعد ذلك، فالافتقار يُعرَفُ من صحة رفع الوجود في الخارج، لا مجرد التعقل والتوهم، والاستغناء يُعرَفُ بامتناع رفعه في الخارج، والله -تعالى- أعلم»[2].

وقال السنوسي: «قال شرف الدين التلمساني: (ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة) يعني شبهة الفلاسفة في أن الافتقار بمعنى: مطلق التوقف يوجب الإمكان، وأن كل مركب يفتقر إلى جزئه، وجزءه غيره، والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكنًا، وتوهم التركيب باعتبار الصفات (واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على إمكان كل ما سوى الله -تعالى-، استشعر النقض بصفات الله -تعالى-، فقال مرةً: هذا مما نستخير الله فيه) يعني القول بإمكانها من حيث ذاتها (وجزم أخرى وصرح) والعياذ بالله (بكلمةٍ لم يسبق إليها فقال: هي ممكنة باعتبار ذاتها، واجبة بوجوب ذاته) جلَّ وعلا (وضاهى في ذلك قول الفلاسفة: إن العالم ممكن باعتبار ذاته، واجب بوجوب مقتضيه، ونعوذ بالله من زلة العالم)»[3].

---

(١) شرح المعالم (٢١٠).

(٢) شرح المعالم (٣٣٨).

(٣) شرح كبرى السنوسي (١١٩) وأكمل بعدها التشنيع على الرازي قائلًا: «وأشنع من هذا ونعوذ بالله تصريحه بأن الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها، ومن شنيع مذهبه أيضًا رده الصفات إلى مجرد نسبٍ وإضافات، وتسميته لها في بعض المواضع مغايرة للذات...».
ثم نقل تتمة كلام ابن التِلِمْساني الذي أوردناه في الأعلى مقرًا له ومستشهدًا به.

ونكمل ما نقله السنوسي من كلام ابن التِلِمْساني: «**والملجئ له إلى ذلك فراره من التركيب، هذا مع أن الشيء لا يتكثر بتكثر صفاته كما لا يتكثر بتكثر اعتباراته. والتركيب في الذات لازم له أيضًا، فإن ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة والإرادة متميزة عن الأخرى في العقل والوجود، فإن منها ما لا يتعلق وهي الحياة، ومنها ما يتعلق ولا يؤثر كالعلم، ومنها ما يتعلق ويؤثر كالقدرة والإرادة، ويضاد بعضها ما لا يضاد البعض الآخر، وكل ما أمكن تعقله مع الذهول عن شيء فهو غيرٌ له عند المصنف، وإ لم تطلق الأئمة الغيرية لما في ذلك من إيهام المفارقة... ولما استشعرت الفلاسفة هذا الإشكال لم يسعهم إلا نفي الصفات...**»[1].

وحشّى الدسوقي على كلام السنوسي السابق فقال: «**قوله: (واستعمل هذه المقدمات)؛ أي: الأربع المذكورة سابقًا (في الاستدلال على إمكان كل ما سوى الله)؛ أي: بأن قال: كل شيء مما سوى الله مركب باعتبار صفته، وكل مركب مفتقر إلى جزئه، وجزء المركب غيره، والمفتقر للغير لا يكون إلا ممكنًا، فكل شيء سوى الله ممكن، والشارح لم يأت بهذه المقدمات على هذا الترتيب لعدم قصد الاستدلال بها في المقام، والفخر اعتقد صحة هذه المقدمات كلها، والأولى غير صحيحة، إذ لا نسلم أن الموصوف مركب باعتبار أوصافه، ألا ترى إلى الجوهر الفرد فإن له أوصافًا ككونه غير منقسم وفي جهة ومتحرك مثلًا ومع ذلك هو غير مركب، وكذلك المقدمة الرابعة القائلة: والمفتقر للغير لا يكون إلا ممكنًا، لا نسلم؛ لأن الافتقار بمعنى مطلق التوقف لا يقتضي إمكان المتوقف، لجواز أن يكون التوقف بمعنى التلازم، والافتقار بهذا المعنى لا ينافي الوجوب، وقوله (المركب مفتقر إلى جزئه) مسلم، لكن لا من حيث إنه يفيده الوجود بعد العدم، بل بمعنى أنه لا يتحصل في الخارج إلا به، وإن شئت أبطلت الأولى فقط فلا يضرنا تصحيح الباقي، وعلى ذلك اقتصر الشارح فيما يأتي**»[2].

فلاحظ إثباتهم صفات وجودية زائدة على الذات في العقل والخارج، ولكلٍ منها ماهية متميزة عن الأخرى في العقل والخارج، ثم هم يجيزون رؤية الصفة منها لو كشف عنها الحجاب لأن مصحح الرؤية الوجود كما سيأتي، فاحفظ هذا وذكّر به كل أشعريٍ ينازعك فيما تثبته من صفاتٍ لم تنطق في إثباتها بأكثر مما جاء في

---

(١) شرح معالم أصول الدين (١٢٢).

(٢) حاشية الدسوقي على شرح كبرى السنوسي ـ مخطوط ـ (٣٥١أ).

الوحي، وأنها صفات حقيقة مفهومة، وألزمه التركيب فيها كلما نسي مذهبه واستدل بالتركيب عليك، وأبطله بما أبطلوا هم به هذا الدليل المتهافت.

ولاحظ أن دليل التركيب هذا لا يفرق بين صفات المعاني والصفات الخبرية، بل كلها عنده أجزاء لمركبٍ منها ومن الذات، لذا يعبرون بالجزء وهم يتكلمون عن الصفات التي يثبتها الأشاعرة، فالدليل جارٍ في قسمي الصفات لمجرد تعدد الوجوديات.

وقال المكلاتي: «**فإن قيل: فما وجه الاعتراض على هذه الشبهة؟**

فالجواب أن نقول: النزاع في تصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملي، والمقدمة الكبرى قولهم: وكل مركبٍ يستحيل أن يكون واجب الوجود بذاته، فإن قيل: قد صححوا هذه المقدمة بقياس حملي وهو قولهم: (الجملة مفتقر إلى الأجزاء، وكل جملة مفتقر إلى الأجزاء يستتحيل أن تكون واجبة الوجود بذاتها).

فالجواب أن نقول: ... إن أرادوا بالافتقار أن الأجزاء علة والجملة معلولة، فالنزاع في تصحيح المقدمة الصغرى، ويكون معنى قولهم: (الجملة مفتقرة إلى الأجزاء): الجملة معلولة بالأجزاء، وذلك غير مسلم.

وإن أرادوا بالافتقار أن الأجزاء شرطٌ في الجملة، والجملة شرطٌ في الأجزاء، فذلك مسلم، ويكون النزاع في تصحيح المقدمة الكبرى، ويكون معنى قولهم: (وكل جملة مفتقر إلى الأجزاء): وكل جملة مشروطة بالأجزاء.

وقولهم بعد ذلك: (يستحيل أن تكون واجبة الوجود بذاتها) دعوى عرية عن البرهان، وهو نفس مذهب الخصم، ومعنى قول القائل: (واجبة الوجود بذاتها) أن ماهيتها وحقيقتها اقتضت لها وجوب الوجود، واقتضت لها أن تكون مشروطة بالأجزاء، فالماهية والحقيقة اقتضت لها هذا الحكم، وهو وجوب الوجود، لا أمر آخر من خارج، فقد تبين لك سقوط ما استدلوا به على الوحدانية...

قالت الفلاسفة: الدليل على نفي الصفات أن كل واحدٍ من الصفات والموصوف، إذا لم يكن هذا ذاك، ولا ذاك هذا، فإما أن يستغني كل واحدٍ عن الآخر في وجوده، أو يفتقر كل واحدٍ منهما إلى الآخر، أو يستغني واحدٌ عن الآخر، ويحتاج إليه آخر.

فإن فرض كل واحدٍ مستغنيًا، فهما واجبا الوجود، وهو التثنية، وهو محالٌ كما بيَّنَّا.

وإن فُرِضَ احتياجُ كل واحدٍ منهما إلى الآخر، فلا يكون كل واحدٍ منهما واجبَ الوجود، إذ معنى واجب الوجود: ما قوامه بذاته، وهو مستغنٍ من كل وجهٍ عن غيره.

فما احتاجَ إلى غيره، فذلك الغير علته، فلو رجع ذلك الغير لامتنع وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره.

فإن قيل: (أحدهما محتاجٌ إلى الآخر) فالذي يحتاج معلول، وواجب الوجود هو الآخر، وأيهما معلول افتقر إلى سبب، فيؤدي إلى ارتباط واجب الوجود بسبب، وكل مذهبٍ انقسم إلى أقسام، إذا بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها.

فبهذا ينتهي دليلهم.

وهذه الشبهة تتركب من شرطي منفصل، وحمليات، والمُختارُ في الحقيقةِ من هذه الأقسام هو القسم الأخير».

قلت: بل الصواب الاستفصال وعدم اختيار أي قسمٍ منها؛ لأنه بحسب الاصطلاحات يمكن أن يصحح أي قسمٍ من الأقسام المذكورة، فقد يقال بأنهما (الذات والصفات) مستغنيان عن بعضهما بمعنى عدم احتيجهما لفاعلٍ يوجدهما.

وقد يقال ـ إن أريد بالافتقار التلازم ـ أن القسم الثاني صحيح، إذ الذات لا تنفك عن الصفات ولا توجد البتة إلا مع لوازمها وهي الصفات، كما أن الصفات لا توجد بدون الذات، فهما متلازمان، ولا يستغني أي منهما عن الآخر.

وإن أريد بالاستغناء الاستغناء عمَّا يُقام به وعن القيام بالغير، وهو: القيام بالنفس، فالذات قائمةٌ بنفسها والصفات لا تقوم إلا بذات، فليس القسم الثالث هو الصحيح مطلقًا بل الاستفصال وتصحيح الأقسام بحسب المراد هو الصواب.

ثم أكمل المكلاتي: «**ونحن الآن نعترض على إبطالهم القسم الأخير بحسب الأمر في نفسه، ونعترض على سائر الأقسام بحسب قول الخصم فنقول:**

قولهم: (إن المحتاج إلى غيره على جهة الشرطية، لا يكون واجب الوجود)

فيقال: إن أردتم بواجب الوجود: أنه ليس له علة فاعلة - فلِمَ قلتم ذلك؟ ولم استحال أن يقال: كما أن ذات واجب الوجود قديم، ولا فاعل له. فكذلك صفاته قديمةٌ معه ولا فاعل لها.

وإن أردتم بواجب الوجود: أن لا يكون له محلٌ قابل، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل، ولكنه قديمٌ مع هذا ولا فاعل له. فما المحيل لذلك؟

فإن قيل: (واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علةٌ فاعليةٌ ولا قابلية، فإذا سلم أن له علةً قابلية، فقد سلم كونه معلولًا مخصصًا) فذلك غيرُ لازم، فإنا لم نصف الصفات بالإمكان، وإن أردتم أن الصفات مشروطةٌ بالذات- فذلك هو المذهب.

ومهما اتسع العقل لقبول موجودٍ لا علة لوجوده، اتسع لقبول قديمٍ موصوفٍ لا علة لوجوده في ذاته وصفاته جميعًا.

فإن قيل: (إذا قلتم إن الصفات مشروطةٌ بالذات، فاقتران الشرط بالمشروط هو من قبيل علة غيره لأن الشيء لا يمكن أن يكون علةً لمقارنته لشرط وجوده، كما لا يكون علةً لوجود نفسه، فيحتاج إلى علةٍ لتركيبِ الشرطِ مع المشروط، ولا يكون الشيء علةً في وجود شرط وجوده).

والجواب أن نقول: قولكم باقتران الشرط والمشروط هو من قبيل علة غيره - دعوى عرية عن البرهان؛ لأن الاقتران المذكور لا يتصف بالإمكان وإنما بالوجوب والقدم.

وقولكم بعد ذلك: (فيحتاج إلى علةٍ فاعلةٍ لتركيبِ الشرط مع المشروط غائبًا - دعوى عرية عن البرهان؛ لأنا بيّنّا [أن] اقتران الشرط بالمشروط غائبًا لا يتصف بالإمكان، وإنما يتصفُ بالوجوب والقدم.

فهذا وجه الاعتراض على القسم الأول.

ووجه الاعتراض على سائر الأقسام بحسب القول أن نقول: إبطالكم القسم الأول وهو التثنية المطلقة قد بيَّنَّا أنه لا برهان لكم عليها في المسألة لمدة قبل هذه، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة. فكيف يبنون هذه المسألة على نفي الإثنينية المطلقة؟ والدور في ذلك واضحٌ لا خفاءَ به، فبهذا وجه الاعتراض على القسم الثاني.

ووجه الاعتراض على القسم الثالث أن نقول: قولكم (إن احتاج كل واحدٍ منهما إلى الآخر، فلا يكون واجب الوجود) ثم بينتم ذلك بأن قلتم: (إن معنى واجب الوجود: ما قوامه بذاته ومستغنٍ من كل وجهٍ عن غيره، فما احتاج إلى غيره فذلك الغير علة، فلو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره).

فنقول: المراد بقولكم (إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغنٍ من كل وجهٍ عن غيره) إلى آخر الكلام، فإن أردتم بذلك: هو الذي لا يفتقر إلى

مخصص- فذلك مسلم، ولا يلزم من إثبات الصفات الافتقار إلى مخصص، إن أردتم بذلك: هو الذي لا يكون مشروطًا - فذلك غير مسلم، وليس المعنى بوجوب الوجود أنه غير مشروط، وفي ذلك غاية النزاع...

وربما يقولون: إن أثبتم صفات حالة في الذات- فهو تركيبٌ وكل مركبٍ يفتقِرُ إلى مُرَكِّب، والجواب أن نقول: قد تقدم الانفصال عن ذلك، وبينا أنه لا يفتقر إلى مركب لأنه ليس بجائز ممكن، وإنما ثبت له وجوب الوجود.

وقول القائل: (بل كل مُرَكَّبٍ يفتقر إلى تركيب) كقول القائل: كل موجود يفتقر إلى موجد. ولا فرق بينهما في الحقيقة، وذلك باطل»[1].

وقد نقلنا كلام المكلاتي على طوله لأنه شاملٌ في إبطال شبهة التركيب، ونقاشه ماتعٌ رائق، إذ كشف التلاعب اللفظي في هذه الأدلة ودندنتها حول ألفاظٍ مجملة متى كشف عنها اللثام كانت ما بين مُسَلَّمٍ لا شيء فيه، أو ممنوعٍ لا برهان عليه.

وقال الكاتبي: **«وهذه الحجة ذكرها الشيخ في الإشارات وعليها يعتمد الحكماء في الوحدانية، وهي ضعيفة»**.

فناقش الحجة تفصيلًا وضعَّفَ مقدماتها، ثم ختمها بالمعارضة قائلًا: **«ولقائل أن يقول أيضًا: لو صح جميع مقدمات دليلكم لزم أن لا يكون في الوجود موجود واجب لذاته، وإلا لكان مشاركًا لسائر الموجودات في مسمى الوجود ويخالف كل واحدٍ منهما غيره بأمرٍ مخصوصٍ به، وما به الاشتراك مغايرٌ لما به الامتياز، فوجود واجب الوجود غير ماهيته فإن لم يكن بينهما ملازمة احتاج انضمام وجود الواجب لذاته إلى ماهيته إلى علة منفصلة، وإن كان بينهما ملازمة فإن كانت الماهية مستلزمة للوجود، كان وجود الواجب لذاته معلول علة، وكان ممكنًا، هذا خلف، وإن كان الوجود مستلزمًا للماهية وكل موجود هو تلك الماهية، فما ليس تلك الماهية ليس بموجود، فالموجود منحصر في واحد، هذا خلف»**[2].

وقال داوود القرصي الحنفي: **«هذا وقد استدل كثير من علماء الكلام على هذا بأنه لو شارك غيره في الذات والحقيقة يخالفه بالتعين والتشخص، فيكون ما به**

---

(١) لباب العقول (١٩٥ ـ ٢٢٦).

(٢) المفصل شرح المحصل ـ مخطوط ـ (٤٥أ ـ ٤٦أ).

الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم تركب الواجب مما به الامتياز ومما به الاشتراك، فيلزم الاحتياج إلى الجزء فينافي الوجوب الذاتي، ويرد عليه أنه لا يلزم منه تركب الحقيقة، بل الاتصاف بما به الامتياز كالصفات السلبية والذاتية والمعنوية ولو سلم - فالتركب عقلي لا خارجي، وكلامنا في حقيقته -تعالى- الخارجية، ولو سلم فالاحتياج عقلي بل وهمي إلى الجزء، لا خارجيٌّ يحتاج إلى العلة، فلا ينافي الوجوب الذاتي، كيف والصفات الذاتية واجبات بالذات عند السلف وكثير من الخلف مع أنها محتاجة»[1].

وأبطل المقترح هذه الحجة من وجوه كثيرة تُرَاجع في كلامه ولا تخرج عمّا ذكر من التلبيس في ألفاظ (الافتقار، التركيب، القسمة، الكثرة) وغير ذلك[2].

---

(١) شرح داوود القرصي لنونية خضر بك (٢٠ ـ ٢١).

(٢) شرح الإرشاد (١٦٩ ـ ١٧٣).

الربط التيمي بين شبهة التركيب ووحدة الوجود

يقول شيخ الإسلام ﷺ: «وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع. قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معان متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيدًا.

فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيبًا ممتنعًا.

قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة وليس هو تركيبًا ممتنعًا.

وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالمًا هو معنى كونه قادرًا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالمًا قادرًا، فمن جوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة.

ثم إنه متناقض، فإنه إن جوّز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدًا بالعين لا بالنوع. وحينئذ، فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق ـ يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه ـ هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم. وإذا قدّر هذا، كان الوجود الواجب موصوفًا بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وكل عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد، وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير.

وهذا باب مطرد، فإن كل واحد من النفاة لِما أخبر به الرسول ﷺ من

الصفات، لا ينفي شيئًا ـ فرارًا مما هو محذور ـ إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرّ منه، فلا بدّ له في آخر الأمر من أن يثبت موجودًا واجبًا قديمًا متصفًا بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلا لخلقه»[1].

قلت: مراد شيخ الإسلام أن يثبت الدعوى التي ختم بها، وهي:

كل من فرَّ من إثبات الصفات الحقيقية القائمة بذات الباري- لزمه إثبات ما هو نظيرها، بل لزمه ـ لفراره من الحق ـ إثبات ما هو أشنع مما ظنه باطلًا وطلب الفرار منه.

فحين يقول معطلة الصفات من الفلاسفة والمعتزلة وبعض متأخري الأشعرية:

الذات المجردة البسيطة كافية في ترتب نتائج الصفات، فهي من حيث انكشاف المعلومات عالمة، ومن حيث ترجح الممكنات مريدة، ومن حيث تنشؤها من العدم قادرة، وأن انكشاف المعلومات الناتج عن العلم ناتج عن وجود هو القدرة والإرادة والذات بحسب الاعتبار والحيثية، فالكل وجود واحد بسيط، له نتائج مختلفة مرجعها لحقائق مختلفة!

كل هذا وغيره ناجمٌ عن تهربهم من إثبات الصفات بعد أن قام سوق شبهة التركيب في أنفسهم.

فيقول لهم شيخُ الإسلام:

أليست الحقيقة والمفهوم من كون الشيء عالمًا مغايرًا للحقيقة والمفهوم من كونه مريدًا وللمفهوم من كونه قادرًا، ولمفهوم نفس ذاته المتصفة بهذه الصفات؟

فهذه حقائق مختلفة، العلم والإرادة والقدرة والذات، فكيف تكون شيئًا واحدًا لا تميز فيه بحسب هذه الصفات؟

كما أن لها نتائج مختلفة في الخارج، فالعلم يكشف المعلومات، والإرادة ترجح، والقدرة تنشئ المخلوقات، فنتائجها الخارجية مختلفة، وليست واحدة.

وأضدادهما كذلك مختلفة، فضد العلم الجهل، وضد الإرادة الجبر والإكراه، وضد القدرة العجز.

ثم إن الذات العالمة لا بد أن تتميز عن الذات الجاهلة بشيءٍ ما وجودي، وليست كمثلها بحيث يكون وجود صفة العلم كعدمها!

---

(١) التدمرية (٤٠ ـ ٤٢).

فكأنما الذات عندكم هي العلم، وهي في الوقت نفسه قدرة، وفي الوقت نفسه إرادة، هي قائمةٌ بذاتها وقائمة بغيرها، هي ضد الجهل ـ لأنها علم ـ وهي ليست ضده ـ من حيث هي قدرة ـ!

فهل يقول هذا عاقل؟

ثم يلزمهم الشيخ بتجويزهم مثل هذا الاتحاد في الحقائق المتغايرة فيقول:

«**فإنه إن جوّز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدًا بالعين لا بالنوع. وحينئذ، فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق ـ يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه ـ هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم. وإذا قدّر هذا، كان الوجود الواجب موصوفًا بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وكل عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد، وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير**».

ويريد بالأصل الفاسد: شبهة التركيب.

فهو يقول:

أنتم جوزتم أن يكون وجود العلم هو وجود الذات وهو وجود القدرة.

فيكون وجودها جميعًا واحدًا معينًا بسيطًا بزعمكم وهو الذات المحضة والوجود المحض.

فلم لا تجوزون أن يكون وجودُ كل مخلوق هو وجود الباري؟

لا يسعكم أن تقولوا: حقيقة الباري مغايرة لحقيقة المخلوق، فقد جوزتم اتحاد الحقائق المتغايرة.

فإن سلم المخالف هذا، وأجاز أن اتحاد الباري والمخلوق، يلزمه الشيخ فيقول:

إذن يكون كل نقص وقبحٍ وعيبٍ وتشبيهٍ وتجسيمٍ مما نراه= من حقيقة الباري وصفته والعياذ بالله!

وما نراه بالضرورة من حدوثِ مخلوقاتٍ وعدمها= هو نفس وجود الباري ﷻ حقيقة لا غيره!

وهذا تدرج واضحٌ سهل، ما دمتم التزمتم جواز اتحاد الحقائق المختلفة، فجوزوا اتحاد حقيقة الباري والمخلوق، فإن جوزتم اتحاد حقيقة الخالق والمخلوق، لزمتكم تلك الشنائع ولزمكم تصويب مذهب أهل الوحدة الكفار.

وقد ذكر مثل هذا الربط في موضع آخر، فبعدما نقل استشكال الآمدي مسألة جعل حقائق الكلام المختلفة صفةً واحدةً متحدة الحقائق قائلًا: «**والحق أن ما أورده من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله، ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله القائم بذاته خمس صفات مختلفة وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء**».

علَّق عليه الشيخ قائلًا: «**هذا كلامه. فيقال: قول القائل: إن الكلام خمس صفات، أو سبع أو تسع، أو غير ذلك من العدد، لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة تعدد الكلام.**

وقد رأيت أنه يلزم من قال باتحاد معنى الكلام اتحاد الصفات كلها، ثم رفعها بالكلية، وجعلها نفس الذات وهذا يعود إلى قول القائلين بأن الوجود واحد، ولا يميزون بين الواحد بالعين والواحد بالنوع، وذلك لأنه من جوز على الحقائق المتنوعة أن تكون شيئًا واحدًا فلا فرق بين هذا وهذا وذلك من جنس من يقول إن العالم هو العلم والعلم هو القدرة.

ولهذا كان منتهى هؤلاء النفاة إلى أن يجعلوا الوجود الذي هو نوع واحد واحدًا بالعين، فيجعلون وجود الخالق هو عين وجود المخلوقات، ووجود زيد هو عين وجود عمرو، ووجود الجنة هو عين وجود النار، ووجود الماء هو عين وجود النار»[1].

وقد تنبَّه من بعده لهذا الربط بين شبهة التركيب والقول بوحدة الوجود، وفي هذا يقول مصطفى صبري شيخ الإسلام في الدولة العثمانية: «**وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول قد عرفت أن منشأ عقيدة وحدة الوجود في اعتقادنا فكرة فلسفية مشتقة من مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله التي هي مسألة خلافية بينهم وبين المتكلمين معروفة في علم الكلام.**

وأصل مذهب الفلاسفة وأساسهم الأول كون ذات الله بسيطًا حقيقيًّا منزهًا عن أي شائبة من شوائب التركب الذي هو رمز الحاجة التي يجب تنزيه الله عنها، لكون المركب محتاجًا إلى أجزائه مع كون الجزء غير الكل...

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١١٩ ـ ١٢٠).

إن الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته... قائلون أيضًا بأن صفات الله عين ذاته وهو بحث معروف في علم الكلام، وعلى هذا فعلم الله عين ذاته، وقدرته عين ذاته، وإرادته عين ذاته.

فلو كان مقتضى قولهم الأول ـ وهو أن وجود الله عين ذاته أن تكون حقيقة الله الوجود، لزم أن يكون مقتضى قولهم الثاني أن حقيقة الله العلم والقدرة والإرادة، وأن تخرج طائفة من الصوفية قائلةً بأن كل علم في كل عالم، وكل قدرة في كل قادر، وكل إرادة في كل مريد هو الله، فلزم أن يكون الله البسيط كل البساطة، علمًا وقدرةً وإرادةً ووجودًا معًا، ويتناقض مع قول أنصار الفلاسفة»[1].

ويقول: «فالمسألة [أي كون الوجود عين الذات وأن حقيقة الله الوجود] على هذا تؤول إلى مذهبهم المعروف في صفات الله، وهو أنها عين ذاته؛ أي: ليست له صفة من صفات الكمال زائدة على ذاته، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة، وإنما تترتب آثار هذه الصفات على ذاته البحتة، فكما لا علم له ولا قدرة ولا إرادة ولا حياة، ليس له وجود؛ لأنها أيضًا من الصفات التي ينفونها عنه، والآثار التي تترتب على وجود تترتب على ذاته المحضة»[2].

ويقول: «كانت النتيجة الطبيعية للخرافة القائلة بأن حقيقة الله الوجود [والتي ذكر مصطفى صبري أنها تابعة لقولهم في الصفات والبساطة ونفي التركب] = أن يكون الله موجودًا في كل موجود، وهو مذهب وحدة الوجود»[3].

ويقول الجرجاني: «ذهب جماعة من الصوفية إلى أن ليس في الواقع إلا ذاتٌ واحدة لا تركب فيها أصلًا، بل لها صفاتٌ هي عينها، وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الإمكان، ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة، فيتوهم من ذلك تعددٌ حقيقي، فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات، ولا يتم أيضًا اشتراك الوجود، بل لا يثبت وجود ممكن أصلًا.

أقول: هذا خروجٌ عن طور العقل، فإن بديهته شاهدة بتعدد الموجودات تعددًا حقيقيًا، فإنها ذواتٌ وحقايق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط، والذاهبون إلى تلك

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٣/ ٩٧ ـ ٩٨).
(٢) موقف العقل والعلم والعالم (٣/ ١١٩ ـ ١٢٠).
(٣) موقف العقل والعلم والعالم (٣/ ١٣١).

المقالة يدعون استنداها إلى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وأنه لا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل ودلالاته بل هو معزولٌ هناك كالحس في إدراك المعقولات، وأما المتقيدون بدرجات العقل القائلون بأن ما شهده العقل فمقبول وما شهد عليه فمردود وأنه لا طور وراءه، فيزعمون أن تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مؤولة بما يوافق العقل، فهم بشهادة بديهته عندهم مستغنون عن إقامة برهان على بطلان أمثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت إليها»[1].

وبعد أن بيَّنا كلام شيخ الإسلام وفصَّلناه بما يبين مراده، وذكرنا تنبه مصطفى صبري والجرجاني للرابط نفسه االذي تنبه له، وجدنا الناقض لا يدع هذه المسألة تمر دون اعتراضٍ رغم أنها ليست من أصل الكتاب، ولا هي محل خلافٍ بينه وبين ابن تيمية، فيقول معترضًا:

«انتقل ابن تيمية من قولهم بكون الصفة عين الموصوف، إلى كون وجود هذا عين وجود هذا، وهذا التلازم غير بين، بل لا يلزمهم؛ أي: لا يلزم من قال إن الصفة عين الموصوف القول بأن وجود هذا عين وجود هذا، فلا يلزمه وحدة الوجود كما ادعاه ابن تيمية.

فالفلاسفة المشاءون يقولون بأن الصفة عين وجود الله، ولكنهم لا يقولون بوحدة الوجود بل بكثرته. فقياس الوجود على الصفة قياس باطل، واستدلال ابن تيمية غير صحيح.

ولا وجه لصحته إلا إذا قلنا إن الصفات وجودات مغايرة للذات وقائمة بها، وهذا لا يتم إلا إذا قال بالتركيب؛ أي: قال بأن الإله مركب في الحقيقة من الذات الموجودة والصفات الموجودة... فهذا الوجه إذا سلمه الخصوم، يلزمهم بالفعل ما قاله ابن تيمية؛ أي: أنهم إذا سلموا كون الصفات وجودات متغايرة مع الذات، ومع ذلك هي عين الذات، فيلزمهم أن يقولوا إن وجود هذا هو وجود هذا، فيلزمهم وحدة الوجود بالفعل. ولكننا نعلم أنهم لا يقولون بأن الصفات وجودات زائدة عن الذات، وهي عينها مع ذلك...»[2].

ولا أدري أي اكتشافٍ عظيمٍ هذا الذي يريد أن يُعلِّمَه ابن تيمية وهو أحق بأن يتعلم من أن يتعالم هنا بعدما ظهر جرمه في حق علم الكلام.

---

(١) حاشية الشرح القديم ـ مخطوط ـ (٢١أ).

(٢) نقض التدمرية (٣٣).

فيعلم الجميع أن نفاة الصفات وجمهور الفلاسفة لا يقولون بوحدة الوجود، وإلا ما فائدة إلزامهم بتصحيح هذا المذهب لو كانوا يقولون به ويلتزمونه!

كما أن من المعلوم أنهم لا يقولون بأن الصفات وجوديات زائدة ومغايرة للذات بطبيعة الحال، فما هذا الاكتشاف!

إنما لأجل قولهم هذا يلزمهم ابن تيمية ويرد عليهم، فكأن الناقض يقول في اعتراضه العجيب:

إبطال ابن تيمية لقولهم بعينية الذات والصفات لا يستقيم حتى يسلموا بأن الصفات وجودية ليست هي عين الذات! ما لم يسلموا بهذا فلا يلزمهم إلزامه!

أيقول هذا عاقلٌ يفهم محل الإلزام؟

بينما يقول ابن تيمية: «**وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالمًا هو معنى كونه قادرًا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالمًا قادرًا، فمن جوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة.**

ثم إنه متناقض، فإنه إن جوّز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدًا بالعين لا بالنوع».

فانظر كيف يلزمهم من جهة تغاير الحقائق والمعاني والتغاير الضروري بين الصفة والموصوف، وما يتبع ذلك من تغاير النتائج والآثار المترتبة في الخارج، وليس يلزمهم منطلقًا من القول بأنها وجودية زائدة وقائمة بالذات في الخارج كما فهم الناقض، كيف ينطلق من هذا وهو يحاول أن يوصلهم إليه أصلًا فيقول لهم:

اختلاف الحقائق ونتائجها الخارجية المتفق عليه بيننا يناقض قولكم بأنها غير موجودة في الخارج، ويناقض قولكم بعينية الصفات والذات.

فابن تيمية لا يلزمهم بأن القول بزيادة الصفات الوجودية مع كونها عين الذات ووجودها والذات هو هو - تناقض.

وإنما يلزمهم الشيخ بأن القول باختلاف الحقائق والنتائج الخارجية لهذه الصفات، مع كون وجودها هو وجود الذات التي ليست حقيقتها هي حقيقة تلك الصفات ولا نتائجها نتائجها- سفسطة ومكابرة وجعلٌ للحقائق المختلفة المتعددة حقيقةً واحدة تمثلها الذات التي تخالف في حقيقتها حقائق تلك الصفات.

فالمسلم بيننا وبينهم: أن هذه الصفات متغايرة الحقائق والنتائج ومغايرة في

حقائقها لحقيقة الذات، وأنها موجودة، ولكن وجودها عند نفاة الصفات هو هو وجود الذات، فوجودها جميعًا واحدٌ بالعين لا بالنوع، فليس لكل صفةٍ وجود خاص بل وجودها هو هو وجود الذات، والقائل بمثل هذا يلزمه تصحيح مذهب أهل الوحدة، فأهل الوحدة يجعلون الوجود واحدًا بالعين لا بالنوع كذلك، ويثبتون اتحاد الحقائق والمتعددات المختلفة.

فهذه أولى أثافي الناقض.

أما الثانية فهي في قوله: «**ولا وجه لصحته إلا إذا قلنا إن الصفات وجودات مغايرة للذات وقائمة بها، وهذا لا يتم إلا إذا قال بالتركيب؛ أي: قال بأن الإلٰه مركب في الحقيقة من الذات الموجود والصفات الموجودة**».

ومن المعيب أن يؤلف الناقض كتابًا في نقض مذهب غيره وهو جاهلٌ بمذهبه في أن الصفات وجودية زائدة وقائمة بالذات، فليت شعري أليس هذا هو القول المعتمد عند الأشعرية! أن الصفات موجودة زائدة، بل يجوز رؤيتها لو كشف الحجاب!

وبعد أن حاول الناقض إبطال إلزام ابن تيمية نفاةَ الصفاة بأن يجوِّزوا قول أهل الوحدة، وزعم أنه غير لازمٍ لجهله بمحل الإلزام، انتقل إلى إبطال إلزام ابن تيمية الثاني، وهو إلزامه أهلِ الوحدة بأن ينسبوا الحوادث والقبائح والعيوب إلى الباري، فقال: «**وأما على القول بوحدة الوجود، فهل يلزم القائل بها ما ادعاه ابن تيمية بأن (وجود كل مخلوق يعدم بعد وجوده ويوجد بعد عدمه هو نفس وجود الحق).اهـ؟**

الحق أنه لا يلزمهم إلا إذا أثبتوا وجودًا بعد عدم، وعدمًا بعد وجود، فلو قالوا بذلك مع قولهم بوحدة الوجود، لزمهم ما ألزمهم به ابن تيمية. ولكنهم لا يقولون بذلك. فهم لا يثبتون إمكان الوجود بعد العدم ولا العكس، بل ذلك عندهم مستحيل، فالثابت عندهم ليس عين وجودات الممكنات بل أحكامها التي يظهر فيها الحق، فلا خلق من عدم عندهم، ولا عدم بعد وجود. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يحق لابن تيمية إلزامهم بهذا اللازم البين التناقض والبطلان»[١].

فاعترض بأنهم لا يثبتون وجود هذه الأمور أصلًا وإنما هي ظواهر وخيالات، وأنه لا يلزمهم حينئذٍ أن تكون هذه التخليقات والعدمات منسوبةً لوجود الباري عندهم، فلا تخليقات ولا عدمات هنالك.

(١) نقض التدمرية (٣٤).

وهذا اعتراضٌ متهافتٌ جدًّا، ونكتفي في رده بالنقل عن مصطفى صبري الذي بيَّن كيف أنهم لا يجحدون وجود هذه الأمور، وإنما يجعلونها عين وجود الباري فيقول:

«وهم لا ينفون وجود العالم ولا ينكرون المحسوسات كما صرحوا به في كتبهم، وإنما ينكرون وجود العالم على أنه وجوده، فيدعون أنه وجود الله...

والجواب أن القول بوحدة الوجود على أن يكون قولًا تحقيقيًّا لا مجازيًا بل ذروة الحقيقة كما نص عليه الغزالي = قولٌ مخالفٌ لبداهة العقل والحس نظرًا إلى اختلاف الموجودات العالمية وتعددها تعددًا واختلافًا ظاهرين، وقد قلنا إنهم لا ينكرون المحسوسات. أما الوجود فيمكن القول بأنه واحد في جميع الموجودات، فقالوا به وتوسلوا بوحدته إلى توحيد الموجود.

فإذا قالوا: لا موجود إلا الله، فمرادهم أن الوجود الذي يوجد في كل موجود هو الله، وهو واحد، وهو الموجود الوحيد؛ لأن الموجودات لا شيء فيها موجودًا سوى وجودها الذي هو الله»[1].

إذن ننطلق في إلزامهم من هذه المسلمة، أن هذه أمورٌ وجودها عين وجود الباري، لا أنه لا وجودَ هنالك البتة، وليعتبر كلام ابن تيمية ردًّا على هذه الطائفة التي يناقشها مصطفى صبري.

أما الطائفةُ التي تجحد أصلًا وجودَ العالم وحصول شيءٍ مما يحسونه ويعقلونه، فيكفي في رد مذهبهم أنه جحدٌ للضرورة وولوغٌ في السفسطة بمكابرةِ البدائه، وفي هذا يقول الجرجاني فيما سبق أن نقلناه: «**أقول: هذا خروجٌ عن طور العقل، فإن بديهته شاهدة بتعدد الموجودات تعددًا حقيقيًّا، فإنها ذواتٌ وحقايق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط، والذاهبون إلى تلك المقالة يدعون استنداها إلى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وأنه لا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل ودلالاته بل هو معزولٌ هناك كالحس في إدراك المعقولات، وأما المتقيدون بدرجات العقل القائلون بأن ما شهده العقل فمقبول وما شهد عليه فمردود وأنه لا طور وراءه، فيزعمون أن تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مؤولة بما يوافق العقل، فهم بشهادة بديهته عندهم مستغنون عن إقامة برهان على بطلان أمثال ذلك ويعدون تجويزها**

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٣/ ٩٣ ـ ٩٦).

مكابرة لا يلتفت إليها»[1].

ويعلق طاشكبرى زاده على كلامه قائلًا: «**أقول: هذا المذهب على هذا التقرير خروجٌ عن طور العقل كما ذكره المحشي الفاضل قدس سره بل خرم لنظام الشرع والعياذ بالله إذ لا يبقى حينئذٍ نبيٌ ولا مكلف، ويلزمه نشر بساط الإباحة إلى غير ذلك من المفاسد التي لا تحصى، فكيف ينسب هذا المذهب إلى طائفة من أولياء الله -تعالى- وخواص عباده؟**»[2].

فهل يُقبَلُ من متلبسٍ بمثل هذا أن لا يلتزم لازمنا؟

إذن فليقبل الناقض أن لا يجري على مخالفه الوحدوي أي لازمٍ يلزمه به هو، وليقبل دفع أي إلزامٍ بمجرد المكابرة والسفسطة، وليفرح أهل الوحدة بالناقض الفذ، وإلا فكيف يمنعنا الناقض من إلزام من لا يدفع إلزامنا إلا بالسفسطة؟

ثم هل حدوث أمورٍ وتجددها في الخارج مما يقبل منهم جحوده؟ فهو إلزامٌ لهم بالضرورة التي لا يجحدها إلا سوفسطائي كما بيَّنَّا، ومن جحد هذا فلا كلام معه ولا احتجاج، فإن أي دليلٍ نظريٍّ يؤتى به فهو دون هذه الضرورة، ومن جحدها يسهلُ عليه أن يجحد ما دونها، فكأن الناقض يقول: لا يلزمهم هذا الأمر لأنهم يجحدون الضرورة، فحجتكم باطلة.

فنقول له: إذن كل حجةٍ احتججت بها في حياتك، وكل حجةٍ تفتقت عنها عقول المتكلمين على مر القرون - باطلةٌ مردودة؛ لأن السوفسطائية يجحدونها أو بعض مقدماتها.

فقل لي أخي القارئ هل يستقيل إبطال الحجج واللوازم بهذا المسلك الساذج؟

ولك أن تعجب بأن الناقض نفسه ألزمهم هذا الإلزام! وفي التدمرية نفسها! فقال:

«**إن القائلين بوحدة الوجود أخطأوا فقالوا بقيام كل المظاهر الحادثة في ذات الله؛ لأنه لا وجود عندهم إلا له. وهم بعد ذلك إما أن يقولوا إن هذا العالم ما هو إلا خيال في خيال كما يقول كبيرهم، وأن لا تحقق لكل المخلوقات إلا كاعتبار في الحق -تعالى-، وهو اعتبار علمي لا تحقق له في الخارج، بل فقط في اعتبار**

(١) حاشية الشرح القديم ـ مخطوط ـ (٢١أ).

(٢) تعليقات على حاشية الجرجاني على الشرح القديم ـ مخطوط ـ (٤٧أ).

المعتبر، وإما أن يقولوا إن هذه المظاهر اعتبارات حسية؛ أي: وجودية ويمكن انتزاع وجودها من الخارج، فعلى القول الأول يلزمهم نفي العالم مطلقًا ونفي الخلق إلا على معنى التقدير العلمي، وعلى المذهب الثاني يلزمهم قيام الحوادث في الذات الإلٰهية، وكلا الطريقتين باطلة، وقال بكل قائلون»[1].

فانظر كيف يلزمهم بعين ما ألزمهم به ابن تيمية، فتخيل لو أبطلنا عليه إلزامه كما حاول إبطاله على ابن تيمية، وقلنا له حينئذ: إلزامك بين البطلان أيها الناقض لأنهم يجحدون لزوم ذلك! ويجحدون أن هناك أمورًا تتجدد وتوجد وتعدم في الخارج.

إذن تتبين لك هنا سذاجة اعتراض الناقض، وضعف ذاكرته فوق ذلك، بحيث يخالف ابن تيمية في إلزامٍ هو استخدم عينه مع طائفة من أهل الوحدة!

وقد شعر الناقض بأننا سنجيبه بمثل هذا الجواب، وأن هذه مسألة بدهية تلزمهم ولا يقبل جحدهم إياها، فقال: «**نقول: لو كان إدراك الوجود بعد العدم حاصلًا بالبداهة، لصح أن يلزمهم بذلك. ولكنا نعلم أن الوجود بعد العدم لا يثبت إلا بالنظر لا بالبداهة. فكان يلزمه إثبات ذلك لهم بالنظر لا بالبداهة، ثم إلزامهم بعد ذلك بما ذكره.**

ولكن قد يقال: إن هناك أمورًا يلاحظ وجودها بعد العدم بالبداهة، كالحركة والألوان والأعراض فكيف تقول إن الوجود بعد العدم متوقف على النظر؟

فالجواب: أن ابن تيمية لما ميز بين أصل الوجود وبين الصفات والأحكام العارضة عليه، كان الواجب عليه مراعاة هذا التفريق. فلا يجوز بعد ذلك إعطاء حكم عوارض الوجود لعين الوجود، فإننا نعلم أن الحركة من عوارض الوجود الجسماني، ولكن الحركة نفسها لا يقال عنها إنها عين الوجود، بل هي عرض إما أنه قائم بموجود أو أنه قائم بوجود، والكلام إنما كان على أصل الوجود لا على ما يلحقه. فالحاصل أن طريقة إلزام ابن تيمية القائلين بمذهب وحدة الوجود بما ألزمهم به غير صحيحة».

فسلَّمَ أن تحقيقَ كونِ المسألة بدهيةً كاف، وليخرج من هذه الورطة زعم بأن تحقق التجدد في الخارج ليس بدهيًّا بل نظريّ، وهذه مكابرةٌ واضحة للعيان.

---

(١) نقض التدمرية (٣٥).

فهل حقًّا هي مسألة نظرية؟ فما الضروريُ إذن؟

ثم إنه تذكَّرَ ورطةً أخرى، وهي أن هناك أمورًا يحققون هم تجددها بالضرورة في دليل حدوث الأجسام والأعراض عندهم، كالحركة، بغض النظر عن حيثية تجددها، أهو كمونٌ وظهورٌ، أم انتقالٌ، أم حدوثٌ وعدم، فكيف يجعلُ مثلَ هذا التجدد نظريًّا وجمهرة المتكلمين يجعلونه ضروريًّا ينطلقون منه إلى مطلوبهم؟ وصار مطالبًا بأن يبين عدم لزوم اللازم الذي ذكره ابن تيمية ـ والذي ذكره هو أيضًا ونسيه ـ رغم بداهة تجدد الحركة وأنها تحدث وتعدم، وبالتالي لزوم هذا اللازم على من يقولون بالوحدة، وهو لازم أن يكون كل تجدد وكل شيء مشاهد معقول في الشاهد منسوبا للباري والعياذ بالله، أيًّا كان وكيفما كان، حسن أو قبح، نجس أو طهر.

فماذا صنع ليدافع عن إبطاله لإلزام ابن تيمية ـ وإلزامه هو الذي نسيه ـ؟

ليخرج الناقض من هذه الورطة ذَكَرَ بأن الحركة عرض، وبالتالي لا يمكننا إلزامهم بأن تجدده وحدوثه وعدمه حدوثٌ وعدمٌ في وجود الباري نفسه، فإن العرض ليس هو عين الموجود بل هو موجودٌ قائمٌ بغيره.

وأظن القارئ تنبه للمغالطة الواضحة التي وقع فيها الناقض، فإن ابن تيمية يُكَلِّمُ من يقول بأن الوجود واحدٌ بالعين، إذن هو يكلم من ليست هذه الثنائية (العرض الموجود والجوهر الموجود) ثابتةً عنده في الخارج، فكيف يتقمص الناقض ثوب من يثبت مغايرة العرض وما قام به العرض، وتعدد الموجودات في الخارج ليرد على ابن تيمية إلزامه؟

إن ابن تيمية يقول لمن لا يثبتون هذه الثنائية والموجود واحدٌ عندهم في الخارج: يلزمكم أن هذه الأمور التي تتجدد بالضرورة إنما هي حاصلةٌ لنفس الوجود الواحد العيني الذي لا تثبتون سواه.

فيجيبه الناقض: لا وإنما هذا حاصلٌ للعرض الموجود القائم بغيره الموجود! فهناك عرضٌ وهناك غيره!

فنجيبه: إذن تعددت الموجودات وخرجت من مقالة أهل الوحدة ولم تعد تمثلهم في دفعك المستميت لهذا الإلزام.

وهذه ـ أخي القارئ ـ ثالثة أثافي مغالطات الناقض.

وقد أفاد مصطفى صبري أيضًا في هذه القضية، وهي قضية إلزام أهل الوحدة بنسبة الحوادث والقبائح والعيوب إلى الباري -سبحانه-، وأن هذا لازمٌ لهم وإن أنكروه

ولم يقبلوه، وإن كابر الناقض عنادًا في كونه لازمًا لهم، فنقل عن رسالة العاملي في الدفاع عن وحدة الوجود وكيف أنكر لزوم نسبة القبائح إلى الباري وناقشه فقال:

«نعود إلى النقل عن رسالة (الوحدة الوجودية) للعاملي: (فإن قيل يلزم اتصاف الوجود الحق بالإمكان والحدوث وسائر صفات النقص إذ الإمكان والحدوث وسائر الصفات المحدثة المنقصة الموصوف بها الأفراد الموجودة للإنسان والحيوان والنبات والجماد كلها صفات الوجود الحق على ما قلتموه. يقولون: لا نشك أن الوجود الواحد بالذات الكامل بالصفات لا يمكن أن يتصف بالحدوث والإمكان وصفات النقص مع كونه واجبًا بالذات وكاملًا بالصفات، وإنما تلك الصفات للتعينات والظهورات لا للمتعين والظاهر).

وأنا أقول: من أغرب الغرائب أن لا يتعلق من صفات النقص التي في التعين والظهور شيء بالمتعين والظاهر مع كون التعين والظهور نفسيهما صفتين للمتعين والظاهر... فهل من موجود غير الوجود الحق الواجب عند الصوفية الوجودية؟ وماذا هي التعينات التي ترجع إليها القبائح والنقائص والتي تكون في معرض الإمكان والحدوث؟ فإن كانت تلك التعينات من حالات الوجود الحق -تعالى- وتنزلاته... لزم أن يعود القبح والنقص والزوال التي في تلك التعينات إليه ﷻ **عما يصفون، وإن كانت من حالات غيره لزم خلاف المفروض من عدم وجود شيء غير الوجود الحق»**[1].

وقال في الحاشية: **«ونقل صاحب «العلم الشامخ» عن فتوحات ابن عربي أنه ينسب إلى الباري -تعالى- جميع ما ينسب إلى المخلوقات مما يعده العرف نقصًا، وأن أهل الاستدلال ينكرونه لأنهم محجوبون. وقال أيضًا نقلًا عنه: أنه لا تعدد إلا نسبيًّا، ولهذا يصح نسبة الجهل إلى الله -تعالى- بأحد الاعتبارين»**[2].

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٣/ ١٦٢ ـ ١٦٥).

(٢) موقف العقل والعلم والعالم (٣/ ١٦٢).

الكلام في الأصلين

القول في بعض الصفات كالقول

في البعض الآخر وكالقول في الذات

وفيه أيضًا:

- تقريرُ الأصلين عند غير الشيخ.
- محاولات التفريق الأشعرية بين الصفات المثبتة والمنفية:
  - **الفوارق السبع**: لسيف العصري.
  - **الفارق الثامن**: التفريق من حيثية منشأ الانتزال ومنع القياس الشاهد.
  - **الفارق التاسع**: التفريق بين صفات المعاني وصفات الأعيان.
  - **الفارق العاشر**: التفريق بين الصفات القديمة والصفات الفعلية الحادثة.

الكلام في الأصلين

القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر وكالقول في الذات

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «**القول في بعض الصفات كالقول في بعض.**

فإن كان المخاطب ممن يقرّ بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة... ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته...

قيل له: لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَّه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر...

إن قلت: له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به.

قيل لك: وكذلك... له رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام.

قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة.

فإن قلت: هذه إرادة المخلوق.

قيل لك: وهذا غضب المخلوق...

وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه. قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

فهذا المُفرِّق بين بعض الصفات وبعض، يقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته...

فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل...

قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان:

أحدهما: ... عدم الدليل المعيَّن لا يستلزم عدم المدلول المعيَّن، وليس لك أن تنفيه بغير دليل، والسمع قد دل عليه، ولم يعارض، ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالمُ عن المعارِض المقاوم.

الثاني: ... يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتَّ به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكفار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته ـ وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة ـ تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأَوْلَى، لقوة العلة الغائية»[1].

هذا ملخص كلام شيخ الإسلام في الأصل الأول، فالتفريق بين المتماثلات من كواشف الخلل والتحكم والتناقض في القواعد، فكل هذه الصفات مشتركةٌ في كونها صفات وجودية قائمة بذات الله مخالفة في حقيقتها لما اتصف به المخلوق، وليس التفريق بينها بكون بعضها ثبت عقلًا والثاني خبرًا تفريقًا مؤثرًا، ولا التفريق بينها بأن بعضها حقيقته التجسيم ومماثلة المخلوقات دون البعض الآخر تفريقًا مؤثرًا، فليس فيما سبق إلا التحكم؛ لأن المثبت يتبرأ من التجسيم والتمثيل فيما يثبت كما تتبرأ من التجسيم والتمثيل فيما تثبت حين يلزمك بهما المعتزلي أو الجهمي قائلًا: الصفات لا تكون إلا عرضًا، والإرادة ميل القلب... إلخ تفسيراتهم المغلوطة لصفات الله.

وهذا الأسلوب نفسه يمارسه المتكلمون معنا فيما نثبت، وكأننا نثبت غضبًا بمعنى غليان القلب، أو يدًا بمعنى الجارحة المؤلفة، فهم يفسرون الصفة بما يوافق معناها في المخلوق ثم يشنعون على مثبتها وكأنه أراد هذا المعنى، وما سبق في مبحث القدر المشترك والتواطؤ يوضح مرادنا ومقصودنا، وأننا لا نريد بالمعنى المشترك إلا ذاك الكلي المطلق الذي يصح إطلاقه على الخالق والمخلوق.

أما الأصل الثاني فيقول فيه شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وهذا يتبين بالأصل الثاني، وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في**

(١) التدمرية (٣١ ـ ٣٥) مختصرًا.

ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات.

فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟

قيل له ـ كما قال ربيعة ومالك وغيرهما ـ: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة؛ لأنه سؤال عمّا لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه.

وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى سماء الدنيا؟

قيل له: كيف هو؟

فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته.

قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له. فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته! وإذا كنت تقرّ بأن له ذاتا حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره، وكلامه ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستواؤهم»[1].

أقول: إن ابن تيمية أورد بعد هذين الأصلين مثلين اثنين سيأتي الكلام عنهما، وهما: مثلُ الجنة ومثلُ الروح، وهو يريد بالأصلين والمثلين أن يصل بمخالفه إلى نتيجةٍ ترفع الخلاف بينهما، وتجري في النصوص كالقانون الثابت الذي لا يفرِّقُ بين أفرادِ الجنسِ الواحد، فهو يقول لخصمه:

أريد أن نتفق على قاعدة لا نختلف فيها عند الإثبات، وهي أنني إذا أثبتُّ صفةً ما، فلا تقل لي: يلزم من إثباتها كذا وكذا، ويلزم أن تكون مثل كذا، ولا يكون المتصف بها إلا حادثًا مركبًا مجسمًا، فإن الخالق لا تلزمه لوازم المخلوق.

فمراد ابن تيمية إذن أن يقطع هذه اللوازم كلها عن الصفات المثبتة في ظاهر الوحي.

فإن قيل له: لا نلتزم قطع هذه اللوازم، جاءَ دورُ الأصلين.

ففي الأصل الأول يُذَكِّرُهُم بأنهم عملوا بهذه القاعدة في بعض الصفات،

---

(١) التدمرية (٤٣ ـ ٤٥).

ولكن منعوا غيرهم من العمل بها في البعض الآخر الذي لا يثبتونه.

فإن كانوا فلاسفةً أو جهمية قالوا: نحن نثبت هذه اللوازم والإشكالات في كل الصفات لذا لا نثبتها ولا نقبل هذه القاعدة، فيذكرهم في الأصل الثاني بأنهم عملوا بها في إثباتهم ذاتَ الباري، ومنعوها في المقابل عن الصفات.

فإن قيل: ما زلنا لا نرضى هذه القاعدة، فإنَّ كُلَّ موجودين متى اتصفا بهذه الصفة التي لا نثبتها وتثبتونها أنتم = لزم تماثلهما ولزم اشتراكهما في كذا وكذا مما لا يليق بالباري.

يأتي هنا دور المثلين فيقول لهم: هاهنا مخلوقاتٌ توصَفُ بصفاتٍ ولا يقول عاقلٌ إنها مماثلة لغيرها من المخلوقات، بل أتى النص الصريح في أنها مما لا يعلم كنهه ولا يدرك، فلا نعيم الجنة كنعيم الدنيا، ولا الروح كالبدن المشهود، ليقول لهم بعد هذا: أنتم تثبتون روحًا عليمة سميعة بصيرة، فهل ترضون أن يقال لكم: يلزم من بصرها وسمعها ما يلزم بصر وسمع المخلوق، وأن صفاتها مثل صفات المخلوق؟ وهل ترضون أن يقال وفق علومنا الحديثة: لا يكون سمع الروح وبصرها إلا بأن تستقبل موجات ضوئية وصوتية في محل جسماني ليتم ترجمتها إلى نبضات كهربية؟ طبعًا لا يلتزمون هذا ويقولون: ليس السمع كالسمع ولا البصر كالبصر. فإن كنتم تطبقون هذه القاعدة بين مخلوق ومخلوق، فلم لا تطبقونها بين الخالق والمخلوق رغم أن ما بينهما من المباينة أولى وأعظم.

وتمثيله بالجنة والروح غرضه -والله أعلم-: استيعاب الطوائف المختلفة بالإلزام، فإن الفلاسفة ربما لم يثبتوا نعيم الجنة الجسماني الحقيقي، فيُلزمونَ بالروح التي يثبتونها، ولا يخرجُ متألهٌ واحدٌ حينئذٍ من إلزام الشيخ.

فمحصل كلامه:

١ ـ كما أثبتم ما أثبتموه على الحقيقة سواء الذات أو الصفات ولم يقتض ذلك التماثل والاشتراك في اللوازم التي ترونها باطلة، فنحن نثبت ما نثبته أيضًا على الحقيقة ولا نلتزم ما ألزمتموناه.

٢ ـ كما تلزموننا التجسيم والتركيب فيما نثبت، يلزمكم بذلك الفلاسفة والجهمية فيما تثبتون، وكما تتبرئون منه ولا تلتزمونه نفعل نحن.

٣ ـ كما تلزموننا التماثل فيما نثبته، يلزمكم بذلك مخالفوكم، وكما تتنزهون عنه نفعل نحن.

٤ ـ كما لا ترون الأمور التي أثبتموها من المتشابهات التي ينبغي منع ظاهرها ثم تأول أو تفوض، مع أنها في الشاهد ملازمةٌ للنقص والحدوث والافتقار، فكذلك الأمر فيما نثبته.

٥ ـ كما تقولون بامتناع ما أثبتناه بالعقل وأن في إثباته توسط الوهم، يقول مخالفوكم مثله فيما تثبتونه، وكما ترفضون نسبة مقالاتكم لحكم الوهم وتزعمون أنها ثابتة بحكم الشرع أو العقل، فكذلك نفعل.

٦ ـ كما تقولون فيما نثبته أنه غير متصور أو لا نظير له في الشاهد، فكذلك يقول مخالفوكم فيما تثبتون.

٧ ـ كما لا تقبلون محاكمة ما تثبتونه لاصطلاح المخالف، لا يقبل ذلك مخالفكم.

٨ ـ كما ترون فيما نثبته سدًا لباب إثبات الصانع، يرى ذلك مخالفوكم فيما تثبتونه.

وملخص ذلك كله: أن ما يلزم ما نثبته يلزمكم، وما لا يلزم ما تثبتونه لا يلزمنا، وما تردون به على المعطلة نرد به عليكم، والقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وكالقول في الذات.

فمتى حاجَّكَ أشعريٌّ قل: «**فما تخاطب به أنت النفاة الذين ينفون ما تثبته أنت، يخاطبك به المثبتون لما تنفيه أنت حذو القذة بالقذة. ونحن نجيبك بما يصلح أن تجيب أنت ونحن به لسائر الملاحدة، فإن حجتك عليهم قاصرة، وبحوثك معهم ضعيفة**»[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٢٨).

تقريرُ الأصلين عند غير الشيخ

وممن قرر هذين الأصلين:

أبو منصور بن حمشاد النيسابوري فيما نقله عنه أبو عثمان الصابوني أنه قال: **«لأنه ﷻ منزهٌ أن تكون صفاته مثل صفات الخلق، كما كان منزهًا أن تكون ذاته مثل ذوات المخلوقين»**[1].

وذكر الصابوني بعدها معتقد أهل السُّنَّة فقال: **«وعلموا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الله -سبحانه- لا تشبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق»**[2].

وكذلك قال أبو سليمان الخطابي: **«والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله»**[3].

وكذلك قال الخطيب البغدادي: **«والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات[4]، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله، فإذا كان معلومًا أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف. فإذا قلنا: لله يد وسمع وبصر[5]، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه»**[6].

وقال قوام السُّنَّة الأصفهاني: **«والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع**

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٢٣).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٢٣).

(٣) الفتوى الحموية الكبرى (٣٦٣).

(٤) وهذا هو أصل: القول في الصفات كالقول في الذات.

(٥) وهذا هو أصل: القول في بعض الصفات (اليد) كالقول في البعض الآخر (السمع والبصر).

(٦) سير أعلام النبلاء (١٨/ ٢٨٤).

على الكلام في الذات، وإثبات الله -تعالى- إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فإذا قلنا يد، وسمع، وبصر، ونحوها، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه، ولم يقل معنى اليد القوة، ولا معنى السمع والبصر: العلم والإدراك، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار، ونقول إنما وجب إثباتها لأن الشرع ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها لقوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١]، كذلك قال علماء السلف في أخبار الصفات: أمروها كما جاءت»(١).

وقال ابن عقيل الحنبلي: «وأنا سلمت بحمد الله في اعتقادي، أثبتها كما أثبتها الله، ولا ينبغي لي جحد ما أثبته الله وأخبر به، ولا تأويل ما ليس لي طريق إلى معرفته، وكنت على هذا الاحتراز مصيبًا من وجهين، أحدهما: أنني ناسبت بين قولي في الذات وبين قولي في الصفات، فإذا كنا قد أثبتنا ذاتًا تسميةً لمسمىً معقول الجملة مجهول التفاصيل لعدم التفاصيل واستحالتها، فكذلك أثبتنا صفاته من حيث الجملة، فناسبت بين الذات والصفات، ومن جحد الصفات المذكورة مع إثباته لعلم وقدرةٍ وكلام وحياة، ولم يتأول ذلك وتأول هذه، فقد تناقض»(٢).

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣١٣).

(٢) الإرشاد في الاعتقاد ـ مخطوط ـ رقم: ٢٩٧٤١ دار الكتب القومية (٤٤أ).

محاولات التفريق الأشعرية بين الصفات المثبتة والمنفية

وإن المهم من تعليقات الناقض إنما انصب على الأصل الأول، وما ذكره في الأصل الثاني ليس بمهم وفيه تكرار لا يستحق من الكلام إلا ما سبق نقاشه عند الكلام في أثر الإمام مالك، فقال تعليقًا على الأصل الأول: «**الصفات الأساسية التي يحاول إثباتها ابن تيمية هنا هي نحو الغضب والمحبة وغيرها**[1]**، ثم بعد ذلك تراه يعمم كلامه على الاستواء والنزول واليد والعين وغيرها. ويظهر للعاقل أن هناك اختلافًا بين الصفات الأولى نحو القدرة والعلم، وبين ما يريد ابن تيمية إثباته، وما يريد قياسه عليها**»[2].

هنا يريد الناقض أن يوجد فروقًا بين ما أثبتوه وما نفوه كي لا يلزمه ابن تيمية بالأصل الأول، وكلام ابن تيمية متين، فكل ما يذكرونه من قواعد كلامية لنفي ما ينفون من الصفات، فإنه يجري على ما يثبتونه من الصفات من جهة كونها وجودية قائمة بذات الخالق، فكانوا باستثنائهم ما يثبتونه من الصفات متناقضين، ولا يفيدهم ما يأتون به من فروقٍ غيرِ موجودة أو غيرِ مؤثرة، وسترى بأن ما سينصبه الناقض وأصحابه من مفرقاتٍ تبرر تناقضهم لن يخرج عن محض التحكم، وليس بنافعهم في الهرب مما نلزمهموه.

ونحن نقول إجمالًا: شرطُ الفرق الصحيح بين ما نثبته من صفاتٍ وما يثبتونه:

---

(١) ابن تيمية لا يحاول إثباتها، الله ﷻ أثبتها وكررها في كتابه ووصفه بها نبيه مرارًا وتكرارًا، فكم يتناسى القومُ أننا لم نفعل سوى متابعة الوحي، والله المستعان!

(٢) نقض التدمرية (٢٣).

الشرط الأول: أن يكون الفرقُ معلومًا للسلف، فلا يكون نتيجةَ نظرياتٍ كلاميةٍ حادثةٍ نجزم بجهلهم بها، إذ لو الفرق بين ما يكون إثباته سنةً وما يكون إثباتهُ بدعةً من ظواهر الصفات يجب أن يكون معلومًا لهم ومشهورا، وإلا كانوا واقعين في الضلال جزمًا بجريانهم على أصل الأخذ بالظاهر وعدم التفريق، لا سيما مع عدم مبرر التفريق الذي لم يُعلَم إلا متأخرًا.

وسترى أخي القارئ أنهم لم يذكروا فرقًا بل نصفَ فرقٍ يتجاوزُ هذا الشرط الأول، وبمجرد مصادمةٍ هذا الشرط - يسقط الفرق ويكون نقاش تحقق الشروط التالية محضَ تبرع.

الشرط الثاني: أن يكون الفرق قطعيًا لا ظنيًا، إذ الأصل عدم التفريق، وأدلتنا في إثبات ما نثبته من الصفات أقل ما يقال فيها أنها ظنية، لكونها مدلول ظواهر النصوص، فالإتيان بفرقٍ يصادم ما أثبتناه بالظن على أقل تقدير - لا يقبل إلا في حال كان قطعيًّا لا شبهة للظن فيه، ولا شيء مما أتوا به كذلك، بل أكثره طعنوا هم فيه قبل خصومهم.

الشرط الثالث: أن يكونوا متسقين في إثبات هذا الفرق، فيلتزموا لوازمه، فمتى أثبتوا ما يقتضي الفرق نفيه، أو نفوا ما يقتضي الفرق إثباته = كانوا متناقضين، وكان الفرق غير منضبطٍ ولا معياري في التفريق بين ما يجب إثباته وما يجب نفيه.

وهذا الموضع من الكتابِ مهمٌ جدًّا، فقد اهتم به الأشاعرة المعاصرون كثيرًا، وحاولوا أن يقدموا ما يزيل عنهم الإشكال الذي أورده عليهم شيخ الإسلام، وسنورد أهم ما ذكروه في محاولة دفعه.

الفوارق السبعة

لسيف العصري

بما أن الغرض من الكتاب يتجاوز الرد على الناقض إلى الرد على من يشاركه في التَشغّيبِ على أهل السُّنَّة، فإني تتبعت الفروق التي يذكرها الأشعرية في هذا المقام، فوجدتها ترجع إلى فروقٍ معينة أورد أكثرها سيف العصري[1]، ونحن سنورد كلامه الذي حاول أن يجمع فيه الفروقَ المؤثرة التي تمنح ما يثبتونه من الصفات صكَّ المرور، وتمنع ما نثبته من العبور، الفروق التي تجعل القول في بعض الصفات لا كالقول في البعض الآخر، فيقول:

«ما الفرق بين اليد والعلم؟ سؤالٌ يكثر طرحه، لماذا فرَّق... الأشاعرة في تعاملهم مع نصوص الصفات بين (العلم والسمع والبصر...) فأثبتوها بدون تأويل، وصفات (اليد والوجه والعين...) فأثبتوها ولكن مع التأويل.

ويقول من يطرح هذا السؤال: إذا كنتم تثبتون صفة (العلم) بمعناها اللغوي الحقيقي، وتنسبونها لله على ما يليق بجلال الله، فلماذا لا تقولون نفس القول في صفة (اليد) وأنها بمعناها اللغوي الحقيقي على ما يليق بالله؟

والحقيقة أنَّ اختلافًا كبيرًا بين: صفات المعاني... والصفات الخبرية... وهذا الاعتراض متكرر، ويظن قائلوه أنهم قد أقاموا الحجة القاطعة، وأقول بكل إنصاف وتأمل:

---

(١) والكلام التالي لسيف العصري ذكره في صفحته على الفضاء الأزرق (facebook) ملخصًا ما أورده في كتابه تبعًا للدكتور محمد عيّاش الكبيسي في كتابه «الصفات الخبرية» وتبعًا للغرسي في كتابه «منهج الأشاعرة في العقيدة» وينظر كلامه في كتاب «القول التمام» (١١٤ ـ ١١٩) وقد آثرت نقل ما لخصه في صفحته بدلًا من كتابه لأن فيه ما في الكتاب وزيادة، وهو شاملٌ لما ذكره كلٌ من الكبيسي والغرسي، فالرد عليه ردٌ عليهما.

إن هذا الاعتراض الذي ذكره الشيخ تقي الدين ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في التدمرية تحت عنوان (القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر) ويكرره أتباعه= ليس قويًّا ولا سديدًا. . .».

وشَرَع في بيانِ الفوارقِ الوهمية، ونحن بإذن الله نوردُ كلامه بتمامه، ونعقّب عليه بما يرده ويكشف زيفه:

❖ الفارق الأول:

قال: «**١ ـ أن الصفات العقلية (أي: التي يقطع العقل بثبوتها) ككونه** تَبَارَكَ وَتَعَالَى **حيًّا قادرًا عالمًا قد ثبتت بدلائل العقل القطعية التي يكفر منكرها... فطريق إثبات هذه الصفات هو (العقل والوحي) معًا.. بخلاف الصفات الخبرية فأدلتها منها ما هو قطعي الورود ظني الدلالة، ومنها ما هو ظني الورود والدلالة معًا؛ ولذا فلا يكفر منكرها...**».

قلت: فالفرق الأول في زعمه أن ما يثبتونه ثبت بدلائل العقل القطعية التي يكفر منكرها، بخلاف ما نثبته نحن، وهذه مصادرةٌ جلية، وضعف نظر شديد.

فليس كل ما أثبتوه من صفات وعقائد يكون مخالفها مبتدعًا أو كافرًا مما ثبت بالدليل العقلي القطعي، بل بعضها أثبتوه بالسمع، كرؤية الله وصفة الكلام وصفتي السمع والبصر ـ عند أكثر المتأخرين ـ. . .

وليس كل ما أثبته مخالفه أثبته بالدليل الظني، بل بعض ما أثبته أثبته بالدليل القطعي، فالنصوص التي جاءت في إثبات العلو تحديدًا يَعتَقِدُ مُخَالِفُهُ أنها متواترةٌ في الكتاب والسُّنَّة، ومجموع الظواهر فيها يفيد اليقين والقطع بثبوتِ المعنى الظاهر، بل يعتقدها مُخالِفُهُ ثابتةً بالضرورةِ الفطريةِ والعقل، ويعتقد فيها الإجماع المنقول عن الطبقات الأولى دون مخالفٍ واحد.

فما ورد في إثبات العلو الحقيقي يفوق بمراحل ما ورد في رؤيةِ الله وما ورد في صفةِ الكلام مثلًا، ومع هذا يتأول متأخرو الأشعريةِ نصوص العلو ويمنعون إثباتها ويُبَدِّعون مثبتها أو يكفرونه، بينما يرفضون تأويل نصوص رؤية الله وإثبات صفة الكلام حين يناقشون المعتزلة ويُبَدِّعونهم لأجلها.

إذن التفريق من هذه الجهة تفريقٌ باطل، فليس كلُ ما نثبته ظنيًّا، وما هو ظنيٌّ منه فلا تبرر ظنيته التفريق بينه وبين بقية الصفات في الثبوت والقيام بذات الباري،

والمراد بالظنية هنا الظن الغالب الحجة واجب الاتباع عند انعدام الصارف والقرينة، والذي يكون تاركه بلا مبررٍ شرعيٍّ آثمًا مبتدعًا ضالًا مشاقًا لله والرسول منحرفًا عن الوحي والدين.

فإن قال: ولكن الكلام في التفريق بين إثبات الصفات العقلية هذه والصفات الخبرية التي لم تثبت إلا بالخبر، كصفة اليد، فدع صفة العلو إن فرضنا قطعية دلالة العقل على إثباتها.

قلنا: هذا فرقٌ ليس بمؤثر حتى في إثبات صفةِ اليد، لعدة أسباب:

الأول: أن أحدًا لم يشترط دلالة العقل على الصفة كي تثبت له -سبحانه-، ومن ادعى هذا الشرط فعليه الدليل من الكتاب والسُّنَّة وكلام العلماء.

الثاني: أن الأشاعرة اختلفوا في دلالة العقل على صفاتٍ معينة كالكلام والسمع والبصر ورؤية الباري كما قلنا، وقال أكثر المتأخرين منهم إنها تثبت بالشرع لا بالعقل، وما ورد في اليد والوجه يقارب ما ورد في الكلام ورؤية الله، فكيف يثبتون الكلام صفةً خبريةً لا دليل عليها من العقل، مكتفين في إثباتها بالشرع؟ ثم يمنعون إثبات ما نثبته من صفاتٍ بالشرع لزعمهم أن الفرق بين ما أثبتناه وما أثبتوه: أن لما أثبتوه دليلًا عقليًا بخلافِ ما لم يثبت عندنا إلا بالشرع؟

الثالث: أن عدم العلم بالدليل العقلي لا يفيد العلم بالعدم، فقد تكون الصفة ثابتة بالدليل العقلي ولكن لم يعلمه المخالف ولم يتوصل إليه.

فإن قيل: ولكن ما نثبته يكفر منكره بخلاف هذه الصفات الخبرية.

قلنا: إن سلمنا أن منكر هذه الصفات لا يكفر، هكذا بإطلاق، فإنه يكون مبتدعًا متوعدًا بالعذاب، وقد يصل إنكارها إلى الكفر مع المكابرة والتورط في الحط من دلالة الوحي إن استبان كونه دالًّا على هذه العقائد، والكلام فيها على أقل تقدير كالكلام في رؤية الله، فهم لا يكفرون منكرها من معتزلةٍ وزيديةٍ وإمامية لأجل إنكارها، ولكنهم مع هذا يوجبون إثباتها ويضللون مؤولها وجاحدها ومنكرها في الوحي، فالقول هنا كالقول هناك.

ثم يكمل في بيان الفارق الأول: «**فالطرفان المتنازعان في أمر الصفات الخبرية اتفقوا على أن (اليد والوجه والعين ونحوها) لا تُدرك بالعقل، وإنما جاء بها الوحي، فأثبت الأشاعرة هذه الصفات، وقالوا في معناها إن النظر العقلي يقطع بكون (اليد) يستحيل أن تكون بمعنى الجارحة والعضو والبعض...**».

أقول: الجارحة والعضو والبعض ألفاظٌ مجملة، فإن أريد بها معانيها اللغوية، فيقول فيها ابن الزاغوني ـ وينقله عنه ابن تيمية مستشهدًا مقرًّا ـ:

«وأما قولهم: إن ذلك يوجب إثبات الجوارح والأعضاء. فليس بصحيح من جهة أنه يكتسب بها ما لولا ثبوتها له لعدم الاكتساب له مع كونه محتاجًا إليه؛ ولهذا سميت الحيوانات المصيودة، كسباع الطير والبهائم جوارح؛ لأنها تكتسب الصيود، والبارئ مستغن عن الاكتساب، فلا يتصور استحقاقه لتسميته جارحة، مع عدم السبب الموجب للتسمية.

فأما تسمية الأعضاء، فإنها تثبت في حق الحيوان المحدث، لما تعينت له من الصفات الزائدة على تسمية الذات؛ لأن العضو عبارة عن الجزء؛ ولهذا نقول: عضيته؛ أي: جزيته وقسمته، ومنه قوله -تعالى-: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الحجر: ٩١]**؛ أي: قسموه فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه، فإذا كان العضو إنما هو مأخوذ من هذا، فالبارئ -تعالى- ليس بذي أجزاء يدخلها الجمع، وتقبل التفرقة والتجزئة، فامتنع أن يستحق ما يسمى عضوًا، فإذا ارتفع هذا بقي أنه -تعالى- ذاته لا تشبه الذوات، مستحقة للصفات المناسبة لها في جميع ما تستحقه، فإذا ورد القرآن وصحيح السُّنَّة في حقه بوصف، تُلقيَ في التسمية بالقبول، ووجب إثباته له مثل ما يستحقه، ولا يعدل بهٰ عن حقيقة الوصف، إذ ذاته -تعالى- قابلة للصفات، وهذا واضح بَيِّن لمن تأمله»**(١).

قلت: قد بيَّنَ ابن الزاغوني أن الجارحة هي كاسبة الصيود بالجرح، لذا سميت الجوارح بهذا الاسم، واستعيرت اللفظة ليد الإنسان وما به يكتسب.

ويؤيد هذا الكلام ما قاله صاحب أساس البلاغة: **«ومن المجاز: جرحه بلسانه: سبه، وجرحه بأنياب وأضراس إذا شتموه وعابوه. وبئس ما جرحت يداك، واجترحت يداك؛ أي: عملتا وأثرتا، وهو مستعار من تأثير الجارح، ومنه جوارح الإنسان»**.

ومثله قول الراغب: **«وتسمى الصائدة من الكلاب والفهود والطيور جارحة، وجمعها جوارح، إما لأنها تجرح، وإما لأنها تكسب، قال ﷻ: (وما علمتم من الجوارح مكلبين) وسميت الأعضاء الكاسبة جوارح تشبيهًا بها لأحد هذين،**

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٥٩).

والاجتراح اكتساب الإثم»[1].

ومثله قول مرتضى الزبيدي: «**وهو مجازٌ كاجترح، يقال: فلان يجرح لعياله، ويجترح ويقرش ويقترش بمعنى... وهو مستعار من تأثير الجارح... ومن المجاز: الجوارح: (أعضاء الإنسان التي تكتسب) وهي عوامله من يديه ورجليه**»[2].

فانظر كيف نطق الجميع بأن الجارحة ليست حقيقة اليد وإنما استعيرت لها، واستقرئ ردود الأشعرية علينا مذ عرفناهم لترى كم لهجوا بهذه الشبهة وكرروا أن اليد حقيقتها الجارحة.

ومثلها: العضو، فبين ابن الزاغوني أن العضو: من العضه والتجزيء، كما في قوله -تعالى-: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الحِجر: ٩١]؛ أي: مقسمًا مجزءًا يؤمنون ببعضه ويكفرون ببعض.

وبعد هذا النقاش والبيان، تكون تسمية العضو والبعض والجزء خاصةً لغةً بما يقبل التفريق والتقسيم والتجزيء، وما لا يقبل هذه الأمور لا يسمى بهذه الألفاظ لغةً، وبهذا يتبين لك أن جعل اليد حقيقةً في العضو والجارحة تخرصٌ ومحاكمةٌ للألفاظِ العربية إلى رسن التشبيه والتجسيم الذي يقيد عقل صاحب الفوارق الوهمية هذه، فلا يبصر سواه، ولا يرى إلا ما يناسب المخلوق منه.

وليس الخلاف في استعمال هذه الألفاظ نزاعًا في نظم حروفها فقط كما يظن البعض، والعجب من الناقض حين قال ابن عثيمين: «**لكنها بالنسبة لله لا يجوز أن نقول: إنها بعض من الله؛ لأنه سبق لنا أن هذا اللفظ لم يرد، وأنه يقتضي التجزئة في الخالق**». اهـ.

فعقَّبَ عليه قائلًا: «**فعدم الإطلاق عندهم مسألة لفظية... لكن المعنى هو المعنى...**»[3].

مع أن كلام ابن عثيمين صريحٌ واضحٌ في أن المنع من إطلاق اللفظ يتناول الأمرين، عدم الورود في الوحي، واقتضاءه معنى التجزئة لغةً، فيصِر الناقض أن المشكلة لفظية محضة! وكأن مشكلتنا مع الباء والعين والضاد!

ولو سلمنا هذا فإن الخلاف في اللفظ معتبر؛ لأنه عنوان المعنى وقادحه،

---

(١) المفردات في غريب القرآن (١٩١).

(٢) تاج العروس (٦/ ٣٣٧ ـ ٣٣٨).

(٣) الشرح الكبير للطحاوية (٧٢٢).

فيقدح في ذهن السامع معانيَ معينة، فإن لم يكن واردًا في الوحي أفَهَمَ سامعه ما لم يُرِدهُ الوحي، فعادت المشكلة في المعنى.

ثم يكمل العصري في بيان الفارق الأول: «**لأن العقل يقضي بأن الجارحة صفة المخلوق يستعين بها على أداء أعماله، فهي دليل عجزه، بدليل أن الأشل أو الأقطع لا يستطيع أداء عمله كما يريد، فاليد جاءت لتكمل نقصا ذاتيًّا في الحيوان، فهي دليل الافتقار والضعف والتركيب في الذات، وهذا أمارة الحدث، لافتقاره إلى المركِّب أو المخصِّص...**».

أقول: سنأخذ نفس كلامه ونجعلُ صفة (البصر) مكانَ (اليد)، فيصير الكلام هكذا:

لأن العقل يقضي بأن (البصر) صفة المخلوق يستعين بها على (الرؤية)، فهي دليل عجزه، بدليل أن (الأعمى والأعور) لا يستطيع (الرؤية) كما يريد، (فالبصر) جاء ليكمل نقصًا ذاتيًا في الحيوان، فهي دليل الافتقار والضعف والتركيب في الذات، وهذا أمارة الحدث، لافتقاره إلى المركِّب أو المخصِّص.اهـ.

فانظر ما أضعف حجته وما أسهل قلب كلامه عليه، وهذه مشكلتنا مع الأشاعرة المعاصرين، لا سيما من يتصدرون للتبشير بالمذهب، أنهم لا يحققون مذهبهم أولًا قبل أن يتكلموا بمثل هذا، فشبهة التركيب بيَّنَّا سقوطها عندهم قبل أن تسقط عندنا، وأنها شُبهَةٌ يستعملها الفلاسفة معهم لإبطال ما يثبتونه من صفاتٍ وجودية كالسمع والبصر، فاستعمالها معنا في اليد والوجه يُوقعهم في مأزقٍ لطالما حاولوا الخروجَ منه.

بل حتى شبهة الاستكمال بالغير وأن الإنسان يستكمل بصفة اليد، هي أيضًا شبهةٌ استعملت ضدهم من قبل الفلاسفة فيما يثبتونه من صفات لا بد منها للفعل وثبوت الأحكام، فألزموهم أن الإنسان يستكمل بصفة البصر، فيكون ناقصًا بدونها مفتقرًا إليها، بينما لا يجوز هذا في حق الباري، بل تثبت له أحكامُ البصر الكمالية بمجرد ذاته.

فكم في كلام القومِ من سقطات، ولكن أين من يدع الخطابة والشعر منهم للتحقيق والبرهان!

ثم يكمل العصري: «**فإن قيل: إن اليد ليست هي العضو المعروف في الحيوان، ولكنها يد تليق بالله.**

قيل له: العقل لا يعرف غير هذه اليد بمعناها المعروف في الحيوان، وأما اليد التي تقولون عنها: تليق بذات الله، فإن كانت تفيد التركيب فعلى أي صفة كانت فهي لا تليق بالله؛ لأننا لم ننف اليد المعروفة إلا لأنها تفيد التركيب...».

أقول: لنقلب عليه كلامه بأن نُبَدِّلَ صفة (اليد) بصفة (السمع) فيصير الكلام كالتالي:

العقل لا يعرف غير هذا (السمع) بمعناه المعروف في الحيوان (وهي حاسة الأذن والقوة العرضية القائمة بجسم)، وأما (السمع) الذي تقولون عنه: يليق بذات الله، فإن كان يفيد التركيب، فعلى أي صفةٍ كانَ فهو لا يليق بالله؛ لأننا لم نَنف (السمع) المعروف إلا لأنه يفيد التركيب. اهـ.

فانظر مرةً أخرى إلى خواء الدعوى وهوان الحجة، وكيف يتكلم بتعطيلٍ يجري على ما يثبته من صفات.

والصحيح أن كل صفات الله لا نعرف منها في الشاهد إلا ما يعتريه النقص والحدوث والإمكان في عين حقيقته، ولا فرق في هذا بين صفةٍ وأخرى، ومع هذا نثبت هذه الصفات لله منزهةً عن شوائب النقص ولوازمه الإضافية في الشاهد.

ثم يكمل العصري: «**ومما روَّج التجسيم عند هؤلاء أنهم اعتبروا أن الاختلاف في شكل اليد الحاصل بين يد الفيل والنملة والإنسان كافيًا في نفي التشابه، فإذا كان كافيًا في نفي التشابه بين هذه الثلاثة وكلها مخلوقة، فكيف بالخالق، وخفي عليهم أن اليد عند أن نُسِبَت إلى الفيل والنملة والإنسان متفقة من حيث إنها جسم وبعض وعضو، وإنما اختلفت من حيث الحجم والشكل واللون**».

أقول: قد بينا فيما سبق أن أحدًا لا يعتقد هذا الكذب المذكور آنفًا على لسانه، وأن مثال العرش والبعوضة، أو يد الفيل والنملة، المراد منه نفيٌ أولوي.

أي: إن كانت يد الفيل لا يقال فيها إنها تشبه أو تماثل يد النملة لغةً، وضع ألف خطٍ تحت (لغةً) هذه لأن اصطلاحاتهم لا قيمة لها عندنا. . .

فمن باب أولى أن لا يلزمنا التشبيه والتمثيل لغةً ونحن نثبت فرقًا بين يد الله ويد مخلوقه أعظم بكثير وبما لا يدركه العقل من الفرق بين الفيل والنملة.

لا أننا نقول: إن الفرق بين الله ومخلوقه كالفرق بين الفيل والنملة، في الشكل والحجم واللون وأمورٌ من هذا القبيل! هذا سفهٌ وجهلٌ وإثمٌ لم ينطق به أحد، وصريح كلامنا وكلام الشيخ بخلافه كما مرّ سابقًا.

❖ **الفارقان الثاني والثالث:**

قال: «**٢ ـ الفارق الثاني... أن الصفات العقلية جاءت في القرآن والسُّنَّة مقصودةً لذاتها، ومقترنة بصيغة الأمر بالإيمان بها، كقوله -سبحانه-:** ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٣١]، فالمطلوب منك أن تعلم أن الله بكل شيء عليم...

وهكذا في الإرادة والسمع والقدرة ونحوها، ويلحق بهذا (صفات الأفعال) كـ(الرحمة والرضى والغضب)...

وأما النصوص الخبرية (التي تفيد الأعضاء) فلم تأت لتقرير صفةٍ لله، ولا جاء الأمر بالإيمان بها، وإنما جاءت هذه الألفاظ (اليد والوجه والعين) ضمن تراكيب وجُمَل تجعل المنزه لله بعد جزمه بعدم جواز حملها على معنى الأعضاء والأبعاض يفسرها بما تتسع له لغة العرب...

ولم يأت أبدًا نصٌ يقول: آمنوا أن الله له عينٌ أو اعلموا أن الله متصف باليدين...

٣ ـ الفارق الثالث: أن صفات المعاني (كالقدرة)، وصفات الأفعال (كالرحمة) أكد القرآن التنصيص عليها، وكان من أسلوب القرآن أن يختم آياته بتقرير تلك الصفات، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المَائدة: ١٢٠] **بينما لم يرد وهو الذي له يدان ونحوها، بل لم ترد (اليد والعين والوجه) إلا في طيات جُمَلٍ وتركيبات ترشد إلى أنَّ المراد ليس هو العضو والجسم كما سبق**».

أقول: الفرق الثالث لا يختلف عن الفرق الثاني، فما أسهل الدعاوى!

إذ اليد في قوله -سبحانه-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤] جاءت لتقرير صفةٍ لله يَجِبُ الإيمان بها؛ أي: إن هذه هي العقيدة الصحيحة لا ما قالته اليهود، فهي عقيدة مقصودة لذاتها ونؤمر بالإيمان بها بل ويؤمر اليهود بأن يدعوا عقيدتهم الفاسدةَ لأجلها.

وقوله -سبحانه-: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُمَر: ٦٧] إنما هو في سياق ما يختص به -سبحانه- من كمالاتٍ يجب أن نؤمن بها.

ومثل هذا كثيرٌ جدًا في الأثر، كقول النبي:

«**إن الله خلق ثلاث أشياء بيده**».

و«**يمين الله ملأى**».

و«**كلتا يديه يمين**».

و«**يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوي السماء**».

و«**أين الله؟**».

فكلها تكلم بها النبي قاصدًا أن يؤمن بما تضمنه كلامه منها، ولم يكن يتكلم في غيرها وأتى بها عرضًا.

ثم ما هذا المعيار الكفري! نعم هو معيارٌ كفري لمن تعقله، ولا أظن صاحبنا يفعل، فلا أظنه يجحد أن كل ما جاء في الوحي من أخبارٍ وغيبيات يجب الإيمان به، أم أنه يزعُمُ أن ما لم نؤمر بأن نؤمن به لفظًا جاز أن نتأوله هكذا ببساطة؟

ثم أين جاء إثبات الكلام النفسي مقصودًا لذاته؟

بل أين جاء مطلقًا؟

ومع هذا أثبَتُّمُوه وخَالفتُمُ العالَمين.

وأين جاء في الوحي إثبات الإرادة القديمة مقصودًا لذاته؟ فكل ما في الوحي مما يتعلق بالإرادة جاءت فيه الإرادةُ حادثةً أو بصيغة الفعل.

وأين وَرَدَ السمع والبصر؟

نعم وردت أسماء: كالسميع والبصير، وهذا لا يجحده حتى المعتزلة، ولكن أين ورد إثباتهما صفتي معنى وجوديتين قائمتين بذات الله، وأين كان ورودهما مقصودًا لذاته ومأمورًا بالإيمان به، نعم هي مأخذ اشتقاق الأسماء، ولكن لم يؤمر بالإيمان بها ولم تقصد صراحةً لذاتها كما هو شرط من يشترط بهواه.

وأخيرًا: أين إثباتكم لصفات الرحمة والرضى والغضب وقد تحقق فيها ما اشترطته؟

وقد أوردهما العصري ظانًّا أنه يخدعنا بإيراده، وكأننا لا نعلم أنه لا يثبت منها شيئًا وإنما يجعلها مجازًا والمراد منها إثبات إرادة الإحسان أو الانتقام.

فأين صفة الرحمة التي قصدت بذاتها وكثر التصريح بها في الوحي؟

أين إثباتها كما جاءت في الوحي لا مجازًا مدفوعةَ الظاهر؟

إذن هذا تفريقٌ ساقطٌ من كل وَجه، ولو سلمنا انضباطه وصحة سنده فإن مُدَّعيهِ متناقضٌ لا يلتزم به.

❖ **الفارق الرابع:**

«٤ ـ الفارق الرابع: اشتقاق الأسماء الحسنى من صفات المعاني (كالقدرة)، وصفات الأفعال (كالرحمة) يعطيها قوة ليست في (الصفات الخبرية)، وعلى سبيل المثال: الله قدير وهو متصف بالقدرة... بينما أغلب الصفات الخبرية لم تشتق منها أسماء الله».

أقول: هذا الكلامُ خاطئٌ تمامًا جريًا على المذهب الأشعري، فإن الصفات التي وردت بمصادرها أقوى في الثبوت مما لم يرد إلا الاسمُ المشتقُ منها، ودليلُ هذا أن المعتزلةَ لم تجحد أسماء الله وكون هذه الأسماء مما يتصف الباري به -سبحانه-.

فهو ﷻ (سميعٌ بصيرٌ عليمٌ قدير) عندهم.

إنما كانت مشكلتهم مع المعاني الوجودية التي هي مآخذ اشتقاقِ هذه الأسماء، فلم يثبتوها وأثبتوا ذاتًا مجردة من المعاني.

فرَدَّ عليهم الأشعرية بإيرادِ الآيات المصرحةِ بثبوت مآخذِ الاشتقاق لبعض الصفات، كقوله -تعالى-: ﴿ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النِّساء: ١٦٦] وكقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذّاريَات: ٥٨].

فكان ثبوت مصادرها أقوى من ثبوت الأسماء المشتقة منها؛ لأن النزاعَ لم يكن في الأسماء وفي وصف الإله بها، وإنما في الصفات الوجودية الحقيقية.

فقوله بأن ما ورد اشتقاقهُ أقوى مما ورد بمأخذ الاشتقاق نفسه = باطل، إذ هو ناسٍ بأن الخلاف في الصفات الوجودية، وليس في هذه الاشتقاقات.

ثم لو سلمنا له ما زعمه، فإن تفريقه منقوضٌ بصفاتٍ مهمةٍ يثبتها الأشاعرة:

فأين اشتق اسمٌ من صفة الكلام لله؟

وأين ورد أن الله (متكلم) بدليل قطعي النقل والدلالة؟

أين اشتق اسمٌ من صفة الإرادة؟

وأين ورد إن الله (مريد) بدليل قطعي النقل والدلالة؟

ثم من قال أن هذا ميزان القوة الوحيد؟

فمن مقويات المعنى أن يأتي بصيغٍ وألفاظٍ مختلفة، وأن تتنوع تعلقاته في عدة نصوص.

فاليد مثلًا جاء فيها القبض والبسط والطي والهز، وجاء كذلك في الوحي ذكرُ الكف والأصابع، وغير هذا مما يقوي إثبات اليد صفةً لله أكثر من مجرد إيرادِ الاسم المشتق، لهذا لم ينازع أحد في أن ظاهرها يدلُ على قولنا وعلى إثباتِ صفةٍ لله، فهذه كلمةُ وفاق لم ينازع فيها أحد، ولا حتى المعتزلة، ولهذا تأولها المتكلمون أو فوضوها.

أما دلالةُ الاسم المشتق على ثبوت الصفة فقد نازع فيه من نازع من المعتزلة، بل نازع في دلالته على ثبوت الصفة الوجودية ومأخذ الاشتقاق بعض الأشاعرة كالرازي ومن تابعه.

ثم إن تفريقه باطلٌ أيضًا لأنهُ معارضٌ بأسماءٍ اتفق الجميع أنها لا تدل على ثبوت صفاتٍ وجودية كالقيوم والأول والآخر وغير ذلك.

ولو سلمنا بصحة كلامه جملةً وتفصيلًا، فأين في الكتاب والسُّنَّة أن ما لم يشتق له اسمٌ فهو ضعيفُ الدلالةِ يجوز تأويله أو تعطيله؟ أو أنه لا تجوز معاملته معاملة بقية الصفات؟

فلا تنس أن صاحب الكلام يريد أن يبطل قاعدتنا القائلة بأن «القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر» فأين ما ينقض هذه القضية في هذا الفرق؟ أم أنه أي فرقٍ وكفى؟

❖ الفارق الخامس:

«٥ ـ الفارق الخامس: شيوع الخلاف في الصفات الخبرية عند أهل السُّنَّة والجماعة بين (التفويض: وهو تأويلٌ إجمالي) و(التأويل التفصيلي).. مع عدم وجود أي خلاف يذكر في (صفات المعاني)».

أقول: وهذا من ضعف التحصيل والإلمام بالمقالات، فإن من الأشاعرة كالرازي والإيجي والدواني وغيرهم من الشراح والمحشِّين من نازع في ثبوت الصفات الوجودية ووافق المعتزلة في تعطيل الذات عن قيام الصفات الوجودية بها، وجعلها محض نسبٍ وإضافات.

والرازي أنكر الكلام النفسي والإرادة في مطالبه العالية، وخالف جمهورَ الأشعريةِ فيهما.

ثم من قال إن الخلاف الذي يدعيه خلافٌ لأهل السُّنَّة؟

فليأتنا بحرف منطوقٍ عن السلفِ وأئمة العلم قبل أن تنبت نابتةُ الكلام في منع إثباتِ هذه الصفات ومنعِ إضافتها إليه -سبحانه- أو وجوبِ تفويضها بحيثُ لا يُفهَمُ منها شيءٌ ولا يدرك منها إلا ما يدرك من الحروف المقطعة أو الألفاظِ الأعجمية، ودونه ثلاثة قرون مزكاة ليبحث فيها عن رجلٍ واحدٍ مشهودٍ له بالإمامة في مذهب أهل السُّنَّة قالَ بمثل هذا ليكون الخلافُ ثابتًا معتبرًا كما يدّعي وفرقًا مؤثرًا.

❖ الفارق السادس:

قال: «٦ ـ **الفارق السادس: أن صفات (المعاني: كالعليم والقدير) يصلح أن تثبتها لله -تعالى-، وكذا (صفات الأفعال: كالرضى والغضب والرحمة) ونفسرها بنهاياتها، فإن من رضي أثاب، ومن غضب عاقب، ونحو ذلك...**».

أقول: قوله «**ونفسرها بنهايتها**» أبطل قوله أولًا: «**يصلح أن تثبتها لله**».

فإن كنت ستتأولها بالإرادة وتبطل قيامها بالذات كصفاتٍ حقيقية فأنت إذن لم تثبتها!

ولم تعد صفةَ الرحمة ثابتة كالعِلم.

فلم التلاعب؟ فليقل كما قال أصحابه بأن الرحمة لا يجوز إثباتها لله وأنها مجاز عن كذا وكذا.

ولكنه لا يستطيع التصريح بذلك لأنه سيبطل أكثر فروقه المذكورة، إذ صفةُ الرحمةِ مثلًا اشتُقَّ منها اسمٌ ورَدَ في الوحي، وأُكِّدَ عليها في آياتٍ كثيرة، وقُصِدَت لذاتها، فقوله: «**ونفسرها بنهايتها**» عجيبٌ صراحةً!

وكأنه يظن بأننا نجهل أن الأشاعرة لا تثبت هذه الصفات وتتأولها كصفات فعلية وترجعها للإرادة.

ثم يكمل: «**فيصح أن نثبت هذه الصفات لله -تعالى- مع نفي ما يوهمه اللفظ من التغير والانفعال الذي هو على الله -تعالى- محال، فتعود صفة الرحمة مثلًا إلى صفة الإرادة، فيكون الكلام في (الرحمة) كالكلام في (العلم) إذْ يصح أن نقول: لله علم لا كعلمنا، فنكون قد أثبتنا لله -تعالى- العلم، ونفينا أن يكون العلم على وجه النقص البشري الذي هو في حقه -تعالى- محال، كما يصح أن نقول: «ليس كرضانا» بعد قولنا: «لله -تعالى- رضا»، فيفيد النفي (ليس كرضانا) أن يكون الرضا**

على وجه التغير والانفعال[1] الذي هو على الله محال، وهكذا».

أقول: ما هذا الفرق العبقري؟

هل الفرق أن هذه الصفات يجوز إثباتها وتلك لا يجوزُ إثباتها؟ يا للاكتشاف العظيم!

وأي مصادرةٍ فوق هذه، أليسَ في هذا النزاع؟

ألست لهذا تحاول أن توجد فروقًا كي تبين سبب جواز إثبات هذه دون تلك؟

فكيف تأتي هنا لتذكر من الفروق ما محصله: أن صفات المعاني والأفعال يجوز أن نثبتها لله منزهةً عن النقص، بينما لا يجوز هذا في بقية الصفات؟!

أين التفريق بين هذه الصفات وبين البقية؟

فالرجل إذن لم يصنع شيئًا، ولعلها محاولة تشقيق وتكثير للكلام لا أكثر.

❖ الفارق السابع:

قال: «**٧ ـ الفارق السابع: أن الله -تعالى- قد أسند الرحمة والرضى والغضب ونحوها إلى نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله على وجه الإسناد التام الذي هو بين الفعل وفاعله والمبتدأ وخبره ونحوها، حيث وصف الله -تعالى- نفسه بالغفور الرحيم والرحمٰن الرحيم... وأما ما يفيد موضوع للأعضاء والجوارح ونحوها فلم يرد في كلام الله -تعالى- وكلام رسوله ﷺ إسنادها إلى الله -تعالى- على هذا الوجه، وإنما ورد نسبتها إلى الله -تعالى- على وجه الإضافة فقط كقوله -تعالى-:** ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [المُلك: ١]».

أقول: هذا التفريق هو نفسه التفريق بالاشتقاق، فمن الطبيعي أن لا تسند إليه بهذا الوجه لأنها لا يشتق منها أسماء، فليرجع القارئُ إلى جوابنا عن ذلك التفريق المتهافت إذن، ومن الظاهر تناقض صاحب الكلام في استناده لهذا الفرق مع عدم إثباته للرحمة حال كونها جاءت بهذا الوجه الذي يستدل به، بل الرحمة أقوى لمجيئها بهذا الوجه ومجيئها بوجه آخر ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الكهف: ٥٨].

ولنسأله عن صفةِ الكلام مرةً أخرى، أين جاءت بهذا الوجه؟ وما قيل في فارق الاشتقاق كاف.

---

(١) والتغير والانفعال سيأتي بيان كونهما لفظين مجملين وأن التغير تحديدًا أبطل الاستدلال به أئمة الأشعرية.

فهذه فروق سبعةٌ تَبَيَّن لك أخي القارئ ما فيها من عثار، وظهر لك تَمَسُّكُ صاحِبها بأي قشة في إبطالِ قاعدةٍ كالطود الشامخ، ورأيتَ بأُمِّ عَينِكَ تطبيقًا مُباشِرًا لمُغالطَةِ «أعطه اسمًا»، وكأنه متى أوجدَ فرقًا ـ أيَّ فَرق ـ تفصَّى به وتخلَّصَ من التزامِ قاعدتنا التي تدُكُّ أركانَ تفريقه وأصحابه بين الصفاتِ بلا مُفَرِّق.

فحاله كحال من لا يثبت الكلام ويثبت السمع، فإن سئل عن هذا التفريق قال: لأن الكلام يبدأ بحرف الكاف! فليس مثل السمع الذي أول حروفه السين! فهناك فرقٌ إذن!

وما علم أن مطلق الفرق لا يفيده ما لم يثبت كونه فرقًا مؤثرًا، وقد بينا مع كل فرق ما فيه من تحكمٍ وتفريقٍ لا دليل عليه من نقل ولا عقل، وما في مذهبه من مسائلَ تنقض التفريقَ الذي يدعيه، بل وأظهرنا مسائلَ لم يلتزم فيها بما ادعاه من فروق، فأثبت ما لم يثبت فيه الفرق، ونفى ما ثبت فيه الفرق، وهذا مآل من يتكلَّفُ نُصرةَ الباطل وتبريرَ العبثية.

حوارٌ تمثيليٌ في فوارق العصري:

فلو تخيلنا حوارًا تمثيليًّا بيننا وبينه فسيكون كالتالي:

قال: هناك فرق بين ما نثبته وبين ما تثبتونه، فلا يجوز أن تلزمونا بإثبات ما أثبتموه لأجل هذه الفروق.

قلت: تفضل اذكر الفرق المؤثر في ما تثبتونه لنَنظُرَ فيه.

قال: الفرق هو...

قلت: انتظر، هناكَ تنبيهٌ مهم، إن أوردت فرقًا فيجب أن يكون هذا الفرق معروفًا للسلف ومؤثرًا في إثبات الصفة أو عدمها عندهم، فإن كان للفرق علاقة بأي شيء كلاميٍ حادثٍ= جزمنا بأنهم ما علموه، وما عدّوه فرقًا مؤثرًا من باب أولى، هذا الشرطُ الأول، ولو سلمنا تحققه ـ ودون ذلك خرط القتاد ـ فالشرط الثاني أن تكون متسقًا مع نفسك، فمتى عَدِمَ هذا الفرق لَمْ تُثْبِت لأجل ذلك الصفة، ومتى وُجِدَ صار القول فيها كالقول فيما تثبت، فإن ألفيناك وقد أثبَتَّ صفةً واحدةً عَدِمت هذا الفرق، أو نفيتَ صفةً واحدةً وُجِدَ فيها هذا الفرق = كُنت حينئذٍ متناقضًا.

قال: ولكن أنا لا أزعم أن هذه الفروق موجبةٌ لإثبات بعضِ الصفات مانعةٌ من إثبات البعض الآخر لتلزمني بنفيِ ما أثبَتُّهُ من صفاتٍ أو إثباتِ ما عَطَّلته مما لم تتوفر فيه الشروط والفروق المؤثرة.

قلت: فإن لم تكن موجبةً لإثباتها أو مانعةً منه، فلِمَ تُضَيِّعُ وقتنا وتسكُبُ المِدادَ في تقريرها؟ ما دامت فُروقًا وُجُودُها كعدمها من جهة التأثير في إثبات الصفة أو تعطيلها؟

قال: غَرَضي أنها فروقٌ تُخَفِّفُ تشنيعكم علينا في تأويل ما أولناه من الصفات، لكونها أقل قوةٍ مع ثبوتِ هذهِ الفروق، فهي ضعيفةُ الثبوتِ يسهل تأويلها بأدنى قرينة لأجلِ الفروقِ المذكورة.

قلت: حتى من هذه الجهة ينبغي أن لا تتناقض، وأن لا تمنع تأويلَ وتعطيل الصفات التي تثبتها كما لا تمنع تأويل وتعطيل الصفات التي نثبتها لأجل فروقك هذه.

ثم من يقرر ميزان القوة والضعف؟ فنحن نزعم أن تعدد السياقات وتكثر الآثار وتنويع المتعلقات للصفة الواحدة أعظم تقويةً لجانِبِ الثبوت مما زعمته. والخلاصة: هل تلتزم كَونَ ما لم تتحقق فيه هذه الفروق التي تزعم أنها حِليةُ ما تثبتون دونَ ما نثبت - ضعيفًا يجوز تأويله ولا يكون مبتدعًا مؤولها، ومعطلًا للذات عنها؟

قال: لا ألتزم، فللمسألة حيثيات أخرى.

قلت: إذن صار كل ما فرقت به بين هذه الصفات هباءً لا قيمة له ومضيعة وقت تدفع بها إلزامنا بأي فرقٍ وأي كلام، وبقيت القاعدةُ كما هي، فالقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.اهـ.

الفارق الثامن

التفريق من حيثية منشأ الانتزاع ومنع قياس الغائب على الشاهد

ذكر بعض مريدي الناقضِ تفريقًا آخر، ولكن هذه المرة بين الصفات العقلية وبين الصفات الخبرية، فلا إشكال عنده أن يكون هناك اشتراك معنوي، أو اشتراك في معرف بالرسم، أو سمه ما شئت، ولكن هاهنا إشكال في إثبات اشتراك معنوي في الصفات الخبرية، كاليد والوجه والرضا والغضب وغيرها مما لا يتوصل إليه بالعقل، وزعموا أن المفرق هو كون الثانية مفهومها الذهني منتزع بالنظر إلى المخلوقات.

ولهذا قال أحدهمْ: «**لكنّا لو سألنا هؤلاء القوم عن منشأ هذا المعنى الكّلي الذهني؟ فما هو مُستنده ومَبدؤه؟...**

فهل هذا المعنى الكُلّي الذهني قد اخترعه العقل اختراعًا بواسطة الوهم؟...

أَمْ أنّ هذا المعنى الكلّيّ له مُستندٌ ومبدأٌ خارجيٌّ يستندُ إليه ويُنْتَزَعُ منه؟... كأن ينظر الإنسانُ إلى ما يصدق عليه لفظ (العَيْن الحقيقية) في الخارج، فيرى (عَينَ) الإنسان ويرى (عَينَ) الأسد... فيلحظ الذهن قَدْرًا متواطئًا بين هذه الأعين، وينتزعُ ممّا يلاحظه خارجًا معنىً كُلّيًّا مُشتركًا، ثم يُثبت هذا المعنى الكُلّيّ المُشْتَرَكَ لله -تعالى-؟! فتكونُ مصاديقُ ذلك المعنى الكلّي حاصلةً قبله؟...

إن كان مقصودهم بالمعنى الكلّي الأوّل، فسيكون كلامهم في غاية السُّخف... لأنّهم حينئذ أثبتوا للمولى ـ جلّ وعزّ ـ معنىً فرضيًّا اخترعته أذهانهم... فخاضوا في ذات الله -تعالى- بإثباتهم له أمورًا وهميّة... فكيف يخاطبنا الله -تعالى- بأمر متوهم كهذا؟ وكيف يكون هذا معروفًا في لغة العرب؟!.

لكنّ كلام ابن تيمية نفسه لا يدلّ على قولِه بالأمرِ الكلّي على هذا النحو...

وإن كان مقصودهم بالمعنى الكُلّيّ هو الثاني ـ وهذا ما يقصده ابن تيمية ـ فهذا هو التشبيه بعَينه؛ لأنّ هذا المعنى الكُلّي الذهنيّ لم يأتِ من مُجرّد التوهم والافتراض، بل هو منتَزَعٌ من الخارج، ومُشتَقٌ مما يَلْحظه الذهن خارجًا، فلولا التواطؤُ والاشتراكُ الخارجيُ لَمَا اشتق الذّهنُ أمرًا كُليًا، فالاشتراك والتواطؤُ الخارجيُ هو مَبدأُ المعنى الكُلّي، وإليه يَستند هذا المُشتركُ الذهني، إذ إنّ معنى (العَيْن) الكُلّي هو العضو الباصر، فقد قالَ ابن فارس في معجم المقاييس: (عين) العين والياء والنون أصلٌ واحدٌ صحيح يدلّ على عُضوٍ به يُبْصَرُ ويُنْظَر»[1].

قلت: مما يعاب في طريقة القوم أنهم يخاطبون أهل الحق الذين وافقوا العقل والنقل وأثبتوا ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله وكأنهم نظروا في المخلوقات ابتداءً، ثم أثبتوا لله ما أثبتوه له بمحض عقولهم وباستقلال نظرهم، لا أن الله -سبحانه- أثبت لنفسه هذه الأمور وأثبتوها هم تبعًا وتسليمًا للوحي وتصديقًا له وتجردًا من هلاوس الفلسفة والكلام.

أما قوله: «**وكيف يكون هذا معروفًا في لغة العرب؟!**» فعجبًا كيف نقض بهذا ما قرره، فنعم لا يفهم الصفات من لم يفهم لغة العرب، ولغة العرب إنما يتعلمها الشخص بالنظر إلى مصاديق الألفاظ الخارجية، ولكنه هو من يدعي أنه أثبت لله الصفات السبع وفهمها باستقلال تام عن النظر في المخلوقات.

وكأن لغة العرب أمرٌ طائرٌ في الهواء يتلقطه بعد ولادته فيفهم السمع والبصر ويعرفهما بالرسم لا بالحد، ويصف بهما الباري مؤمنًا بحقيقتهما، وهو لم ينظر في حياته إلى مصاديق هذين الوصفين المخلوقة فيمن يسمع ويبصر من المخلوقات، بل مصداقهما فيه هو نفسه على أقل تقدير، وهو أمر ممتنع ببداهة العقل.

ونلاحظ في النهاية أنه رجع إلى تعريف الصفة بما في القواميس، وكأنه هو التعريف الذي نثبته ونلتزمه دون غربلة، وكأن صاحب القاموس ملتزم بإيراد المعاني الكلية المجردة التي تصدق على كل موجود، لا أنه يورد المعاني المشتركة بين المخلوقات دون لحاظ اتصاف الله بالصفة.

ثم رجع إلى إلزامنا بالاشتراك الخارجي، وكل هذا انتهينا من نقاشه.

---

(١) النقل بتصرف من موضوع «الصفات الإلهية بين أهل التنزيه وأهل التشبيه» لعثمان النابلسي في منتدى الأصلين.

إذن، الشيء الجديد هنا أن المخالفَ يجعل الفارق المؤثر في وصف ما نثبته بالتشبيه دون ما يثبتونه؛ أننا نثبت معنىً كليًّا منتزعًا من موجودات خارجية.

والرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: أن كل الكليات منتزعة من الخارج، فلو صح اعتراضه للزم أن لا نثبت لله شيئًا! فهل يفهم أحدنا كلمة عربية لم ينتزع معناها من أمر خارجي! بل هل مبدأ التصورات إلا من المحسوسات؟

فكيف لو علم المخالف أنها مبدأ البدهيات التي هي أعلى العلوم وأساسها؟

إن مسألة انتزاع الكليات من الجزئيات مسألةٌ مشهورة، تبحث في نظرية المعرفة وغيرها، وتشمل كل الكليات ولا تستثني منها بعضًا دون آخر، وكذلك مسألة حصول التصورات نتيجة إعمال الحواس وتوسطها، يقررها المتكلمون والشُرّاحُ والمحَشُّون في كتب الكلام والمنطق والحكمة، فينقل ابن فورك عن الأشعري مثلًا: «**وعلى هذا يحمل قوله في أوائل كتبه: إن العلوم كلها تدرك من ثلاثة أوجه، من الحس والخبر والنظر: أن الحس هو الإدراك وأن العلم منه يحدث**»(١).

ويقول البغدادي: «**وقدم أبو الحسن الأشعري العلوم الحسية على العلوم النظرية لأنها أصول لها**»(٢).

ويقول الفخر الرازي: «**حدوث هذه العلوم البديهية إنما كان عند تصور موضوعاتها وتصور محمولاتها، وحدوث هذه التصورات إنما كان بسبب إعانة الحواس على جزئيتها، فظهر أن السبب الأول لحدوث هذه المعارف في النفوس والعقول هو أنه -تعالى- أعطى هذه الحواس**»(٣).

ويقول: «**وأما التصورات فإنه لا يمكننا أن نتصور شيئا إلا على أحد وجوه أربعة:**

أحدها: التصورات التي أدركناها وتصورناها بواسطة الحواس الخمس، مثل تصورنا لحقيقة السواد والبياض، ومثل تصورنا لحقيقة الصوت والحرف، وكذلك القول في سائر التصورات المستفادة من الحواس الخمسة.

---

(١) مجرد مقالات الأشعري (١٤).

(٢) أصول الدين (١٠).

(٣) مفاتيح الغيب ـ التفسير الكبير ـ (٢٠/ ٩٢).

وثانيها: **التصورات التي أدركناها من وجدانات النفوس، مثل علمنا بحقيقة الألم واللذة والشهوة والنفرة والفرح والغم. وغيرها.**

وثالثها: **التصورات التي ندركها بمحض العقل مثل تصوراتنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامتناع والإمكان.**

ورابعها: **التصورات التي يركبها الخيال والعقل من تلك المدركات البسيطة»[(١)].**

ولا يزعم أحدٌ أن فهم صفات الله التي يثبتها المخالفون مندرجٌ في التصورات المدركة بمحض العقل في قسمة الرازي السابقة.

ويقول القطب الرازي: «**أما مراتب القوة النظرية فلأن النفس هي مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها لكنّها مستعدة لها، وإلا لامتنع اتصافها بها، وحينئذٍ تسمى عقلًا هيولانيًا تشبيهًا لها بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة إياها.**

ثم إذا استعملت آلاتها أعني الحواس الظاهرة والباطنة حصل لها علومٌ أولية، واستعدت لاكتساب النظريات، وحينئذٍ تسمى عقلًا بالملكة لأنها حصل لها بسبب تلك الأوليات ملكة الانتقال إلى النظريات»[(٢)].

ويحشّي عليه الجرجاني: «**وكيفية حصولها أنها إذا استعملت تلك الآلات وأدركت الجزئيات وتنبهت لما بينها من المشاركات والمباينات استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ الفياض صور كلية تجزم بنسب بعضها إلى بعض إيجابًا أو سلبًا إما بمجرد توجه العقل إليها وإما بالحدس أو التجربة إلى غير ذلك مما يتوقف عليه العلوم الضرورية وحينئذٍ قد حصل لها التصورات والتصديقات البديهية التي هي مبادئ العلوم الكسبية»[(٣)].**

ويقول الساوي: «**فإن كل تصديق فيتقدمه تصورات، وشبكة اقتناص هذه التصورات هي الحواس»[(٤)].**

ويقول العطار: «**والنفس حاكمة لا بد أن تدرك المحكوم عليه، وأن الكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها، فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات أولًا حتى تنتزع**

---

(١) المطالب العالية (٢/ ٩٠).

(٢) لوامع الأسرار شرح مطالع الأنظار (١/ ١٩ ـ ٢٠).

(٣) لوامع الأسرار شرح مطالع الأنظار (١/ ٢٠).

(٤) البصائر النصيرية للساوي (٢٤٨).

منها الكليات؛ أي: غير ذلك مما بيناه في حواشي المقولات الكبرى»[1].

لذا قال المحققون: من فقد حسًّا فقدَ علما، ويقرر المتكلمون في الفطرةِ خُلُوَّ الطفل من المعلومات في أول مولده، وأنه يكتسبها بتوسط حسه لكونه مستعدًّا لاكتسابها، وهذه إحدى البدهيات التي ما ظننت أحدًا يغفل عنها.

بل لاحظ أنهم يجعلون الحس أصلًا للبدهيات والأوليات، فماذا يصنع المخالف وكلامنا فيما هو دون البدهيات، وهو المعاني المشتركة للصفات؟

وقد قال مدّعي هذا الفرق بعدها: «**ومما يدلّ على هذا ما أثبتته النظريات التربوية الحديثة، بل يُثبت هذا أيضا ما يراه كل واحد منّا عند تعليم الأطفال، وذلك أنّ الطفل عندما يبدأُ بالنطق، يقوم أهله ـ كأبيه مثلًا ـ بتعليمه عن طريق الإشارة إلى الشيء ثم ذكر اسمه، فمثلا يشيرُ الأبُ إلى عينِ نفسه ثم يقول للطفل: (عيني)، ثم يشير إلى عين الطفل ويردّد كلمة: (عيني)، مع أنّ عين الأب تختلف عن عين الطفل في الكيفية، فقد تكون عين الأب بُنّية اللون كبيرةً وتكون عين الطفل زرقاء اللون صغيرة، إلا أن الطفل يفهم وجود قدر مشترك بين العينين، وهذا الأمر المشترك هو المعنى الحقيقي للعين، وهو كونها العضو الباصر»**[2].

ومن العجيب أن يستدل هذا المدَّعي بنظريات التربية ومثل هذه الأمثلة، فهي أدل على قولنا من التحكم والتفريق بلا مفرق الذي يدعو إليه، فإن الطفل يولد خلوًا من اللغة، ثم يبدأ بالتعلم والحفظ بأن يرى ألفاظًا معينة تطلق على أمور خارجية ويشار إليها عند النطق، أو يرى اللفظ يطلق مقارنًا لحدث معين، فيربط بينها، ثم يجرد المعاني عن الأمور الخارجية فيقيس ويقارن، فلم يفهم السمع مثلًا إلا حينما رأى هذه اللفظة تطلق مقارنة لتحقق إدراك المسموعات منه أو من غيره، أو حين قارنت الإشارةَ إلى أذنه التي يستشعر مدخليتها في سمعه.

أما أن تفهم لفظةً عربيةً أو صفةً من الصفات، وأنت لم تنظر في حياتك إلى إحد مصاديقها واستعمالاتها الخارجية سواءٌ فيكَ أو في غيرك، فهذا مما لا يكون إلا بمعجزةٍ وخرقٍ للعادة، ويلزمه فيما أثبت نظير ما ألزمنا فيما نثبت، فهل كان ليعرف السمع بالرسم لو لم يعرف سمعه وسمع غيره من المخلوقات وما اشتركت فيه من مفهوم إدراك المسموعات؟

---

(١) حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع (١/ ١٨٧).

(٢) موضوع «الصفات الإلٰهية بين أهل التنزيه وأهل التشبيه» لعثمان النابلسي في منتدى الأصلين.

أم أنهم ولدوا وهم يعرفون السمع والبصر والحياة والعلم وكون كل موجود تصح رؤيته وأن ثبوت المشتق لموجود لا بد له من ثبوت مبدأ الاشتقاق وغير ذلك دون نظرٍ في المخلوقات؟

أم ربما يؤمنون بنظرية أفلاطون، وهي أن المعاني في ذهننا أصلًا ولكننا نتذكرها؟ فحتى هذه لا تفرِّقُ بين صفات وصفات!

أم ربما يتسامى الأشعرية إلى عالم (المُثُل) الأفلاطونية، فيأخذون مفهوم ما يثبتونه من صفات ثم يرجعون!

فالكلام في الصفات واحد، لا فرق في ذلك بين ما يثبته هو وما يثبته مخالفه.

الوجه الثاني: أن المتكلمين لم يكتفوا بالقول بأن الكليات منتزعة من الجزئيات، بل نصوا على أن مفاهيم صفات الله تحديدًا منتزعة من الجزئيات والشاهد!

ففي الوجه الأول أثبتنا قوله في الكليات والمعاني العامة والمفاهيم الشاملة بعموم، وهنا نستدل بكلامهم في خصوص صفات الباري -سبحانه-.

فيقول إمام الماتريدية أبو منصور: «**وليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه، لنفي حقائق ما في الخلق عنه كالهستية والثبات. ولكن الأسماء لما لم يحتمل التعريف ولا تحقيق الذات بحق الربوبية إلا بذلك، إذ لا وجه لمعرفة غائب إلا بدلالة الشاهد، ثم إذا أريد الوصف بالعلو والجلال. فذلك طريق المعرفة في الشاهد وإمكان القول، إذ لا يحتمل وُسعنا العرفان بالتسمية بغير الذي شاهدنا، ولا الإشارة إلى ما لا نأخذ من الحس وحق العيان. لو احتمل وسعنا ذلك لقلنا ذلك، لكنا أردنا به ما يسقط الشبه من قولنا (عالم لا كالعلماء) وهذا النوع في كل ما نسميه به ونصفه. والله الموفق**»[1].

قلت: انظر كيف يحلل الماتريدي كيفية انتزاع العقل للمفاهيم من الخارج وانطلاقها من المدركات الخارجية في الشاهد إلى الغائب، وأن هذا من ضرورة العقل اللازمة.

ويقول الغزالي: «**وإنما الاستواء في إطلاق الاسم، نظيره اشتراك الفرس والشجر في اسم الجسم، إذ معنى الجسمية وحقيقتها متشابهة فيهما... وليس كذلك**

---

(١) التوحيد (٩١).

اسم الوجود لله ولا لخلقه، وهذا التباعد في سائر الأسامي أظهر كالعلم والإرادة والقدرة وغيرها، فكل ذلك لا يشبه فيه الخالق الخلق، وواضع اللغة إنما وضع هذه الأسامي أولا للخلق، فإن الخلق أسبق إلى العقول والأفهام من الخالق، فكان استعمالها في حق الخالق بطريق الاستعارة والتجوز والنقل»[1].

كما يقول: «كأنا إذا عرفنا أن الله -تعالى- حي قادر عالم، فلم نعرف إلا أنفسنا ولم نعرفه إلا بأنفسنا، إذ الأصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا إن الله سميع، ولا الأكمه يفهم معنى قولنا إنه بصير، ولذلك إذا قال القائل: كيف يكون الله ﷻ عالمًا بالأشياء؟ فنقول: كما تعلم أنت الأشياء، فإذا قال: فكيف يكون قادرًا؟ فنقول: كما تقدر أنت؟ فلا يمكنه أن يفهم شيئا إلا إذا كان فيه ما يناسبه، فيعلم أولا ما هو متصف به، ثم يعلم غيره بالمقايسة إليه، فإن كان لله ﷻ وصف وخاصية ليس فينا ما يناسبه ويشاركه في الاسم ولو مشاركة حلاوة السكر لذة الوقاع، لم يتصور فهمه البتة، فما عرف أحد إلا نفسه ثم قايس بين صفات الله -تعالى- وصفات نفسه، وتتعالى صفاته عن أن تشبه صفاتنا، فتكون هذه معرفة قاصرة يغلب عليها الإيهام والتشبيه، فينبغي أن تقترن بها المعرفة بنفي المشابهة وينفي أصل المناسبة مع المشاركة في الاسم»[2].

ويقول أيضًا: «ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيء = لم يفهموه، بل لذة الجماع إذا ذكرت للصبي أو العنين لم يفهمها إلا بمناسبة إلى لذة المطعوم الذي يدركه، ولا يكون ذلك فهمًا على التحقيق. والمخالفة بين علم الله وقدرته، وعلم الخلق وقدرتهم، أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والأكل، وبالجملة: فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال، أو مما كانت له من قبل ثم بالمقايسة إليه يفهم ذلك لغيره، ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتًا في الشرف والكمال، فليس في قوة البشر إلا أن يثبت لله -تعالى- ما هو ثابت لنفسه من الفعل واللم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بأن ذلك أكمل

---

(١) إحياء علوم الدين (٤/٣٢٨) ولا يهمنا حقيقةً رأي الغزالي هنا في كونها مستعملة بطريق المجاز والاستعارة والنقل، أقول هذا كي لا يذهل القارىء عن المراد، وليس نقلنا له إقرارًا له، ولكن الغرض من هذا النقل أمر واحد: أن فهم أي شيء وأي لفظة لها معنى لابد وأن يمر أولًا بفهمها في المخلوق، هذه بدهية.

(٢) المقصد الأسنى (٥٣) ويريد الغزالي إثبات التشكيك لا الاشتراك اللفظي المحض وإلا ما اشترط لفهم هذه الصفات فهم ما نتصف به، فلها مفهوم وليست حروفًا فقط.

وأشرف فيكون معظم تحريمه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب -تعالى- به من الجلال»[1].

ويقول ابن التِلِمْساني: «**وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم والحدوث وكثرة المتعلقات وقلتها، فكيف يثبت في الغائب على وجهٍ يخالف حقيقته في الشاهد؟! والشاهدُ سلمٌ يرتقى به إلى إثبات الحقائق غائبًا على وجه الكمال والتنزيه»**[2].

ويقول ابن جماعة: «**ولذلك نقول: لو أنه -تعالى- (لو لم) يخلق لنا سمعًا وبصرًا وعلمًا وقدرةً = لما فهمنا خطابه، لقوله -تعالى-: سميعٌ، بصيرٌ، عليمٌ، قدير. فخاطبنا بما نفهم معناه من إدراك المسموعات والمبصرات والمعلومات ونحو ذلك، مع قيام الدليل على تنزيهه من التشبيه بالمخلوقين»**[3].

ويقول الشهاب الخفاجي: «**وفي إشعار الحمد باتصافه بالحياة والعلم والقدرة والإرادة على مذهب المتكلمين نظر، إلا أن يقال: الحمد مشعرٌ بأصل الاتصاف، وكيفيته معلومة من خارج، والحق أنه يفهم من اتصاف إنسان ما بالاختيار = اتصافه بهذه الصفات، فمن يعتقد اتصافه [أي: الله -سبحانه-] بالاختيار أيضًا = يعتقد تلك الصفات في حقه، لكن مع سلب النقائص**[4] **الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان»**[5].

فهذا لعمري كافٍ في دفع هذا الفارق المتهافت بنفس كلام أصحاب المعترض.

ولو قال قائل: سلمنا بأن الكليات والمفاهيم والمعاني الشاملة منتزعة من الجزئيات، وأننا أثبتنا لله صفاتٍ انتزعنا مفاهيمها الكلية من الجزئيات الخاريجة، ولكن هذه المفاهيم يجوز إثباتها لله وإن كانت منتزعة من الخارج لأن انتزاعها نقيٌّ من خصائص الشاهد ومنشأ الانتزاع.

بينما مفاهيم الصفات التي تثبتونها لا يجوز نسبتها للباري لأنها وإن كانت منتزعة كمفاهيم ما نثبته من صفات، إلا أنها غير نقية من خصائص المخلوقات الجزئية التي هي منشأ الانتزاع، بل هذه الخصائص والشوائب جزء من حقيقتها.

---

(١) إحياء علوم الدين (١/ ١٠١).

(٢) شرح معالم أصول الدين (٣٣٣).

(٣) إيضاح الدليل (١٢٣).

(٤) وهذا هو قياس الأولى، أن يوصف الله بالكمال الذي يوصف به الإنسان من باب أولى، اتصافًا منقًى من شوائب النقص الملازمة لقيامة بالمخلوق.

(٥) حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي (١/ ٨٧).

قلنا: هذا عينُ التحكم والادعاء والمصادرة، فللجهمية أن يقولوا هذا فيما تثبتونه أنتم، وللملاحدة أن يقولوه في عموم ما يثبته المؤمنون بالله، ليتوسلوا بذلك إلى نفي وجود إلٰهٍ متسامٍ عن لوازم المخلوق وخصائصه، فهي دعوى مجردة إذن بإمكان أي مخالفٍ أن يطلّقها، والتوكؤ عليها مردودٌ حتى تأتوا بمفرقٍ صريح يثبت نقاء المفاهيم الأولى وتلوث المفاهيم الثانية لزومًا، وإلا فالأصل ما قلنا، إذ كلها مفاهيم شاملة منتزعة من الجزئيات الخارجية في الشاهد، بلا فرق.

الوجه الثالث: أن قياس الغائب على الشاهد مسلكٌ منهجيٌّ متبعٌ عند أكثر المتكلمين، فهل يجهل القوم أنهم والمعتزلة يجوزون قياس الغائب على الشاهد؟

وأنه منه برهانيٌّ ومنه مغالطي؟

وأن أصولًا مهمةً للأشعريةِ قائمةٌ على هذا القياس؟

وذلك مثل:

١ ـ **الجوامع الأربعة**: إذ تجدهم يذكرون في أي كتاب كلاميٍّ أن هناك جوامع أربعة يقاس بها الغائب على الشاهد، وهي: الجمع بالعلة، والحقيقة، والشرط، والدليل.

فلم ينفوا قياس الغائب على الشاهد مطلقًا، بل أثبتوه وذكروا جوامعه التي تصححه.

٢ ـ **التفريق بين العلم والسمع والبصر**: إذ ذكروا أنها مختلفة في الشاهد، ومثلوا لذلك بأن الناظر في الشمس يجد في نفسه انكشافًا مغايرًا لانكشافها له بعد أن يغمض عينيه، وأنه يجد في نفسه انكشافًا عند سماع الصوت زائدًا على ما يجده من علمٍ بالصوت بعد زواله، وقاسوا على ذلك، فأثبتوا اختلاف هذه الصفات في الغائب ومنعوا ـ جمهورهم ـ جعلها كلها آيلةً إلى صفةٍ واحدةٍ هي العلم.

٣ ـ **التفريق بين الكلام النفسي وبين العلم والإرادة**: فيضربون لذلك مثلًا بسيدٍ يعاتبه أميرٌ على ضربه لعبده، فيأمر السيدُ عبدَه أن يمتثل أمرًا ما بمحضر الأمير، ليرى الأميرُ أن عبده لا يطيعه وأنه لأجل هذا يستحق الضرب.

فيقوم بنفس السيد مدلول طلب الامتثال المغاير لإرادته، إذ السيد لا يريد من العبد أن يمتثل كي لا تسقط حجته أمام الأمير.

ويمثلون له أيضًا بمن يُحَدِّثُ نَفسَهُ بكذبٍ يخالف علمه، لبيان مغايرة الكلامِ النفسي للعلم.

وغير ذلك مما تجده في كتب الكلام، ويذكرونه كلما تكلموا في شيء من المسائل الثلاث المذكورة آنفًا، مما يبطل تمامًا دعوى عدم قياس الغائب على الشاهد عندهم، ويبطل دعوى عدم اعتمادهم على الشاهد في فهم هذه الصفات وفهم الفروق المميزة بينها، بل والتوسل بالشاهد إلى إثباتها كما ذكرنا من كلامهم.

فيذكر ابن فورك عن رأس المذهب الأشعري أبي الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ: «**ويبني مذهبه في الاستدلال بالشاهد على الغائب**»[1].

ويقول الجويني: «**اعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد**»[2].

ومن المعيب أن أحشِدَ كلامهم في مثل هذا القياس، لذا سأكتفي بما سبق، إذ من يجهل استعمالهم لهذا القياس غيرُ مؤهلٍ للإحاطة بمرامي التدمرية، بله نقضها! وما ذكرته كافٍ في تبيان أهلية الناقض ومنزلته العلمية حين يقول: «**واعلم أن قياس الغائب على الشاهد هو أصلٌ أصيل عند ابن تيمية، وقاعدة أكيدة لا يستطيع أن يستغني عنها الإنسان لا في المخلوقات ولا في مجال الخالق. ومذهبه في العقائد وهو مذهب التجسيم قائم على هذه القاعدة**»[3].

وكذلك حين ينقل الكلامَ الدقيقَ المتفق عليه بين الطوائف لابن تيمية وهو: «**لا ريبَ أن قياس الغائب على الشاهد يكون تارةً حقًّا وتارةً باطلًا وهو متفق عليه بين العقلاء**».

ثم يعقبه بكلام ننزه عنه عقلاء الأشاعرة قائلًا: «**فهذا القياس لاحتوائه على ركن التشبيه والمماثلة بين أمرين ولو من جهة معينة = منع العلماء من أهل السُّنَّة استعماله في علم التوحيد**»[4].

فصار قياس الغائب على الشاهد بدعةً تيميةً عند صاحبنا!

وليته وقف عند ذلك، ولكنه شرَع يكذب ويراكم الافتراءات التي ما رأيت كمثلها بعدًا عن الصدق، وطفق يزعم أن ابن تيمية انطلق من هذه القاعدة وأنه رأى أن ما حوله أجسامٌ وأعراضٌ فأثبت لله الجسم والعرض تبعًا لذلك! وأنه رأى

---

(١) مجرد مقالات الأشعري (١٠).

(٢) الإرشاد (٨٢).

(٣) الكاشف الصغير (٤٤).

(٤) الكاشف الصغير (٦٠).

الأجسام تستكمل بالأعراض الحادثة فأثبت قيام الحوادث! ورأى المتحركات أفضل من غير المتحركات فأثبت الحركة!

فدعك من كذبه على ابن تيمية بأنه أثبت الجسم والعرض وقيام الحوادث، إذ علمنا أنها كلها مجملةٌ عنده أو مردودة، وتذكر بأن صغار الموافقين والمخالفين لابن تيمية يعلمون أن الشيخ لم ينطلق هذا المنطلق، ولم يستعمل هذا الأسلوب المكذوب لإثبات الصفات المختلف فيها بيننا وبين الأشعرية، وإنما انطلق من ظواهر الوحي، ثم عضَّدَ تلك الظواهر بالقياس الأولوي على الشاهد وبالأدلة العقلية التي تثبت الصفة المختلف فيها تارةً وتزيلُ المانع من إثباتها تارةً أخرى ليُكتفى في إثباتها بالنقل، ولم يكن قط مسلكه بالطريقة التي كذب بها الناقض عليه، وأنه ينظر إلى ما حوله ثم يطلق عنان عقله ليثبت لله ما يرى أمامه!

الوجه الرابع: أن كل دليلٍ أو برهانٍ قصد به متكلمٌ إثباتَ شيءٍ في الإلهيات وفي حق الله = فإنه يتضمن نوعًا من قياس الغائب على الشاهد، أيًّا كان هذا الدليل، وكيفما كانت صورته، يقول الشيخ:

«كل برهان قطعي يستعملونه في حق الله -تعالى- فلا بد وأن يتضمن نوعًا من قياس الغائب على الشاهد؛ فإنهم إنما يمكنهم استعمال القياس الشمولي الذي هو القياس المنطقي الذي لا بد فيه من قضية كلية: سواء كانت القضية جزئية حملية، أو كانت شرطية متصلة تلازمية، أو كانت شرطية منفصلة عنادية تقسيمية، فإنه إذا قيل: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد... أو: لو كان فوق العرش لكان إما كذا وإما كذا، ولكان جسمًا، أو غير ذلك: فلا بد في جميع ذلك من قضية كلية وهو: أن كل واحد بهذه المثابة.. وأن كل ما كان فوق شيء فإما أن يكون كذا وكذا، ولا بد أن يدخلوا الله -تعالى- في هذه القضايا العامة الكلية ويحكمون عليه حينئذ بما يحكمون به على سائر الأفراد الداخلة في تلك القضية، ويشركون بينها وبينه في ذلك. ومشاركته لتلك الأفراد في ذلك الحكم المطلق والمعلق على شرط ومشابهته لها في ذلك هو القياس بعينه.

ولهذا لما تنازع الناس في مسمى القياس فقيل: قياس الشمول أحق بذلك من قياس التمثيل، كما يقوله ابن حزم وطائفة. وقيل: بل قياس التمثيل أحق باسم القياس من قياس الشمول، كما يقوله أبو حامد وأبو محمد المقدسي وطائفة. وقيل: بل اسم القياس يتناول القسمين جميعًا حقيقةً. كان هذا القول أصوب. فما من أحد

يقيس غائبًا بشاهد إلا ولا بد أن يدخلهما في معنى عام كلي كما في سائر أقيسة التمثيل. وما من أحد يدخل الغائب والشاهد في قياس شمول تحت قضية كلية إلا ولا بد أن يشرك بينهما ويشبه أحدهما بالآخر في ذلك»[١].

قلت: فهم يستعملون في حق الله أدلةً لا يخلو دليلٌ منها من قضيةٍ كليةٍ عامة، ومن قياسٍ يشملُ الخالق والمخلوق.

فمثلًا قولهم: كل مريدٍ عليمٍ فهو حيٌّ بالضرورة، فهذه قضيةٌ عامة، تشمل الخالق والمخلوق، وبها يتوصلون بطريق العقل لإثبات صفة الحياةِ لله بعدما أثبتوا الإرادة والعلم.

ومثله قولهم: كل فعلٍ متقنٍ ففاعله عالم، أو: كلُ مريدٍ قاصدٍ فهو عالمٌ بالضرورة، فهاهنا قضايا كلية تشمل الخالق والمخلوق، يتوصلون بها إلى إثبات علم الله.

ومثله قولهم: الحيُّ إما سميعٌ أو أصم، بصيرٌ أو أعمى، ليتوصلوا بذلك لإثبات صفتي السمع والبصر عقلًا ـ عند من يثبتهما بالعقل منهم ـ، وهلمّ جرًا.

بل هذا يتناول أدلتهم التي بها يعارضون ظواهر النصوص، كقولهم:

لو أخذنا بظاهر النص لكان الله متصفًا بالصفة (أ).

وكل متصفٍ بـ(أ) يلزمه كذا وكذا من اللوازم الباطلة (ب) التي لا تجوز في حق الباري.

فلو أخذنا بظاهر النص للزم الباري كذا وكذا من اللوازم الباطلة (ب).

وبالتالي لا يجوز أن نأخذ بظاهر النص والظواهر التي تأتي بالصفات (أ) يجب تأويلها أو تفويضها لأنها تستلزم اللوازم الباطلة (ب) والممتنعة في حق الله.

فخذ هذا القالب وستجد أن كل أدلتهم تدخل فيه، ولاحظ أن هذه الأدلة تتضمن قضية كلية: (كل كذا فهو كذا) وهذه القضية تشمل الخالق والمخلوق، وحقيقتها قياسٌ يشمل الغائب والشاهد بحكمٍ واحد.

فإن قيل: هذه القضايا الكلية التي تشمل الخالق والمخلوق لا قياس فيها للغائب على الشاهد، بل العقل يعممها على كل موجودٍ من حيث هو موجود، لذا صح أن تشمل الخالق -سبحانه-، لا أننا نظرنا للمخلوقات ثم قلنا: بما أنها كذا، فالله كذا.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/٤٩٦ ـ ٥٠٠).

قلنا: كلامنا عن قياس الغائب على الشاهد أعم من القول:

«بما أن المخلوقات كذا فالباري كذا».

فهذا يكون حقًا أحيانًا وباطلًا أحيانًا أخرى، وكلامنا في القياس الذي هو أعم من هذا، في القياس الذي يشمل القضايا الكلية التي تصدق على الغائب والشاهد والتي بوفقها يستجيز المتكلمون إطلاق الأحكام في الإلٰهيات، والتي يكونون كاذبين إن زعموا بأنهم لم ينتزعوها من الشاهد أولًا ثم يعمموها كليةً لتشمل الباري، هذه المفاهيم التي عممتها لتشمل الخالق والمخلوق، لم تعرفها ولم تفهمها إلا من الشاهد، فأنت في النهاية شملت الباري بشيءٍ أصل معرفتك به من الشاهد، كما أكدنا ذلك في وجوهٍ سابقة.

وبالتالي لا تهمنا الكيفية التي شمل بها هذا المعنى الباري، أهو بالنظر إلى المخلوقات ثم الانطلاق منها، أم بالانطلاق من العقل الذي يرى هذه القضايا كليةً عامةً تشمل الخالق والمخلوق، المهم ما ذكرناه من أنك شملك الخالق والمخلوق بقضيةٍ كليةٍ لم تتصورها ولم تعرف مفهومها ولم تر مصاديقها إلا من الشاهد.

فإن تصورت هذا علمت أن قياس الغائب على الشاهد مما لا يملكون الانفكاك عنه بحالٍ من الأحوال.

الوجه الخامس: أن الاعتراض بامتناع قياس الغائب على الشاهد وامتناع انتزاع المفاهيم من المشاهدات - من أبشع الاعتراضات التي ذكرها الجهمية وبنوا عليها نفي كل أسماء الله وصفاته التي أطلقت على مخلوقه؛ لأن ذلك من التشبيه عندهم بناءً على الاعتراض المذكور نفسه، حيث إن هذه الأسماء والصفات لم تعهد إلا في المخلوق، ولم تعرف إلا بواسطته، فإثباتها للخالق وهذا سبيل العلم بها = تشبيه.

ولو قلبنا الاعتراض فقلنا:

(قولكم يا أشعرية) هو التشبيه بعَينه؛ لأنّ هذا (المعرف بالرسم) لم يأتِ من مُجرّد التوهم والافتراض، بل هو منتَزَعٌ من الخارج، ومُشتَقٌ مما يَلْحظه الذهن خارجًا، فلولا التواطؤُ والاشتراكُ الخارجيُ لَمَا اشتق الذّهنُ أمرًا كُليًا، فالاشتراك والتواطؤُ الخارجيُ هو مَبدأُ المعنى الكُلّي، وإليه يَستند هذا المُشتركُ الذهني، إذ إنّ معنى (السمع) الكُلّي هو (قوة في الصماخ تستقبل الأصوات بالأذن)، فقد قالَ ابن فارس في معجم المقاييس في معنى السمع: إيناس الشيء بالأذن من الناس وكل ذي

أذن، فإنما ينظر الإنسانُ فيما يصدق عليه لفظ (السمع وما يقوم به السمع) في الخارج، فيتعرف إلى (سمع) الإنسان ويتعرف إلى (سمع) الأسد... فيلحظ الذهن قَدْرًا متواطئًا بين هذه (الأسماع)، وينتزعُ ممّا يلاحظه خارجًا معنىً كُلّيًا مُشتركًا، ثم يُثبت هذا المعنى الكُلّيّ المُشْتَرَكَ لله -تعالى-!.

فانظر كيف قلبنا عليه كلامه بسهولة.

فإن قال: المعنى المشترك عندكم منتزع من المخلوقات.

قلنا: المعرف بالرسم والأحكام المشتركة عندكم منتزعة من المخلوقات، فكان ماذا؟

وخذها قاعدةً كلية: لا يفهم كلي من لفظة عربية إلا وهو منتزع من جزئيات الخارج، وكل من فقد حسًا فقد علمًا، وما عداه خرقٌ للعادة!

ولو أننا عارضناه بما يثبت وقلنا: ليست الجزئيات الخارجية هي منشأ هذه المعاني الكلية، بل حالها كحال المفاهيم الكلية المشتركة التي تثبتونها للسمع والبصر والحياة والإرادة= لحُشرِجَ في حلقه ولم يحِر جوابا.

الفارق التاسع

التفريق بين صفات المعاني وصفات الأعيان

هذا تفريقٌ حادثٌ مهمٌّ لهج به الناقضُ وأتباعه كثيرًا وكرروه وعقدوا عليه الولاء والبراء وجعلوه هجيراهم أينما حلوا وتكلموا وكلما كتبوا سوداء على بيضاء، وجعلوه وكأنه سبب الخلاف الأثري الأشعري مذ وُجد الفريقان على ظَهرِ البسيطة، فيقول في موضوعٍ نشره على منتدى الأصلين بعنوان (علاقة الصفات بالذات وأقوال الفرق الإسلامية):

«وقال فريقٌ من أهل الإسلام: إن الله -تعالى- له ذاتٌ وله صفاتُ معانٍ زائدةٍ على الذات، وهذه الصفات وجودية، ويتصف بالصفات الوجودية الحادثة التي لم تكن قائمة به ثم تقوم، ولذلك أجازوا اتصافه بالصفات الحادثة، وأجازوا أيضًا اتصاف الله -تعالى- بالأبعاض والأجزاء، وسمَّوا هذه صفاتَ أعيانٍ. فصار عندهم قسمان من الصفات:

القسم الأول: صفات معانٍ؛ أي: صفات هي معانٍ في نفسها، وهذه زائدةٌ على الذات، وبعضها قديمٌ كالقدرة وبعضها حادثٌ كالإرادة والغضب والرضا وغيرها، فاتصاف الله -تعالى- بالغضب معناه عندهم أن هناك معنى وجوديا يقوم بالله -تعالى- وهذا المعنى الوجودي حادث، لم يكن الله -تعالى- متصفًا به ثم اتصف. فالمعاني عندهم قسمان حادث وقديم.

القسم الثاني: صفات أعيان؛ أي: صفات هي أعيان في نفسها، وهذه الصفات أبعاضٌ للذات وليست مجرد معانٍ كالعلم والقدرة، بل لها محلٌّ ولها حيز معين وليست عين الذات بل زائدة عليها ولكنها لا تنفك عنها، ونسبتها إلى الذات كنسبة الجزء إلى الكل، وقالوا إن يدّ الله -تعالى- ووجهه وأصابعه وعينيه من هذا القسم».

قلت: أنت الآن أخي القارئ أمامَ تفريقٍ جديدٍ لم يعره أحدٌ بالًا لقرونٍ

خلت، حتى اكتشفه من ظن في نفسه الحذق، وجعله محور المفاصلة بين ابن تيمية والأشاعرة، وهو التفريق بين صفات المعاني والأعيان المذكور عند شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ.

ومن المهم أن يُستَحضَرَ أولًا بأن هذا ذَكَرَهُ شيخُ الإسلام في مواضع معدودة على أصابع اليد الواحدة! فلا يخدعك المخالف لتظن بأن مشكلته مع ابن تيمية بدأت حين قرأ لفظَ «الأعيان» في كتاب من كتبه، بل لو سألته قائلًا: أتوافقني لو قلت بكل ما تعرفه مني ولم أذكر الأعيان؟ فإنه لن يقبل ذلك منك.

ودونك تاريخ الجدل السلفي الأشعري، لن تجد فيه هذه المسألة، وإن وجدت فلن تجد لها زخمًا كالذي كان من قِبَلِ الناقض وأتباعه، ولو نظرت في متون العقيدة وشروحها وما هو في متناول يد طلاب أصول الدين من أصحابنا اليوم، فلن تجد في شيء منها إثبات الأعيان، بل لن تجد أحدًا يَنصِبُ هذه المَسألةَ مِعيارًا للولاء والبراء وحسن الاعتقاد والتسنن.

وأقول هذا لأبين أن التمسك بهذه المسألة وتضخيمها عَتَهٌ مُتأخر، وسَبُبُ التهويلِ والتعظيمِ من شأنها عند هؤلاء أنهم يعيشون لقرونٍ طويلةٍ ورطةً مزعجةً تتمثل في إلزامنا إياهم بكلام أئمتهم، فكلما نازعونا في صفةٍ نثبتها:

نصبنا لهم كلام إمامٍ سابقٍ يثبت هذه الصفة.

بل ويرد عنها الشبهات.

بل ويبطل التأويلات التفصيلية لها ويضلل المؤولة ويرميهم بالبدعة وتحريف الوحي.

وإنك لو سألت أشعريًا في القرون السابقة: ما حقيقة الخلافِ بيننا وبينكم في الصفات الخبرية؟ لأجابك:

أنتم تثبتونها على الحقيقة لا مجازًا أو مفوضة، وهي من المتشابه، أو تقتضي التجسيم، أو معناها الجارحة والانفعال وما شابه ذلك.

فيكون حينئذٍ ـ بكلامه هذا ـ قد صادمَ كلام أئمته المثبتة الذين تذكر ظاهر إثباتهم الموافق لإثباتك، وردودهم على المؤولة وتبديعهم لهم، وهذا مزعِجٌ لمن أتى بعد هؤلاء الأئمة من المؤولة وانتسب إلى طريقتهم زورًا وبهتانا، فهذه جهة.

ومن جهةٍ أخرى فإن قاعدةَ شيخ الإسلام من القواعد التي ما زالوا يُقرِّعونَ

بها، ولم يكن أحدهم يجد أو ينطق بفرقٍ مؤثرٍ بين ما يثبته وما ندعوه لإثباته إلا ما هو من جنسِ ما سبقَ نقاشه.

ويبدو أن الناقض متأثرٌ بمثل هذا وشاعرٌ بضعف التفريقات المعتادة التي كان أصحابه يحاولونها ويعالجون ما يعالجون في إثباتها، عالمٌ أنهم لقرونٍ لم يأتوا بشيءٍ حقيقيٍّ مؤثرٍ يُجَوِّز لهم مخالفةَ أئمتهم والسلف.

حتى وجد القوم هذه القشة الأخير ليتعلقوا بها، قشة «الأعيان».

فلو سألت الناقض أو بعض أصحابه اليوم السؤالَ السابق لأجابك:

«أنتم تثبتونها صفات أعيان وسلفنا يثبتونها صفات معان».

فصار يقبل كلام سلفه الآن لأنه وجد لقولهم توجيهًا يقطع الوصلة بيننا وبينهم ويُفَرِّغُ قولهم من قِيمَتِهِ العقدية، بعد أن كنا نَجهَدُ لإثباتِ كلام سلفهم وكانوا يكذبوننا أو يطعنون في مصادرنا ومراجعنا، حتى حققت الكتب أخيرًا وظهر المكنون المُصَدِّقُ لما نَقَلَهُ الثقات.

ولا بُدَّ من التأكيد بأن هذا التفريق ـ كونها صفات أعيان ـ إنما يثبت لبعض الصفات التي ينفونها، فلا يثبت للرحمة والغضب والرضا والفرح وغيرها، ومع هذا ينفونها، فليس هو السبب الحقيقي للخلاف إذن، ولا هو محل النزاع المفصلي؛ لأن النزاعَ باقٍ ولو لَم ينطق رجلٌ منَّا بلفظة «أعيان»، والغالبية العظمى لا تعرف استعمال هذا اللفظ ومع هذا تفاصلُ الأشعريةَ وتفاصلُها الأشعريةُ.

ونحن بإذن الله نجيب عن شبهةِ التفريقِ بين صفات المعاني والأعيان فنقول:

إن الأشاعرة يثبتون تمايزًا بين أنواع الصفات، فهناك صفات تتعلق تعلق انكشاف (العلم والسمع والبصر) وهناك صفات تتعلق تعلق تأثير (القدرة والإرادة) وهناك ما يتعلق تعلق دلالة (الكلام)، وكل صفةٍ تختلف عن الأخرى وتمتاز عنها في حقيقتها.

فهل مطلق التفريق يجيز إثبات قسم وتعطيل قسم؟ أم لا بد من أن يكونَ الفرقُ مؤثرًا يَجعَلُ القِسمَ الأول جائز الثبوت والثاني ممتنعا؟

لا شك أن الفرق المؤثر هو المطلوب، لا مطلق التفريق، فالمسألة إذن بسيطةٌ تنقضي بتحرير المراد من لفظتي «المعنى» و«الأعيان» وهل الفرق بينهما مؤثر أم لا.

فنسأل مخالفنا ونقول: أنت تدعي أن ما أثبته أئمتك إنما أثبتوه صفة معنى، فما هو تعريف «المعنى» أصلًا؟

إن تعريف المعنى في أصول الدين يدور بين أمرين، «**محصولها أن لفظ المعنى يطلق تارةً على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير**»(١) وبينهما ارتباط كما يظهر، إذ مدلول اللفظ لا يستبين بدون اللفظ فهو مفتقرٌ إليه في القيام، ولا ظهور له بدونه، وكذلك صفة المعنى، ونقاشنا في الإطلاق الثاني كما في توصيف ابن التِلِمْساني: «**أما الأشعرية فلاعتقادهم أنها معان والمعاني لا تقوم بنفسها**»(٢).

والمراد بالصفة القائمة بغيرها هنا - الصفة الوجودية، وقد يطلق على ما هو أعم من هذا كما يقول الدسوقي: «**وأجيب: بأن المراد بالمعنى ما قابل الذات، فيصدق بالحال عندهم والاعتبار**»(٣).

ويقول محمد عليش: «**(فصل في) بيان الصفات المسماة اصطلاحًا صفات (المعاني): جمع معنى، وهو في اللغة: ما قابل الذات، فيشمل الصفة النفسية والسلبية، واصطلاحًا: كل صفة موجودة في نفسها**»(٤).

ولكن كلامنا في خصوص صفة المعنى الوجودية والتي يستوفي تعريفها الدسوقي فيقول: «**والمعاني: جمع معنى، والمعنى في الاصطلاح: الصفة الموجودة في الخارج، القائمة بالمحل، الموجبة له حكمًا**»(٥).

فصار لصفة المعنى ثلاثة أركان: أنها وجودية، وقائمة بالذات، وتوجب للذات حكمًا، فنقول:

١ ـ إن أريد بصفات المعاني: الصفات الوجودية الزائدة على الذات المجردة، كما هو توصيفها المشهور عند جمهور المتكلمين، فهكذا كل الصفات الخبرية التي تنازعوننا فيها، وبالتالي صفة اليد والوجه توافِقُ صفات المعاني ـ من هذه الحيثية ـ ولا إشكال.

فإن قال المتكلم: أئمتنا يثبتونها (اليد والوجه) صفات معانٍ لأنها وجودية زائدة على الذات المجردة.

---

(١) شرح المواقف (٨/١١٦).
(٢) شرح معالم أصول الدين (٣٣٩).
(٣) حاشية شرح كبرى السنوسي ـ مخطوط ـ (٢٤٣أ).
(٤) الفتوحات الإلهية الوهبية في شرح المنظومة المقرية (١٤٧). بهامش حاشيته على شرح كبرى السنوسي.
(٥) حاشية على شرح كبرى السنوسي ـ مخطوط ـ (٣٠٨).

قلنا: ونحن نثبتها كذلك، فتكون كصفات المعاني من هذه الحيثية وبهذا الإطلاق، وبطل الفرق.

٢ ـ وإن أريد بها: الصفات القائمة بغيرها، وضدها الصفات المنفصلة القائمة بنفسها - فكل الصفاتِ حينئذٍ كذلك، وهل زعم أحدٌ منا أن صفةً لله يجوز أن تقوم قائمةً بنفسها[١] منفكةً عنه -سبحانه-؟!

وبهذا المعنى ليست صفة اليد ولا الوجه إلا كصفات المعاني من هذه الحيثية.

فإن قال المتكلم: أئمتنا يثبتونها (اليد والوجه) صفات معانٍ لا تقوم بنفسها.

قلنا: ونحن نثبتها في حق الله غير قائمة بنفسها ونثبتها بحيث لا يجوز انفصالها عنه فماذا بعد؟ صار ما نثبته صفات معانٍ أيضًا إن أردت هذا المعنى والإطلاق.

٣ ـ وإن أريد بها: الصفات التي لا تكون محلًا[٢] لصفات أخرى، بخلاف الأعيان التي تتصف بصفات تميزها وتقوم بها، فهذا تفريق منضبط، وربما أطلق عليها تجوزًا بأنها قائمة بذاتها لأجل هذا الفرق، بخلاف صفات المعاني.

وهذا التفريق لا يستقيمُ إلا عندَ من لا يجيزُ قيامَ المعنى بالمعنى، وهي مسألة ظنية خلافية بين الأشعرية لا ينبغي نصبها مفرقًا حقيقيًا.

فلو قال المتكلم: أئمتنا يثبتونها (اليد والوجه) صفات معانٍ لا تكون محلًّا لصفات أخرى.

قلنا: هذا خلافُ ما ثبتَ في الوحي لها من صفات، كسبحات النور للوجه التي ثبتت في الوحي ولم نخترعها من رءوسنا، ولا يكون هذا الفرق منضبطًا عند من يجيز قيام المعنى بالمعنى من الأشعرية، فيكون الكل سواء في هذا الضابط.

---

(١) نعم قد يعبر عن صفة العين بأنها قائمة بنفسها تجوزًا وتسمحا ويراد بهذا التعبير: أنها تقومُ بها صفاتٌ تميزها بخلاف صفات المعاني، وهذا عند من لا يجيزُ قيامَ المعنى بالمعنى، وقد يراد بهذا تميزها حسًّا بخلاف المعاني التي لا تتميز حسًا، أو أنها في الشاهد يجوز انفكاكها وقيامها بنفسها دون صاحبها، كما تقطع يدك وتنفك عن بقيتك، أي إن نظائرها فينا أبعاض، وهذا ممتنع في حق الله سبحانه فهي في حقه قائمة به سبحانه وليست أبعاضًا، أي: لا تنفك عن ذاته ولا تقوم بنفسها منعزلة عنه والعياذ بالله، والفرق بين صفة الله وبين نظيرها فينا أعظم من ذلك بلا ريب ولكن الكلام عن هذه الحيثية المعينة.

(٢) لفظ «محل» هنا يستخدمونه اصطلاحًا فيما قامت به الصفات ويطلقه المتكلمون على ذات الله فيقولون: إنها «محلٌّ» لصفاته، فالمحل بمعنى: ما تقوم به الصفة، لا أكثر ولا أقل.

٤ ـ وإن أريد بها: ما نظائرها[1] أعراضٌ وكيفياتٌ نفسانيةٌ لنا قائمةٌ بأجسامنا، فهذا تفريقٌ مُنضَبِطٌ أيضًا، وليست صفتا اليد والوجه منها حينئذ، بل هي صفات نظائرها فينا أبعاض وكميات، ونعنون لهذا النوع من الصفات بـ: صفات الأعيان، وصفات العلم والسمع والبصر صفاتُ معانٍ لأن نظائرها فينا أعراض تقوم بأبعاضنا، وهذا أهم مفرقٍ يذكره الأصحاب، وفيه يقول الشيخ: «**إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم، أو عرض للجسم**»[2].

فإن قال المتكلم: أئمتنا يثبتونها ـ اليد والوجه ـ صفات معانٍ ليست بأبعاض.

قلنا: ومن قال لك إننا نثبتها أبعاضًا؟

فإن قال: لا معنى لما تثبتونه إلا البعضية.

قلنا: ولا معنى لما تثبتونه إلا العرضية، وما يلزمكم يلزمنا بل يلزمكم إثبات ما هو أشنع لافتقار الوجود العرضي إلى الوجود البعضي.

فإن قال: نظائرها فينا أعراض مفتقرة لأبعاض، وليست كذلك في الباري.

قلنا: وكذلك ما نثبته نحن، نظائرها فينا أبعاض، وليست كذلك في حق الباري، فالأمر إذن محض اصطلاح مبني على نظائر هذه الصفات فينا.

ونقول: لم أجزتم إثبات صفات نظائرها أعراض، ولم ترضوا إثبات صفات نظائرها أبعاض، وبأي حق جعلتم المتقدمين من أئمتكم لا يثبتون إلا الأولى مع أن الإنكار واحد على قسمي الصفات؟

بل الأعراض أضعف وجوديًا من الأبعاض، لافتقارها إليها، إذ لا يقوم العرض إلا ببعض، وفي إثباته إثبات للبعض لزومًا في الشاهد، فلم أجزتم أن يوصف الباري بما حقيقته في الشاهد العرضية وسميتموه صفة معنى، ولم تجيزوا ما يكون فينا بعضًا ويوصف به الباري وسميناه صفةَ عين من بابِ تمييز هذا النوع عن ذاك لا أكثر؟

وهذا جوابٌ كافٍ يردع القوم.

فإن قالوا: صفات الأعيان هي الصفات التي تقوم بنفسها في الشاهد ولا معنى لذلك إلا البعض!

---

(١) المراد بالنظائر أي ما يصدق عليها الاسم والقدر المشترك الذهني مع تباين الحقائق كما حرر سابقًا.

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٦).

قلنا: وصفات المعاني هي التي تقوم بغيرها ولا معنى لذلك إلا العرض؟ فإن بقيتم على لعبة الاصطلاحات والألفاظ هذه فلن يخسر سواكم.

٥ ـ وإن أريد بها: أنها صفات يجوز أن يشتق منها أسماءٌ لمن قامت به، فهو تفريقٌ منضبط آخر، فصفات المعاني يشتق لله منها أسماءٌ بخلاف صفات الأعيان، ولكنه تفريقٌ يناقض دعواهم ويضربها في مقتل، فقد ادعوا أن أئمتهم أثبتوا اليد والوجه وغير ذلك صفات معانٍ، فأين الأسماء التي تشتق منها لتكون صفات معانٍ لو كان أئمتهم يثبتونها كذلك كما ادعوا؟

فإن قال المتكلم: أئمتنا يثبتونها (اليد والوجه) صفات معانٍ.

قلنا: صفات المعاني يشتق لله منها أسماء، فأين الأسماء التي اشتقت منها لو كانوا يثبتون اليد والوجه صفات معانٍ يشتق منها أسماءٌ كما زعمتم؟

فهذا الفرق منضبط، ولكنه يبطل دعواهم على أئمتهم أنهم أثبتوها معاني.

٦ ـ وإن أريد بها: الصفات التي لا تتميز بالحس، وأن صفات الأعيان هي التي تتميز بالحس، فهذا تفريق منضبطٌ عندنا، وهذا حقيقةً هو المعنى الذي يتضمنه كلامهم ويريدونه، وهو تفريقٌ قد نسلمه لو أن الناقض وأصحابه أحسنوا التعبير عنه بما عبرنا وبما يؤسس لمُسَلَّمَةٍ يُنطَلَقُ منها في الحوار، ولكنه يأبى كعادته وعادة من على مسلكه إلا أن يقول: «**بل لها محلٌّ ولها حيز معين وليست عين الذات بل زائدة عليها ولكنها لا تنفك عنها**».

وما ذلك إلا لأن أبشارَ القوم تَحُكُّهُم وتؤزهم أنفسهم أزًا ليهوّلوا بكلامٍ يغتذي به أتباعهم من المتعصبة، فهو رأس مالهم أمامهم، فلو عَبَّرَ بالتميز الحسيِّ لصار الكلام فيما هو لازمٌ فطري راسخًا في الصدور والعقول، ولكنه لا يقضي وطرهم، فلا بد إذن من أن يصير ابن تيمية ممن يثبت محلًا وحيزًا لصفة العين، وأنها زائدة على الذات، ولكن للإنصاف؛ لا تنفك عنها!

ولو قضوا عمرهم وأعمارًا إلى أعمارهم يبحثون عن مثل هذا في كلامنا لن يجدوه، ولكن أحدهم يطلق لسانه فيما يشاء، ثم يتباكى لو ذكرنا مقالة أصحابه بحرفٍ زائدٍ أو ناقص، وينسى أنه يناقش قومًا لا ينطقون في حق الله بشيء دون وحي، فإن صححت لهم قالوا لك: اللفظ ليس مهمًا المهم هو المعنى، فإن جاريته في اللفظ تنزلًا - بنى عليه وأسس وألزمك بلوازمه!

فنقول إن هاهنا **أمرين**:

الأول: التميز الحسي.

الثاني: الجهة والحيز والقَدر.

فبالنسبة للتميز الحسي، فإن صفات الأعيان تتميزُ حسًّا، وذلك بخلاف صفات المعاني، وتسمية «الأعيان» أصل اشتقاقهما اللغوي من هذا الفرق، فالأعيان وصفت بذلك لكونها تتميز بالرؤية و«العين»، وهذا تفريق يبدهه العقل بين هذين النوعين من الصفات.

وقد يقول الناقض أو أحد مريديه: هذا التمييز الحسي هو التجسيم والتبعيض.

فنقول: إذن أنتم مجسمةٌ مبعِّضَة؛ لأنكم تثبتون هذا التمييز الحسي لكل الصفات لا لبعضها! فنحن إن أثبتناه لصفات الأعيان، فأنتم أثبتموه لصفات المعاني كذلك؟ فَجَعلُهُ مُفَرِّقًا هائلًا بيننا وبينهم منقوضٌ بنفس كلامهم والتزامهم هذا فيما أثبتوه من صفات؛ لأن صفاتَ المعاني عِندَهم تَتَمَيَّزُ بالحس، فكيف يفرقون بينها وبين صفات الأعيان بالتميز الحسي فيمنعون نوعًا ويجيزون آخر؟

فإن قال المتكلم: أئمتنا يثبتونها ـ اليد والوجه ـ صفات معانٍ لا تتميز بالحس.

قلنا: كذبت، بل هي متميزة بالحس عندكم وتجيزون رؤيتها لو كشف الحجاب، ولا تميز بالحس فوق هذا، قال الدسوقي في حاشيته على أم البراهين: «**قوله: (أي: ليست بمعنى موجود في نفسه)؛ أي: خارج الأعيان، وهو ما يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا، وحيث كان القدم ليس معنىً موجودًا لم يكن من صفات المعاني، فإنها معانٍ موجودة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب**»(١).

وقال: «**قوله: (صفتان موجودتان)؛ أي: في الخارج بحيث يمكن رؤيتهما لو أزيل الحجاب عنا فهما من صفات المعاني على هذا القول**»(٢).

وقال محمد عليش: «﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النَّمل: ٣٠] **هما من الرحمة إما بمعنى إرادة الإنعام، فهما من صفات المعاني الموجدة الواجبة التي ليست عين ولا غير الذات؛ أي: هي زائدة على الذات تصح رؤيتها ولا تنفك عنه**»(٣).

وقال: «**(المعاني) السبعة التي هي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع**

---

(١) حاشية الدسوقي على أم البراهين (٧٦).

(٢) حاشية الدسوقي على أم البراهين (٨١).

(٣) الفتوحات الإلهية الوهبية في شرح المنظومة المقرية (٣) بهامش حاشيته على شرح كبرى السنوسي.

والبصر والكلام (لها وجود خارج الأذهان)؛ أي: زائدٌ على إثبات الأذهان لها بحيث تمكن رؤيتها لو كشف الحجاب»[1].

وبحث أبو معين النسفي في تبصرته مسألة (هل صفاته جائزة الرؤية) فقال: **«أما صفاته -تعالى- فلم يرد دليل سمعي برؤيتها، فأما جواز رؤيتها هل هو ثابت؟ فعلى قول قدمائنا القائلين بجواز تعلق الرؤية بالقائم بالذات واستحالة تعلقها بما ليس بقائم بالذات- لم تكن صفات الله -تعالى- جائزة الرؤية. وأما قول القائلين بجواز تعلق الرؤية بكل موجود فهي جائزة الرؤية»**[2].

وكلامهم في هذا الأمر معروف، لا سيما في تجويزهم رؤية كل موجود.

أما الجهة والحيز والقدر، فنحن لا نجيز إثباتهما للباري الذي تواتر في الوحي وصفه بالعلو وتكثرت فيه مؤكدات ذلك على الحقيقةِ لا المجاز، فكيف نثبتهما لبعض صفاته!

بل التفصيل حال إطلاقهما على بعض الصفات كالتفصيل حال إطلاقهما على الذات، فإن أريد بها أن صفةَ العين تَحِلُّ في مخلوقٍ أو يحيطُ بها مخلوقٌ أو تنأسِرُ لأحكام مخلوقٍ وتفتقرُ إليه تمكنًا وتقوُّما أو تقاس على مخلوقٍ في قَدرِها فيعتقبها الطول والعرض وما شابه ذلك - فلا والله لا شيء من صفاته كذلك.

وإن أريد مطلق مباينة صفة العين للصفة الأخرى وأنها ليست عينها ولا تحايثها، وأنه يقال فيها إنها عظيمةٌ كبيرةٌ على الحقيقة دون أن نلتزم شيئًا من لوازم المخلوق = فهذا عندنا لازمٌ لكل متميزٍ حسًّا، ولا علاقة له بخصوصِ صفاتِ الأعيان، بل هذه مسألةٌ أكبر تتعلق بضرورة امتناع وجود موجودٍ يسلب عنه التباين والتحايث، وامتناع وجودِ قائمٍ بنفسه متميزٍ بالرؤية وليس أكبر من غيره ولا أصغر، ومدار منعهم طرفي هاتين القضيتين الضروريتين قائمٌ على دليلي التخصيص والتركيب لا أكثر، وقد أبطلناهما وتبين لك عوارهما[3]، فصارَ معنا: ظواهر النصوص، والضرورة عقلية. وليس معهم إلا شبهٌ أبطلوها بأيديهم.

---

(١) الفتوحات الإلهية الوهبية في شرح المنظومة المقرية (١٥٢) بهامش حاشيته على شرح كبرى السنوسي.

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٦٥٤).

(٣) فإنه يقول لك: لو كان للصفة قدرٌ لجاز أن تكون أكبر أو أصغر، فتميزها بما هي عليه لا بد له من مخصص، والجواب: لم لا يقال إن قدرها واجبٌ لها؟ وأنها أكمل ما يمكن، وكل ما يجاب به عن دليل التخصيص وكل ما ضعف به الأشاعرة دليل التخصيص فهو جارٍ هنا، فإن قال: يلزم إثبات التركيب وأن الإله مركبٌ من أجزاء مقدارية، فنقول: التركيب والجزئية ألفاظ مجملة، فإن أريد اتصافه =

والمراد هنا أن هذه مسألة أعم من أن تتناول في هذا الموضع، فإن قال لك المتكلم:

هذه الصفات لها قدرٌ وجهة، لهذا لا يجوز إثباتها بخلاف صفات المعاني، فليس القول في هذه الصفات كالقول في تلك.

فقل: دعنا من القدر والجهة فهما مجملان ولا يهمني أثبتهما أم نفيتهما، وناقشني في أصل إثبات هذه الصفات: وجوديةً، ومشتركةً معنويًا لله -سبحانه-، فإن قبلت هذا ناقشني بعدها في القدر والجهة، فالهرب إلى هذه المسألة الفرعية ـ التي لم يدعُك أحدٌ إليها ولا ألزمك بها ولا زَعَمَ أنها من أصول الدين ـ لا يفيدك، ويبقى القول في تلك الصفات كالقول في هذه، فقسما الصفات ـ المعاني والأعيان ـ وجوديٌّ مشتركٌ معنويًّا، ثم إن شئت أنكر الجهة والقدر ويجري النقاش في ذلك.

ولن يبدعك أحدٌ لنفيك أصلًا من أصول الدين، وإن بدَّع مقالتك لأنها خوضٌ في الغيب بغير علم، ولكن لا بد من إثبات الصفات وجوديةً مفهومةً بالاشتراك المعنوي كي توافق الكتاب والسُّنَّة وإجماع السلف وقدماء الأشعرية، وإلا لم تكن بإنكار هذا إلا جهميًّا معطلًا.

فنجد إذن أن التفريقات الأربعة الأخيرة هي فقط ما يميز بين صفات المعاني والأعيان، ولكن ظهر أنها فروقٌ تتأرجح بين عدم التأثير، وبين كونها منقوضةً بأصول المخالف نفسها وباختيارات أئمته، وصار ادعاؤهم بأن القول في بعض الصفات ليس كالقول في الأخرى - محض تحكم وتفريقًا بلا فرقٍ مؤثر.

هل يثبت ابن تيمية الأبعاض؟ وهل هي مدلولُ الأعيان عنده؟

قد يتعنت الناقض ويقول: تسميتها صفات أعيانٍ اعترافٌ منكم بأنها أبعاضٌ وأجزاء، بل قد يتجاوزُ هذا إلى الكذب فيقول: ابن تيمية مصرحٌ بإثبات الأعضاء والأبعاض والأجزاء، كما يقول في كاشفه: «**ابن تيمية لا ينفي أن الله -تعالى- يدًا هي عضو له وجزء وركن وأداة**»[1].

= بتلك الصفات واجبةً له ليس كمثلها شيء فهو محل النزاع، فإن قيل: يلزم افتقاره لتلك الصفات، قلنا: يلزمكم افتقاره لصفاته الوجودية، ويلزمكم تركبه من الأجزاء العرضية، وكل ما يقال في التركيب يقال هنا.

(١) الكاشف الصغير (١٤٨).

وكما يقول في موضوعه المنشور على منتداه والذي نقلنا عنه سابقًا: «**وأجازوا أيضًا اتصاف الله -تعالى- بالأبعاض والأجزاء، وسمَّوا هذه صفاتَ أعيانٍ**».

وكما يقول في نقضه: «**ولهذا يقول [أي: ابن تيمية]: إننا لم نَرَ يدًا إلا عضوًا وجارحة، فإن قيل إن لله يدًا، فيجب كون هذه اليد عضوًا وركنًا، والخاصية التي يتميز بها المخلوق هنا هي أن يده يمكن أن تقطع وتنخلع، ولكن الله لا يشارك المخلوق فيما هو من خواصه، ولذلك ينفي أن تكون يد الله جائزة الانخلاع، وهكذا قال في سائر الصور**»[1].

فنقول: الناقضُ يصرح في كل محفلٍ وناد بأن ابن تيمية يثبت العضو والجارحة، ونرد كلامه بوجوه:

١ ـ إن الناقض نسب لابن تيمية إجازة اتصاف الله بالأبعاض والجوارح والتصريح بذلك، وأول وأسهل ما يظهر كذبه أن نسأل:

أين قال الإمام ذلك؟

وهلّا نقل الناقض صريحَ كلامه إن وُجِد؟

٢ ـ لقد وجدنا تكذيب كلام الناقض في كلام الإمام، حيث يقول في التدمرية نفسها: «**فمعلوم أيضًا أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه، إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله ﷻ من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه، كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولا حزنهم، كما يقال: يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ولجاز أن يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم، كما قيل: له وجه لا كوجوههم، ويدان لا كأيديهم، حتى يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله ﷻ عنه، -سبحانه- وتعالى عمّا يقول الظالمون علوًا كبيرًا**»[2].

فانظر كيف يقرن ابن تيمية إثبات الأعضاء ببقية النقائص كالبكاء والحزن والجوع والعطش، وأنها كلها ممتنعة في حق الله، ولا يزول امتناعها بمجرد قول

---

(١) نقض التدمرية (١٣٠).

(٢) التدمرية (١٣٦).

القائل: أنا أثبتها بلا تشبيه لها بصفات المخلوق، فالإمام يريد أن يقول: لا يكفي نفي التشبيه في تصحيح اتصاف الباري بما يليق به، وإلا لجاز أن يثبت أي أحدٍ أي شيء ثم يدفع عن نفسه الشنعة بقوله: بلا تشبيه، أو: ليست كما هي في المخلوق، فيثبت بكاءً بلا تشبيه وخلاف بكاء المخلوق، وأعضاءً لا كأعضائهم، وهلمّ جرًا، ولا أظن عاقلًا يزعم أن شيخ الإسلام يثبت لله البكاء والحزن والجوع والعطش والمعدة والأمعاء والذكر!

فكذلك الأعضاء لا يثبتها ويقرنها بهذه النقائص.

٣ ـ ويقول الشيخ في التدمرية نفسها أيضًا: «**لأن الظاهر قد صار مشتركًا بين شيئين:**

أحدهما أن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، فلا شك أن من قال: إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن؛ إذ لا يختلف أهل السُّنَّة أن الله -تعالى- ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله؛ بل أكثر أهل السُّنَّة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة. لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث؛ وحيث حكي عن السلف ما لم يقولوه... فكما كان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات أعراضًا تدل على حدوثنا يمتنع أن يوصف الله -سبحانه- بمثلها؛ فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجسامًا كذلك محدثة يمتنع أن يوصف الله -تعالى- بمثلها»[1].

لاحظ مرةً أخرى أن هذا الكلام في التدمرية نفسها التي يزعم صاحبنا نقضها، فانظر كيف ينفي أن تكون اليد جارحةً كالجوارح في سياق نفيه أن يكون الغضب غليانًا للقلب، وفي سياق نفيه أن يكون الله في السماء كالماء في الظرف، وأن هذا ليس هو الظاهر من النصوص، وليس هو ما يثبته المؤمنون بجريان الظاهر دون تأويل.

٤ ـ ويقول الشيخ: «**قولهم: (فيوهمون السامعين أن الله ذو جسم وأعضاء وجوارح) كلامٌ باطل، وذلك أن الله سمى نفسه وصفاته بأسماء، وسمى بعض عباده**

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٦).

وصفات عباده بأسماء هي في حقهم نظير تلك الأسماء في حقه ﷻ... فسمى نفسه حيًّا، كقوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] **الآية. ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾** [الفُرقان: ٥٨] **وسمى بعض عباده حيا، كقوله: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾** [الرُّوم: ١٩] **مع العلم بأنه ليس الحي كالحي، وسمى نفسه عليما، كقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾** [الأنعَام: ٨٣]. **وسمى بعض عباده عليما، كقوله: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ﴾** [الذّاريَات: ٢٨] **مع العلم بأنه ليس العليم كالعليم...**

فمن فهم من علم الله ما يختص به المخلوق من أنه عرض محدث باضطرار أو اكتساب، فمن نَفسِهِ أُتِي، وليس في قولنا: (علم الله) ما يدل على ذلك.

وكذلك من فهم من قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤] **الآية. ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾** [صٓ: ٧٥] **ما يختص به المخلوق من جوارحه وأعضائه، فمن نَفسِهِ أُتِي، فليس في ظاهر هذا اللفظ ما يدل على ما يختص به المخلوق كما في سائر الصفات»**[1].

فها هو يرد على النصارى احتجاجهم على المسلمين بقولهم: كما قلنا نحن النصارى ما ظاهره الشرك وتعديد الآلهة والبنوة الناتجة عن المباضعة والمناسلة، ولم نرد هذا الظاهر، فأنتم كذلك في وحيكم إثبات التجسيم والأبعاض والجوارح، فيجيبهم شيخ الإسلام بنفي دلالة ظاهر الوحي على ذلك، وأنه متى نسبت هذه الصفات إلى الباري لم يقتض ذلك أن تكون كصفات المخلوق، كما لم تقتض نسبة صفة العلم للباري أن تكون عرَضًا مفتقرًا لبعضٍ هو محلها الذي تقوم به، فلم يقبل منهم البتة وصف ما يثبته أهل السُّنَّة بالتجسيم والتبعيض والجارحية، بل رده في وجوههم، ثم قال بعد أن دفع ما ذكروه: «**الوجه الحادي عشر: أن غلاة المجسمة الذين يكفرهم المسلمون أحسن حالا منكم شرعا وعقلا، وهم أقل مخالفة للشرع والعقل منكم**».

أي: إن هذا ينسب لغلاة المجسمة، وهم خيرٌ منكم أيها النصارى، فهو تصريح من الشيخ بأن هذه المقالة التي نسبها النصارى للمسلمين وردها قبل صفحات = هي مقالة غلاة المجسمة، بعد أن ردها ودفعها وبين خطلها.

ثم أكمل: «**وأما كفار المجسمة، فهؤلاء أعذر وأقل كفرا من النصارى، فإن**

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/ ٤٢١ ـ ٤٢٧).

هؤلاء يقولون كما يقوله معهم النفاة: إن ظواهر جميع الكتب هو التجسيم. ففي التوراة والقرآن من الآيات التي ظاهرها التجسيم ما لا يحصى... فمعلوم أنه ليس في الكتب الإلٰهية لا التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا القرآن ولا غير ذلك من النبوات ـ من هذا حرف واحد ـ، وكلها مملوءة مما يقول هؤلاء: إنه تجسيم»(١).

فانظر كيف يتكلم بلسان من سماهم غلاة المجسمة، وكفار المجسمة، وكيف ينسب إليهم القول بأن ظاهر الوحي التجسيم، وأنهم يلتزمون المقالة التي نسبها النصارى زورًا للمسلمين ـ التجسيم والتعضية والجارحية ـ ثم يأتي الناقض لينسب كل هذا لشيخ الإسلام!

٥ ـ يقول الشيخ: **«وقالت معتزلةُ الصفاتية الذين ينفون الصفاتِ الخبرية ـ كصاحب الإرشاد وأتباعه ـ لأئمتهم كأبي الحسن الأشعري وأبي عبد الله ابن مجاهد والقاضي أبي بكر وأبي إسحاق الإسفراييني وأبي بكر بن فورك وأبي القاسم القشيري وغيرهم: واليدُ لا تُعقَلُ إلا أبعاضَ الجسم، فإذا أثبتموها وقلتم: ليست أبعاضَ جسم= كان هذا غير معقول.**

فقال المثبتون: كما أنا لا نَعقِلُ حياةً وعلمًا وقدرةً وكلامًا وسمعًا وبصرًا إلا عرضًا قائمًا بجسم، ثم أثبتنا هذه الصفات وقلنا جميعا نحن وأنتم: إنها ليست أعراضًا، فكذلك نثبت هذه الصفات ونقول: ليست أبعاضًا، فليس نفي الأعراضِ عن هذه بأولى من نفي الأبعاض عن هذه»(٢).

وهذا كلامٌ واضحٌ في أنه: كما لا تُثبتُ صفات المعاني أعراضًا، لا تُثبَتُ الصفات ـ التي اصطلحنا على تسميتها أعيانا ـ أبعاضًا.

٦ ـ يقول الشيخ: **«وأما إطلاق القول بأن الصفة (بعض) الموصوف، أو أنها ليست (غيره)، فقد قال ذلك طوائف من أئمة أهل الكلام وفرسانهم، وإذا حقق الأمر في كثير من هذه المنازعات، لم يجد العاقلُ السليم العقل يخالف ضرورة العقل لغير غرض، بل كثير من المنازعات يكون لفظيًّا أو اعتباريًّا، فمن قال: إن الأعراض**

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/ ٤٥١ ـ ٤٥٣) ومما مللناه: اقتباس المغرضين مثل هذه المواضع وإشارتهم لكون ابن تيمية يصرح بالتجسيم وغير ذلك، دون أن يتعب أحدهم نفسه فينظر في السباق واللحاق، ليكتشف بأن الشيخ يتكلم على لسان من ذمهم هو نفسه في الموضع نفسه بكفار المجسمة وغلاتهم، وأنه قبلها بصفحاتٍ كان يدفع هذا الكلام ويبطله ولكنه حين وصل إلى هذا الموضع أراد أن يتنزل برده حتى على لسان المجسمة!

(٢) الصفدية (٢/ ٣٤ ـ ٣٥).

(بعض) الجسم، أو إنها ليست (غيره)، ومن قال: إنها (غيره)، يعود النزاع بين محققيهم إلى لفظ واعتبار، واختلاف اصطلاح في مسمى (بعض) و(غير). كما قد أوضحنا ذلك في بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية...

ولا ريب أن لفظَ: (البعضِ) و(الجزءِ) و(الغَيرِ) ألفاظٌ مجملة، فيها إيهامٌ وإبهام، فإنه قد يقال ذلك على ما يَجوزُ أن يُوجَدَ منه شيء دون شيء، بحيث يَجوز أن يُفَارق بَعضُهُ بَعضًا، وينفصل بعضه عن بعض، أو يمكن ذلك فيه.

كما يقال: حد الغيرين ما جاز مفارقة أحدهما للآخر، كصفاتِ الأجسامِ المخلوقة من أجزائِها وأعراضِها، فإنه يجوز أن تتفرق وتنفصل، والله -سبحانه- منزهَ عن ذلك كله مقدسٌ عن النقائصِ والآفات.

وقد يُراد بذلك: ما يُعلَمُ منه شيء دون شيء، فيكون المعلوم ليس هو غير المعلوم، وإن كان لازمًا له لا يفارقُه، والتغاير بهذا المعنى ثابتٌ لكل موجود، فإن العبد قد يعلم وجود الحق، ثم يعلم أنه قادر، ثم أنه عالم، ثم أنه سميع بصير، وكذلك رؤيته -تعالى- كالعلم به، فمن نفى عنه وعن صفاته التغاير والتبعيض بهذا المعنى فهو معطلٌ جاحدٌ للرب، فإن هذا التغاير لا ينتفي إلا عن المعدوم...

ومن علم ذلك زالت عنه الشبهات في هذا الباب، فقول السلف والأئمة: ما وصف الله مِنَ الله، وصفاته منه، وعلم الله مِنَ الله وله، ونحو ذلك مما استعملوا فيه لفظ (من)، وإن قال قائلٌ: معناه التبعيض، فهو تبعيضٌ بهذا الاعتبار، كما يقال: إنه تغاير بهذا الاعتبار، ثم كثيرا من الناس يمتنع أو ينفي لفظ التغاير والتبعيض ونحو ذلك، وبعض الناس لا يمتنع من لفظ التغاير ويمتنع من لفظ التبعيض، وبعضهم لا يمتنع من اللفظين إذا فُسِّرَ المعنى وأزيلت عنه الشبهة والإجمال الذي في اللفظ»[1].

إذن هذه ألفاظٌ مجملة، وقد علمنا موقف الشيخ من المجملات، فمن زعم أنه يثبتها، أو يلتزمها أو غير ذلك= فهو كاذب! فضلًا عن كلامه الصريح في نفيها بمعانيها اللغوية في مواضعَ وعدم التزامها في أخرى، ولكن هل استعمل الصفاتية (البعض) بمعنى ما يمكن اعتباره مقبولًا؟

الجواب: مثله كمثل لفظ (الغير)، وهذا اللفظ الأشاعرة لا يجدون غضاضةً

(١) التسعينية (٢/ ٣٨٩ ـ ٣٩٩).

في مناقشته وبيان كونه مجملًا يحتملُ حقًا وباطلا وأنه يمكن استعماله في مفهومٍ صائب، فـ(البعض) كـ(الغير)، ويرد عليه ما يرد على (الغير).

ولفظ (من) الذي يستعمله جميع الصفاتية قد يقتضي تشنيعَ مخالفٍ عليهم بأنه تبعيض، فهل يمتنع الأشعري من أن يقول: علم الله (من) الله؟ أو صفةٌ (من) صفات الله؟ لمجرد تشنيع أحدهم بأن (من) تبعيضية؟

الجواب: لا، وإلا لامتنع أن يقول:

العلم صفة قائمة بذات الله؛ لأن (الباء) للملاصقة والملابسة! وتقتضي (الإلصاق) و(التلبس)! يقول الناقض: «**فقد استعمل حرف (الباء)؛ أي: إن صفات الله قديمة، ولا توجد صفة من صفاته حادثة، والباء هنا للإلصاق والملابسة؛ أي: ما زال متصفًا بصفاته القديمة قبل خلقه**»[1].

ولامتنع أن يستعمل مع الباري ضمير (هو) لأنه للمذكر.

ولفتح باب التشنيع اللفظي بما اصطلح عليه في علوم اللغة!

فمثل هذه المفاهيم الضرورية لا تُرَد لمجرد التشنيع اللفظي بالاصطلاح الحادث متى حقق المعنى المراد، فكذلك الأمر في مدلول (من).

فهذا هو المفهوم الوحيد الذي يمكن أن يقبل في استعمال (البعض)، وهو ما يصحح استعمال (من)، وهو متفقٌ عليه بيننا وبين الأشعرية، ومن تجوز فاستعمل لفظ (البعض) من أصحابنا فلا يجوز أن يفسر مراده إلا بهذا، وهذا ما ذكره الإدلبي الأشعري: «**إذ من الممكن أن يقال إن لله -تعالى- صفات كثيرة، وإن العلم والسمع والبصر من صفات الله، وهي بعض صفات الله جلَّ وعلا**»[2].

وقال من قبله ابن جماعة: «**ورُوِيَ في روايةٍ ضعيفة عن عثمان أنه قال: (القرآن منه)، ولو ثبت ذلك كان معناه أنه صفته، وصفة الشيء اللازمة له كبعضٍ منه، كقوله لعالمٍ بارع: العلم منك؛ أي: صفتك**»[3].

وهذا ردٌ على وهم الناقض حيث قال: «**وكلمة (من) تفيد التبعيض، ولا يجوز أن يقال ربما أراد بها صفات المعاني نحو القدرة والعلم؛ لأن هذه لا يقال فيها أنها**

---

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٢١٩).

(٢) عقائد الأشاعرة (٣٨).

(٣) إيضاح الدليل (٢٨٦).

بعض الذات ولا من الذات»[1].

فهذا من التحكم الواضح، إذ جملة: صفة الله من الله وليست غيره، جملةٌ صحيحةٌ لا إشكال فيها، وكذلك قولنا: السمعُ صِفَةٌ من صفات الله، فمنعه محضُ مكابرةٍ باهتة هدفها تبرير تشنيعه عديم القيمة على ابن تيمية لاستعماله (من) ولكي يرميه بالتبعيض هكذا مطلقًا رغمًا عن أنف الحقيقة، كيف وقد استعملها السلف والخلف بلا نكيرٍ؟

وإن مما يعيب الناقض وأتباعه أن اضطر لنقل مثل هذا لبيان مسألةٍ من الواضحات كهذه، ومن ذلك ما ورد عن عكرمة أنه قال: «**كان ابن عباس في جنازة، فلما وضع الميت في لحده قام رجل فقال: اللَّهُمَّ رب القرآن اغفر له. فوثب إليه ابن عباس فقال: مه، القرآن منه**»[2].

ومنه قول أبي عبد الرحمٰن السلمي: «**فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الرب على خلقه؛ وذلك أنه منه**»[3].

وما نُقِلَ عن «**مالك بن أنس وجماعة من العلماء بالمدينة وذكروا القرآن فقالوا: كلام الله ﷻ وهو منه، وليس مِنَ الله ﷻ شيءٌ مخلوق**»[4].

ومنه قول الإمام أحمد حين سألَه الحافظُ الثِّقَةُ أحمدُ بن الحَسن الترمذيُّ فقال: «**قلت لأحمد بن حنبل: إن الناس قد وقعوا في أمر القرآن، فكيف أقول؟ قال: أليس أنت مخلوقًا؟ قلت: نعم. قال: فكلامك منك مخلوق. قلت: نعم. قال: أوليس القرآن من كلام الله؟ قلت: نعم. قال: وكلام الله [أي: أليس هو من الله]؟ قلت: نعم. قال: فيكون من الله شيء مخلوق؟**»[5].

ونُقِلَ مثل ذلك أيضًا عن وكيع بن الجراح وحجاج الأنماطي وإسماعيل بن علية وابن أبي أويس ومحمد بن الحسن.

ومنه قول اللالكائي: «**وما كان منه فهو غير مخلوق**»[6].

---

(١) الكاشف الصغير (١٨٤).

(٢) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٢/ ٢٥٦).

(٣) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٢/ ٢٧٣).

(٤) الشريعة للآجري (١/ ٥٠١)، وشرح أصول الاعتقاد للالكائي (٢/ ٢٧٥)، والسُّنَّة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٥٦).

(٥) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٢/ ٢٩١).

(٦) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٢/ ٢٤٤).

وقول الباقلاني: «**ومما يدل على ذلك أيضا إجماع الأمة قاطبة على أن العدل والإحسان من صفات الله -تعالى-**»[1].

وقول الغزالي: «**وشرف العبد بسبب العلم من حيث إنه من صفات الله** ﷻ»[2].

وقول ضياء الدين المقدسي: «**ليس من الله -تعالى- شيء مخلوق ولا صفاته ولا أسماؤه ولا علمه**»[3].

ولو جئنا نجمع استعمالَ (من) في صفات الله لكان مضيعةً لوقتنا في أمرٍ واضح، ولما كفانا الكتاب!

إذن: البعض لفظٌ مجملٌ كالغير، ويقال فيه ما يقوله الأشعرية في الغير، ومدلول لفظ (من) لا يمنع لمجرد تسميته تبعيضًا فهو ضروريٌ يقر به كل الصفاتية ومنعه يفتحُ بابَ المغالطات.

٧ ـ يقول الشيخ في التعريف بأصناف المثبتين للصفات الخبرية العينية: «**ولا ريب أن المثبتين لهذه الصفات، أربعة أصناف: صنف يثبتونها، وينفون التجسيم والتركيب، والتبعيض مطلقًا، كما هي طريقة الكلابية والأشعرية، وطائفة من الكرامية كابن الهيصم وغيره، وهو قول طوائف من الحنبلية، والمالكية، والشافعية، والحنفية...**

وصنف يثبتون هذه الصفات، ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة، لا بنفي ولا إثبات؛ لكن ينزهون الله عما نزه عنه نفسه، ويقولون إنه (أحد، صمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد) ويقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره: أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض. وهم متفقون على أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزئته. بمعنى انفصال شيء منه عن شيء. وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة، وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء وأئمة الحديث، وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع المحض من الحنبلية، على هذا القول يحافظون على الألفاظ المأثورة، ولا يطلقون على الله نفيًا وإثباتًا إلا ما جاء به الأثر، وما كان في معناه.

وصنف ثالث: يثبتون هذه الصفات ويثبتون ما ينفيه النفاة لها، ويقولون: هو

---

(١) تمهيد الأوائل (٢٥٠).

(٢) المقصد الأسنى (٨٧).

(٣) اختصاص القرآن بعوده إلى الرحيم الرحمن (٣٢).

جسم لا كالأجسام، ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم. وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين والمتأخرين.

وصنف رابع: يصفونه مع كونه جسمًا بما يوصف به غيره من الأجسام، فهذا قول المشبهة الممثلة، وهم الذين ثبت عن الأمة تبديعهم وتضليلهم...».

فهذه هي الأصناف الأربعة، وقد علمنا أن ابن تيمية من الصنف الثاني، الذي يتحرز في التعامل مع الألفاظ المجملة ويراعي التوقيف ويستفصل عن المراد، فمن قال بأنه يثبت التبعيض والتجسيم أو يلتزمهما فهو كاذب، ومن زعم بأن ابن تيمية من الصنف الثالث فهو كاذبٌ أيضًا، والمبتدعة يلزمون كل من أثبت الصفات من الأصناف الأربعة السابقة التجسيمَ والتبعيض، ولا يقبلون من الصنف الأول التصريح بنفي ذلك، ولا من الصنف الثاني نفيهم للمعنى وتوقفهم في الألفاظ، وفي ذلك يقول الشيخ بعد ما نقلناه آنفًا: «**وإن كان أهل الإثبات لهذه الصفات، منهم [أي: الحنبلية] ومن غيرهم، يثبت المعاني التي يسميها منازعوهم تجسيمًا، وتجزئة وتبعيضًا، وتركيبًا وتأليفًا، ويذكرون عنهم أنهم مجسمة بهذا الاعتبار، لإثباتهم الصفات التي هي أجسام في اصطلاح المنازع**»[1].

فالمخالف يصطلح على تسمية هذه الصفات الخبرية التي اتفق على إثباتها الأصناف الأربعة: أجسامًا وأبعاضًا وأجزاءً، ولكن لاحظ تصريح ابن تيمية بأن هذه تسميةُ المخالفين للأصناف الأربعة التي تشمل متقدمي الأشعرية، وأن هذا اصطلاحهم، فمن زعم بأن ابن تيمية يلتزم ذلك ويقبله فقد جانب الصدق ونطق بالكذب.

٨ ـ يقول الشيخ أخيرًا في نقلٍ حجاجيٍّ نفيسٍ يبين لك أن ابن تيمية سبق المعترضين عليه، وأورد اعتراضهم وأجاب عنه قبل أن يولدوا: «**فإن قال من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراضٌ كالحياة والعلم والقدرة، ولم يثبت ما هو فينا أبعاض كاليد والقدم: هذه أجزاءٌ وأبعاضٌ تستلزمُ التركيبَ والتجسيم. قيل له: وتلك أعراضٌ تستلزم التجسيمَ والتركيب العقلي، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي، فإن أثبتَّ تلك على وجهٍ لا تكونُ أعراضًا، أو تسميتها أعراضًا لا يمنع ثبوتها، قيل له: وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيبًا وأبعاضًا، أو تسميتها تركيبًا وأبعاضًا لا يمنع ثبوتها.**

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٦٩ ـ ٢٧٣).

فإن قيل: هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء، قيل له: وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض، فإن قال: العرض ما لا يبقى وصفات الرب باقية. قيل: والبعضُ ما جازَ انفصالُه عن الجملة، وذلك في حقِّ الله محال، فمفارقة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله -تعالى- مطلقًا، والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه.

فإن قال: ذلك تجسيم، والتجسيم منتف، قيل: وهذا تجسيم والتجسيم منتف.

فإن قال: أنا أعقل صفةً ليست عرضًا بغير متحيز، وإن لم يكن له في الشاهد نظير، قيل له: فاعقل صفةً هي لنا بعضٌ لغير متحيز، وإن لم يكن له في الشاهد نظير، فإن نفي عقل هذا نفي عقل ذاك، وإن كان بينهما نوعُ فرقٍ لكنهُ فرقٌ غيرُ مؤثرٍ في موضع النزاع[(١)]؛ ولهذا كانت المعطلة الجهمية تنفي الجميع، لكن ذاك أيضًا مستلزمٌ لنفي الذات، ومن أثبت هذه الصفات الخبرية من نظير هؤلاء صرح بأنها صفة قائمة به كالعلم والقدرة، وهذا أيضًا ليس هو معقول النص ولا مدلول العقل[(٢)] وإنما الضرورة ألجأتهم إلى هذه المضايق»[(٣)].

إذن ابن تيمية ينفي لزوم التبعيض في مواضع، ويصرح في مواضع أخرى بكونه لفظًا مجملًا فيه اصطلاحاتٌ حادثة فلا يجوز إثباته ولا نفيه لأجل تلك الاصطلاحات، وينقل عن ابن الزاغوني إبطاله التبعيض والجارحية والتجسيم لغةً ويقول مثل قوله ويوافقه على موقفه من المعنى اللغوي في مواضع[(٤)]، وليس في موضع من المواضع يثبته أو يصرح به أو يلتزمه بمعناه اللغوي فضلًا عن معناه الاصطلاحي، فيكون كاذبًا من ادعى شيئًا من ذلك أو رماه بالتبعيض لمحض اصطلاحٍ اصطلحه المخالف لا قيمة له ولا يرفع به أحدٌ رأسًا.

---

(١) أي إن بين نوعي الصفات هذين فرقًا، ولكنه فرقٌ غير مؤثر كما ذكر الشيخ، فانظر كيف يثبت الشيخ فرقًا إجماليًا لا يبنى عليه أي تأثير، وهذا الفرق لا يخرج عما ذكرنا من فروقٍ بين الأعيان والمعاني، وانظر كيف اهتبل الناقض هذا وزعم أنه رأس النزاع بيننا وبينهم وهو بهذه الفرعية.

(٢) وهذا صحيح بلا شك، إذ جعلها متماثلة تمامًا وأن قيام الصفات الخبرية كقيام صفات المعاني= مخالفٌ للصواب، وقد لا يعرف المثبت وجه الفرق أو تفصيله، ولكن قطعًا يتحضر فرقًا ضبابيًا ضروريًا، وهو كاف فلا يهمنا ما فوق ذلك.

(٣) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٠٤).

(٤) أما كلامُ ابن الزاغوني فسبق نقله في نقاش الفروق التي زعمها سيف العصري، وأما المعنى اللغوي الذي ينفيه في كل مناسبة فهو ما نقلناه في نقاش التركيب وما لا ينفك يذكره من امتناع الانفصال والتألف والعضه.

كلام ابن تيمية في التفريق بين صفات المعاني والأعيان:

قد يقول قائل: ابن تيمية أثبت الفرق بين ما يثبته هو من الصفات وبينَ ما أثبته أئمتنا الأوائل، فما ردكم على ما قاله؟

فنقول إجمالًا: لم يزعم أحدٌ منا قط أن لا فرق بين قسمي الصفات، كما لم يزعم أحدٌ منا قط، أن الأشعري وسلف الأشعرية من المتكلمين كانوا يثبتون ما نثبته تمامًا بتفاصيله التي استفزها تطور الخلاف الكلامي، ولكننا نرجمكم بالقضايا التالية:

١ ـ أنهم كانو يثبتون الصفات الخبرية ولا يكتفون بإثبات الصفات التي دل عليها العقل.

٢ ـ أنهم أثبتوها وجوديةً مفهومةً بالاشتراك المعنوي بين الخالق والمخلوق، بغض النظر عن درجة هذا الاشتراك المعنوي وهل هو مطابقٌ لما يثبته ابن تيمية وأهل الحديث أم لا.

٣ ـ أنهم كانوا يَعُدُّونَ ما يَعتَمِدُهُ المتأخرون من تأويلاتٍ بِدعةً وتحريفًا للوحي عن مدلوله ويرفضون عدم إثبات هذه الصفات ويجعلونها فيصلًا مميزًا بين أهل السُّنَّة والاتباع، وبين أهل الضلال والتحريف والابتداع.

٤ ـ أنكم أيها المتأخرون تُبَدِّعون وتُشَنِّعون على من يقول بِمَقَالَةِ سَلَفِكُم في إثبات الصفات الخبرية وجوديةً مشتركةً معنويًّا.

أما هل الأشعري وغيره من سلفكم يثبتونها صفات أعيانٍ أم معاني، فهذا من نافلةِ القول هنا، فلنسلم أن الفرق ثابت في بعض جهات القول بيننا وبين أئمتكم، كجعلها أعيانًا متميزة بالحس، ولكن الاتفاق ثابت في جهات أخرى أعظم وأهم وبها يمتاز السُّنِّيُّ من الجَهمي الضال، وهي المسائل المذكورة أعلاه، وهو ما نحاجكم به ونلزمكم، فإن التزمتموه قطعتم أكثر المسافة أو كلها!

فلندع إذن هذه المسألة ونسألكم في المذكور أعلاه، أتقبلونه؟

جوابُهُم جَزمًا: لا.

إذن لا ينبغي أن يتذرع أشعريٌّ بهذه المسألة وكأنها فيصل التفرقة بيننا وبينهم، وكأن بسقوطها يسقط الخلاف التاريخي المحتدم قبل أن ينطق ابن تيمية بكلمة «أعيان».

ولا يتذرع أشعريٌ بهذا التفريق ويتزلف به إلى سلفه الأوائل وكأنه يوافقهم،

فإن بينه وبينهم ما بين السماء والأرض، وهم أقرب إلينا في إثبات الصفات الخبرية لولا هذه المسألة التفصيلية الفرعية، وهم أبعد عنهم بمفاوز مذكورة في النقاط الأربع السابقة.

ولا يتذرع أشعريٌ بهذا الفرق لإبطالِ قاعدة: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر؛ لأننا لو تنازلنا عن هذه الفرعية ولم نطالبه بها - لزمته هذه القاعدة، وهو لا يلتزمها ولم يلتزمها أصحابه لقرونٍ قبل أن يكتشف الناقض هذا الفَرقَ العظيم، فليس هذا الفرق هو مانعه من التزامها في التسوية بين الصفات في الإثبات، وما زالَ مطالبًا بفرقٍ مؤثر، لا سيما وأنه ينفي صفاتٍ ليس فيها هذا الفرق، كالرحمة والغضب وغير ذلك.

ولو اكتفينا بأن نقول:

«لا ندري ما الأعيان ولا تهمنا ولا ننطق فيها بحرفٍ إثباتًا أو نفيًا، فقط أثبت هذه الصفات كما ثبتت في الوحي وقل: لله يدان كلتاهما يمين يطوي بهما السماء ويقبض الأرض، ويضع كذا على أصبع وكذا على أصبع، وأنه كتب بيده كذا وغرس كذا وخلق كذا، وأن السماوات السبع والأرضين ليست في كف الرحمٰن إلا كخردلةٍ في يد أحدنا، وأن كل هذا ثابتٌ لله على الحقيقةِ لا المجاز، كما ثبتت له بقية الصفات من سمع وبصرٍ وحياة».

لكفى ذلك فيصلًا بيننا وبين مخالفنا، ولكفى ملجمًا للمنحرف عن الوحي، دون أن نضطر لذكر الأعيان أو نفيها، فهي إذن قضيةٌ ضئيلة القيمة، ولو حُكَّت من كتب ابن تيمية ومن مواضعها المعدودة - لما زال النزاع بينكم وبينه ولبقي ظاهرًا عليكم بالحجة والبرهان وموافقة الوحي.

وأما الجواب التفصيلي فنقول: لشيخ الإسلام نصان هما الأهم في المسألة، نتناولهما بالتحليل والشرح:

النص الأول:

«لكن من هؤلاء الصفاتية من يجعل تلك الصفات الخبرية، صفات معنوية أيضًا، قائمة بالموصوف مثل هذه، وإنما يفرق بينهما، لافتراق الطريق التي بها عُلِمَتْ، فتلك عُلِمَتْ مع الخبر الصادق بالعقل، وهذه لم تُعْرَف إلا بالخبر.

وأما السلف والأئمة وأهل الحديث، وأئمة الفقهاء والصوفية، وطوائف من أهل الكلام، فلا يقولون: إن هذه من جنس تلك، لا يسمونها أيضًا صفات خبرية؛ لأن من

الصفات المعنوية ما لا يُعْلَم إلا بالخبر أيضًا، فليس هذا مميزًا لها عندهم، ومنهم من يقول: هذه معلومة بالعقل أيضًا.

وعلى القولين سواء كانت صفات عينية أو معنوية: فيقال...»[1].

ثم طفق يرد على الرازي ويثبت أن إثباتها بغض النظر عن كونها عينية أو معنوية - لا يقتضي مماثلتها لما في الشاهد، ولا يقتضي أن تكون عرضًا أو بعضًا، ويستفاد من هذا النص:

أن من الصفاتية من يجعل قيام هذه الصفات بالذات كقيام تلك، فالعلم يقوم بالذات كما تقوم اليد، ولكن فقط الفرق أن الصفة الأولى عقلية والثانية خبرية، فهذه المقالةُ الأولى، وأما المقالة الثانية، فهي مقالة التفريق بين قسمي الصفات بما يزيد عن كونها خبرية أو عقلية.

ولم يبين الشيخ وجه الزيادة وحقيقتها، فقط أثبت مطلق الفرق بين قسمي الصفات وسمى الأولى عينية والثانية معنوية.

النص الثاني:

«قوله [أي: الرازي]: (معلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال) إما أن يريد به المعنى الذي يذكره المتكلمة الصفاتية الذين يقولون: هذه صفات معنوية، كما هو قول الأشعري والقلانسي وطوائف من الكرامية وغيرهم، وهو قول طوائف من الحنبلية وغيرهم. وإما أن يريد بمعنى: أنها أعيان قائمة بأنفسها.

فإن أراد به المعنى الأول فليس هو الذي حكاه عن الحنبلية؛ فإنه قال: (وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض فهم أيضًا معترفون بأن ذاته مخالفة لسائر الذوات) إلى أن قال: (وأيضًا فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متى تمسكوا بآية أو خبر يوهم ظاهره شيئًا من الأعضاء والجوارح صرحوا بأنا نثبت هذا المعنى لله على خلاف ما هو ثابت للخلق، فأثبتوا لله وجهًا بخلاف وجوه الخلق، ويدًا بخلاف أيدي الخلق، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال)»[2].

ولنلخص مرادَ الشيخ ليفهم القارئ كلامه، فإن الرازي ادعى أن المعنى المعبر

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٣٠).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧).

عنه عند الحنابلة بـ«يد لا كالأيدي» مما لا يقبله الوهم والخيال ولا يتصور بحال، فكيف يثبتونه وهو بهذه المثابة؟

فشرع ابن تيمية في الرد عليه ليبين أن معنى هذه الجملة مقبولٌ لا كما ادعى، ويمكن تصوره، وقبل أن يرد عليه استفصل عن المعنى الذي ذكر الرازي أنه معنى مخالفٌ للوهم والخيال، ليشير ويبين بأن الكلابية ومن تبعهم قائلون أيضًا بهذا المعنى الذي زعم الرازي أنه مما لا يقبله الوهم والخيال، ولكنه عندهم من جنس العلم والسمع والبصر، فهي صفات معنوية مثلها، كي يُعلمَ أن هذا المعنى ليس من تفردات الحنابلة كما زعم الرازي.

وبعد أن ذكر بأن هذا المعنى يقوله قدماء الكلابية ويثبتونه ولكن لا بالمعنى الذي نسبه الرازي للحنابلة أكمل قائلًا: «**فإذا كان هذا قوله فمعلوم أن هذا القول الذي حكاه هو قول من يثبت هذه بالمعنى الذي سماه هو (أجزاءً، وأبعاضًا) فتكون هذه صفات قائمة بنفسها، كما هي قائمة بنفسها في الشاهد، كما أن العلم والقدرة قائم بغيره في الغائب والشاهد، لكن لا تقبل التفريق والانفصال، كما أن علمه وقدرته لا تقبل الزوال عن ذاته، وإن كان المخلوق يمكن مفارقة ما هو قائم به، وما هو منه يمكن مفارقة بعض ذلك بعضًا، فجواز ذلك على المخلوق لا يقتضي جوازه على الخالق، وقد علم أن الخالق ليس مماثلًا للمخلوق، وأن هذه الصفات وإن كانت أعيانًا فليست لحمًا ولا عصبًا ولا دمًا ولا نحو ذلك، ولا هي من جنس شيء من المخلوقات**»[1].

فشرع في نقاش الرازي فيما حكاه وادعاه ونسبه للحنابلة، ولم يتكلم في صدق هذه النسبة من عدمها؛ لأنه يريد أن ينقض دعواه في نفس ما نسبه للحنابلة، ليكون بطلان الدعوى أظهر فيما دون هذا، فيسلم تنزلًا أن الحنابلةَ يثبتون صفات أعيان قائمة بنفسها كما هي قائمة بنفسها في الشاهد، ومع هذا هي مخالفة بالحقيقة لما في المخلوق، ليبين أن هذه الدعوى إن سلمت جدلًا فهي لا تفيد الرازي، فالقول بأن اليد عينٌ قائمةٌ بنفسها ومخالفة بالحقيقة لأيدي المخلوقات - قولٌ مقبولٌ في الوهم والخيال، لا كما ادعى الرازي.

وكل هذا يرد به ابن تيمية بلسان الحنابلة وبالمقالة التي نسبها إليهم الرازي

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/٣٥٦ ـ ٣٥٧).

ليكذب دعواه، فابن تيمية ينطلق من دعوى الرازي ولا يناقشه فيها هنا، وكأنه يقول:

لا بأس، لنقل إنهم يثبتون الأبعاض ويقولون أن الله بعضًا لا كالأبعاض، ثم ماذا؟ مقالتهم هذه أولى من مقالتك ويقبلها الوهم والخيال بأسهل مما يقبل مقالتك، فالمقالة التي نسبتها للحنابلة أولى بالصواب من قولك.

كل هذا وهو لم يبين موقفه مما نسبه الرازي للحنابلة، ولم ينكره، فهو يجاريه فيما ادعاه، ليحاكمه إلى كلامه، وليرد عليه بلسان الحنابلةِ الذين ادعى عليهم، وبالمقالةِ التي نسبها إليهم، ويؤكد هذا كثيرًا بتكرار الإحالة إلى الرازي وما ذكره ونسبه للحنابلة، مع تكرار نسبة الكلام إليهم وكأنه يرد بلسانهم، فتتمة كلامه كالتالي: «**فإذا كان هذا هو القول الذي ذكر أنه تنفيه الحنابلة، وأن هذا هو الظاهر**...

فلما لم يكن شيء من ذلك، علم أن هذا الذي ذكرته عنهم ليس هو مما ينكره الوهم والخيال...

فهذا الذي ذكرته غايته أنهم يثبتون وجهًا ويدين مخالفًا لوجوه الخلق وأيديهم: كما يقال جسم لا كالأجسام...

الذي ذكرت أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض، وتسميهم المجسمة، فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات...

أنه إذا عرض على الفطرة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه نفت ذلك، وأنكرته وقضت بعدمه، وإذا عرض عليها يد ليست جسمًا كأيد المخلوقين، وعلم ليس عرضًا كعلم المخلوقين، لم يقض بعدم فهمه ومعرفته، أو بعلمه من وجه دون وجه...».

وبعدما بيَّن أولوية المقالة التي ينسبها الرازي للحنبلية زورًا من مقالة الرازي الجهمية، ختم بذكر ما يقوله أئمة الحنبلية، فالكلام القادم هو الكلامُ المقدم على ما سبق، وهو الذي يقوله الأئمة بالنسبة لابن تيمية، وهو المحكم الذي يفهم على ضوئه كلامه في هذا المبحث ويرد إليه متشابهه الذي قاله في سياق الجدل، فيقول الشيخ:

«**ثم أئمة هؤلاء قالوا: وكذلك ما وصف الله به نفسه من الوجه واليد، [لا] نقول: إنه من جنس العلم والقدرة والإكرام؛ بل ما وصف الله به نفسه من الوجه واليد، هو مما يوصف من الله ويوصف الله به ولا نسميه جسمًا؛ لأنها تسمية مبتدعة وموهمة معنى باطلًا، ولا نقول ذلك من جنس العلم والقدرة ونحوهما، بل نقول كما**

يعلم الفرق في صفاتنا بين العلم والقدرة، وبين الوجه واليد ونحوهما، فإن الحقائق لا تختلف شاهدًا ولا غائبًا، وكما يفرق في حقنا بين العلم والقدرة والسمع والبصر، فلكل صفة من هذه خاصة ليست للأخرى، كذلك هذه العقيدة في حق الله...

وعلمنا أن هذه الصفات جميعها: ما يفهم أنه عين يقوم بغيره، وما يفهم منه أنه معنى قائم بغيره، نعلم أن جميع صفات الرب ليست كصفات المخلوقين...

وعلى قول هؤلاء فلم يثبت شيء على خلاف حكم الوهم والخيال»[1].

فإن عدنا إلى قول الشيخ: «**قوله [أي: الرازي]: (معلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال) إما أن يريد به المعنى الذي يذكره المتكلمة الصفاتية الذين يقولون: هذه صفات معنوية، كما هو قول الأشعري والقلانسي وطوائف من الكرامية وغيرهم، وهو قول طوائف من الحنبلية وغيرهم. وإما أن يريد بمعنى: أنها أعيان قائمة بأنفسها**»[2].

كان المستفاد من هذا النص: أن الأشعري والقلانسي وطوائف تقول بأن يد الله صفةٌ معنوية، والمراد من كونها صفة معنوية عندهم أنها من جنس العلم والسمع والبصر، بينما هذه الصفات عند غيرهم ليست من الجنس نفسه، دون أن يبين الفرق بين الجنسين، ودون أن يفَصِّلَ فيما أثبتوه زيادةً في جنس الأعيان على جنس المعاني.

فالمراد بالأعيان قد يكون:

١ ـ الأجسام القائمة بنفسها على ما يعهد استعمال لفظ العين فيه في الشاهد.

٢ ـ أو جنسًا من الصفات مغايرًا لجنس صفات المعاني، والمغايرة بينهما بدهية كما في الشاهد، بتفويضٍ كيفي ودون تفصيل وخوضٍ في حيثية المغايرة، أو تكون المغايرة بما سبق أن فصلناه من مميزاتٍ بين المعاني والأعيان.

وأيًّا كان المراد - فإن كلامَ الرازي يُدفَعُ به، وأيًّا كان قول الحنابلة - فقولهم أولى من مقالته الجهمية، وأولى من تعطيله لهذه الصفات وغيرها.

أما معنى الأعيان الأول فيظهر في قوله: «**فتكون هذه صفات قائمة بنفسها، كما هي قائمة بنفسها في الشاهد**»[3].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٧ ـ ٣٧٥).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٦ ـ ٣٥٧).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥٦).

وفي قوله: «**غايته أنهم يثبتون وجهًا ويدين مخالفًا لوجوه الخلق وأيديهم: كما يقال جسم لا كالأجسام**»(١).

وأما الثاني فيظهر في قوله: «**وإذا عرض عليها يد ليست جسمًا كأيد المخلوقين، وعلم ليس عرضًا كعلم المخلوقين، لم يقض بعدم فهمه ومعرفته**»(٢).

وفي قوله: «**وعلمنا أن هذه الصفات جميعها: ما يفهم أنه عين يقوم بغيره، وما يفهم منه أنه معنى قائم بغيره**»(٣).

ونقطع جزمًا أنه لا يريد المعنى الأول، **لوجوه:**

أولًا: لما نقلناه عن الشيخ سابقًا في قضية البعض والجسم وموقفه منهما عمومًا، فالقول في صفات الأعيان كالقول في الذات والصفات ومدى علاقتهما بهذين الوصفين كما سبق تبيانه.

ثانيًا: لتصريحه في موضع آخر بقاعدةٍ كلية يقول فيها: «**والفرق بين البابين: أن المضاف إذا كان معنى لا يقوم بنفسه ولا بغيره من المخلوقات، وجب أن يكون صفة لله -تعالى- قائما به، وامتنع أن تكون إضافته إضافة مخلوق مربوب، وإن كان المضاف عينا قائمة بنفسها كعيسى وجبريل وأرواح بني آدم، امتنع أن تكون صفة لله -تعالى-؛ لأن ما قام بنفسه لا يكون صفة لغيره.**

فقوله -تعالى-: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مَريَم: ١٧]، **وقوله في عيسى:** ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النِّسَاء: ١٧١]، **وقوله -تعالى-:** ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسرَاء: ٨٥]، **يمتنع أن يكون شيء من هذه الأعيان القائمة بنفسها صفة لله -تعالى-**»(٤).

فهو إذن يستعمل تسمية الأعيان لمطلق التفريق بين جنسي الصفات، ويذكر المعنى الأول لأنه يريد أن يبطل دعوى الرازي سواء فيما نسبه للحنابلة أو غيره مما يدخل في الموضوع من مقالات المثبتة، فهو يقابل بين المثبتة بمختلف درجاتهم وبين الرازي، وينصرهم عليه، ولا يثبت حقيقة المعنى الأول لصريحِ قاعدته السابقة المانعة من أن تكون الأعيان القائمة بنفسها صفات لله.

ثالثًا: لإثباته أن الروح (عين) مع نفيه كونها جسمًا لغةً، فيقول: «**فصار هؤلاء**

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٦٠).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٧١).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٧٥).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٦٥).

لا يعرِّفونها إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة، وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة، وكلا القولين خطأ... فأهل اللغة يقولون: الجسم هو الجسد والبدن. وبهذا الاعتبار فالروح ليست جسما... إذا كانت الروح مما يشار إليه ويتبعه بصر الميّت ـ كما قال النبي ﷺ: «إن الروح إذا خرج تبعه البصر»... كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح...»[1].

أي: الاصطلاح على إطلاق لفظ الجسم على ما يشار إليه ويتميز بالبصر والرؤية.

فإن جُمِعَ كلامه السابق إلى قوله: «**ولا نقول إنها مجرد جزء من أجزاء البدن كالدم والبخار مثلًا، أو صفة من صفات البدن والحياة، وإنها مختلفة الأجساد، ومساوية لسائر الأجساد في الحد والحقيقة، كما يقول طوائف من أهل الكلام، بل نتيقن أن الروح عين موجودة غير البدن، وأنها ليست مماثلة له**»[2].

علمنا أن العين عنده لا تساوي في معناها بحال من الأحوال مسمى الجسم، بل الروح التي هي عينٌ عنده لا تماثل الأجساد والأجسام في الحقيقة والحد.

رابعًا: لما في هذا الموضع نفسه من كونه ينسب هذه المقالة لغيره ويتنزل للرازي الذي نسب هذا القول للحنبلية، فيجاريه الشيخ تنزُّلًا ويرد عليه بلسان القائل بهذه المقالة المفتراة، ودليل ذلك ما في كلامه من الإحالة إلى الرازي في إثبات المعنى المدعى على الحنابلة، كما في قوله: «**فإذا كان هذا هو القول الذي ذكر أنه تنفيه الحنابلة، وأن هذا هو الظاهر...**

فلما لم يكن شيء من ذلك، علم أن هذا الذي ذكرته عنهم ليس هو مما ينكره الوهم والخيال...

فهذا الذي ذكرته غايته أنهم يثبتون وجهًا ويدين مخالفًا لوجوه الخلق وأيديهم: كما يقال جسم لا كالأجسام...».

ولو رجعت إلى الوراء قليلًا قُطِع شَكُّكَ باليقين ووَجدتَ صريحَ كلامِ ابن تيمية في هذا الذي ينسبه الرازي للحنابلة حيث يقول: «**فقوله: (خصومنا في هذا الباب إما الكرامية، وإما الحنابلة) ليس بسديد، لا سيما وهؤلاء الحنابلة الذين وصفهم ـ إن**

---

(١) التدمرية (٥٢ ـ ٥٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ١١٥ ـ ١١٦).

كان لهم وجود ـ فهم صنفٌ من الحنابلة الموجودين في وقته أو قبله بأرض خراسان وغيرها، ليسوا من أئمة علماء الحنابلة ولا أفاضلهم، فإن هذه الألفاظ التي حكاها عن الحنابلة لا نعرفها عن أحد منهم كما سنذكره»[1].

فكيف إن أضفت إلى ذلك قوله أثناء مناقشة دعوى الرازي هذه: «**فهذا الذي ذكرته غايته أنهم يثبتون وجهًا ويدين مخالفًا لوجوه الخلق وأيديهم: كما يقال جسم لا كالأجسام**»[2].

فهنا هو ينازعه في بطلان إثبات جسم لا كالأجسام، مع أنه يمنع هذا القول ويمنع إطلاق الجسم ولو نُفِيَ بعد ذلك أن يكون كالأجسام، فيقول في معرض ذكره ما جرى عليه من نقاشٍ في العقيدة الواسطية:

«**فقال أحد كبراء المخالفين: فحينئذ يجوز أن يقال هو جسم لا كالأجسام؟**

فقلت له أنا وبعض الفضلاء: إنما قيل: (إنه يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله) وليس في الكتاب والسُّنَّة أن الله جسم حتى يلزم هذا، وأول من قال إن الله جسم: هشام بن الحكم الرافضي»[3].

أي: إن إطلاق الجسم على الله لم يبدأه إلا هذا الرافضي، ولا يجوز إطلاقه بحال ولو متبوعًا بنفي كونه كالأجسام؛ لأن الله لا يوصف إلا بما وصف به نفسه وما وصفه به رسوله، ولم يصفاه بأن جسم ليقال: لا كالأجسام، بخلاف وصفه بأنه له يدًا وله وجهًا -سبحانه-، فإنه يثبت له ويقال: لا كالأيادي ولا كالوجوه.

وقال في موضعٍ آخر: «**فقال ابن كرام وأتباعه: لكنه موصوف بالصفات وإن قيل إنها أعراض وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وإن كانت حادثة.**

ولما قيل لهم: هذا يقتضي أن يكون جسمًا، قالوا: نعم هو جسم [لا] كالأجسام...

وأما السلف والأئمة فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي أو إثبات بل اعتصموا بالكتاب والسُّنَّة»[4].

فمقالة الكرامية عنده بدعيةٌ إذن ومخالفةٌ لمقالة السلف والأئمة، الذين لا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٣١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٦٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٦).

يخوضون في بدعةِ إثبات ما لم يثبت في الوحي، أو نفي ما هو مجملٌ قد يستلزم نفيَ ما وردَ فيه.

وموقف ابن تيمية من هذا مشهور خلافًا لمن يكذب عليه وينسب إليه هذه المقالة، ولعله مرَّ بك أخي القارئ في مرات كثيرة مثل هذا الكذب، وأن ابن تيمية يقول ـ بزعمهم ـ أن الباري جسم لا الأجسام، بل بعضهم ربما يتجرأ وينسب إليه حتى القول بأنه -سبحانه- جسمٌ كالأجسام والعياذ بالله!

وهو ما صنعه بعض تلامذة الناقض ممن أُشرِبوا تعصبه وبغيه على الشيخ.

خامسًا: لأننا لو تنزلنا جدلًا وقلنا إن ابن تيمية يقرر هنا مقالته هو، فقد بين في كلامه نفسه أن اللازم واحد، فكما تثبت أيها الرازي لله صفات معانٍ نظائرها أعراضٌ في المخلوق، ولا تجيز فيها أن تجانس أو تفارق الذات كما يجوز ذلك في أعراض المخلوق، فكذلك صفات الأعيان لا تماثل نظائرها التي هي أبعاضٌ في المخلوق، ولا تنفصل أو تنفك عن الذات كما يجوز في أبعاض المخلوق.

كما بيَّنَ الشيخُ أنها ليست بجسم وأنها قائمة بغيرها؛ أي: بذات الباري، فكيف يقال بعد هذا بكل صلافةٍ وجراءةٍ على الكذِبِ والبَغي أنه يثبت صفات الأعيان بمعنى الأبعاض والأجزاء والأجسام ويُستَدَلُّ بهذا الموضع من كلامه في ادعاء ذلك؟

الخلاصة: هذه أوجهٌ خمسةٌ تبين أن مراد الشيخ من الأعيان لا علاقة له لا بالتبعيض اللغوي ولا بالجسم اللغوي، وأن مناقشته فيه مناقشةٌ في اصطلاحٍ ينبغي أن يرجع فيه لمراد الشيخ وسياقات استعماله، وأنه استعمله للتعبير عن البداهة الحاكمة بأن هاهنا صفاتٍ تقوم بالذات على وجه يختلف عن صفات المعاني، فاصطلحنا على تسمية هذا القسم بصفات الأعيان، وقد يقال إن هذا الاصطلاح لمحض التفريق لا أكثر.

وإن أبى المخالف إلا نقاش بعض التفاصيل كالقدر والجهة، قلنا:

هما مسألتان فرعيتان يسوغ فيهما الخلاف والتوقف، لا سيما وأن نصوص ابن تيمية السابقة معدودة لم تفصل وتفرق كما حاولنا أن نفعل، وأنه يكفي في التفريق ما يبده للنفس من ضرورة.

فمن أكبر الخطأ أن تناقش هذه الفرعية الدقيقة بعيدًا عن المسائل الكبار التي نشترك نحن وأئمة الأشعرية فيها وذكرناها فيما سبق، ومع اتفاق ابن تيمية وأولئك المتقدمين إلا أن المتأخرين لا يعترفون بهذا الاتفاق، وذلك لأنهم ينظرون في

نقاشاته المطولة لهذه الصفات الخبرية وما خاض فيه لإثباتها والدفع عنها، ثم لا يجدون عند المتقدمين مثل هذا الإسهاب والتفصيل، فيرون هذا الفرق ويمنعون التوافق.

والحقيقة أن ابن تيمية ومن تابعه يكفيهم قدرٌ مشتركٌ من التوافق لتقوم الحجة على المنازع، والقدر المشترك: أن تَثبُتَ هذه الصفات، وأن تَثبُتَ مفهومةً مشتركةً معنويًّا وليست كالطلاسم.

لا يريد ابن تيمية من المخالف أكثر من هذا.

إن أثبتَها خرج من التأويل المذموم الذي حقيقته التحريف وفتح باب إبطال حجية النص ومخالفة إجماع السلف وفهمهم.

وإن أثبتَها مفهومةً ولو بأدنى درجات الفهم المجمل الذي يصحح الخطاب بلغة العرب = خرج من التفويض وتعطيل النصوص ورميها بالطلسمة وإسقاط حجيتها وحجية فهم السلف كذلك.

وليصمت بعدها فيصمت عنه ابن تيمية ونصمت نحن معه، وكل ما أطيل حوله النقاش يذهب داعيه أدراجَ الرياح، ونضمن للناقض الذي أصابه وسواسُ الأعيان والحد اللذين لا يفتأ يذكرهما بسببٍ أو بدونه أننا لن نجبره على إثباتهما إن أثبت هذا القدر المتفق عليه بيننا وبين سلف الأشعرية.

وإنما يحاول الناقض جرنا لنقاش هذه المسائل كي يستر على نفسه ويدرأ عنها حقيقة مخالفته لأئمته مع كوننا نحن من وافقناهم في هذا المطلب الشريف، وليستر حقيقةَ تفريقه بين الصفات بلا مفرق.

حوارٌ تمثيلي في إثبات متقدمي الأشعرية للصفات:

ونلخص بحوار تمثيلي للمسألة:

قلت: أئمتك أثبتوا هذه الصفات فلم تعطلها وترمي مثبتها بالتمثيل والتشبيه؟

قال: أئمتنا أثبتوها صفات معانٍ لا صفات أعيان.

قلت: لا أعرف هذه الألفاظ ولم أطالبك يومًا أن تثبت أعيانًا أو غير أعيان، أثبت الصفة كما جاءت في الوحي لا أكثر ولا أقل.

قال: ولكن ابن تيمية يثبت الفرق بينه وبين أئمتنا.

قلت: ابن تيمية يجتهد ويفصل ويسهب في التقرير، وليست هذه المسألة مما

نافح عنه أو نصب لأجله نزاعًا مع الأشاعرة، بل ذكرها عرضًا وفي مواضع معدودة على أصابع اليد الواحدة، ونحن مثله، لا تهمنا هذه المسألة إن قورنت بتلك المسائل الأهم.

قال: ونحن ما كنّا لننازعكم لو أثبتم هذه الصفات كما يثبتها أئمتنا.

قلت: هذا كذب يعرفه كلانا، فالنزاع محتدم قبل أن ينطق ابن تيمية بلفظة «أعيان»، والنزاع واقع في إثبات هذه الصفات، وفي كونها مفهومة، حيث زعمتم أنها لا تثبت إلا مؤولة أو مفوضة وإلا كان ظاهرها التجسيم.

قال: أئمتنا يثبتونها مفوضة لأنهم أثبتوها صفات معانٍ.

قلت: من قال لك إن إثباتهم لها صفات معانٍ يقتضي تفويضها؟ فقد أثبتوا الصفات السبع صفات معان وليست مفوضةً عندهم، فلا تلازم.

قال: ولكن مجرد إثباتها بحيث لا تكون أبعاضًا يقتضي تفويضها.

قلت: فهل إثباتهم للصفات السبع بحيث لا تكون أعراضًا يقتضي تفويضها؟ ثم هل رأيت استدلالاتهم وردودهم على المجسمة والمعطلة، وكيف التزموا وسطًا أثبتوا به الصفةَ حقيقةً لا مجازا؟

قال: ما زلت مصرًا أنهم أثبتوها صفات مفوضة لأنهم نفوا عنه الأبعاض والجوارح والجسمية، فهي مفوضةٌ إذن لأن لا معنى حقيقي لها إلا هذا.

قلت: قد أجبنا هذا، فهم أيضًا نفوا العرضية والكيفية عن صفات المعاني، فهل يقتضي ذلك تفويضها إذا زعم المعتزلي بأنه لا معنى حقيقي لها إلا العرضية؟اهـ.

وبهذا نختم الكلام في تفريقهم تحكمًا بين صفات الأعيان وصفات المعاني، ويكون القول في صفات الأعيان كالقول في صفات المعاني حتى يثبت العكس.

الفارق العاشر

التفريق بين الصفات القديمة والصفات الفعلية الحادثة

لنعرج على فرقٍ رئيس آخر يذكره المتكلمون في التفريق بين نوعين من القائمات بذات الله، وهو قولهم: ما نثبته صفاتٌ قديمةٌ لله، وما تثبتونه حوادث، فهذا فرقٌ آخر يمنعون به إثبات وجودية الصفات الفعلية التي تقوم بذات الباري.

وهذا التفريقُ حيثيته واضحة، فليست حيثيته: وجودية الصفات الاختيارية والأفعال التي نثبتها؛ لأنهم يقبلون وجودية الصفات التي يثبتونها، وليست حيثيته ما سبق من فوارق أتممنا نقاشها، وإنما حيثية التفريق متمحورة حول: حدوث الأفعال الوجودية والصفات الاختيارية الثابتة، إذ يزعمون امتناع ذلك بالأدلة الكلامية، وأن قيام وجوديٍّ متجددٍ غيرِ قديم في ذات الباري مما يمنعه العقل، ولذا فرقوا بين هذا النوع من «القائمات بذات الباري» وبين ما يثبتونه من صفات زائدةٍ قائمة بالذات.

ولأن هذه المسألة ـ قيام الحوادث ـ مما سيدندن حوله الناقض كثيرًا فيما سيأتي = فإننا سنناقشها هنا باختصار لنكتفي بذلك عن تكرار الكلام، وأما التفصيل فسنفرد له بإذن الله كتابًا منفصلًا[1]، ولإبطال هذا التفريق المزعوم الذي به أجازوا اتصاف الباري بالصفات الذاتية القديمة ومنعوا اتصافه بالأفعال الجودية والصفات الاختيارية الفعلية الحادثة = فإننا سنبين في نقاش هذه المسألة أربعة مواقف: موقف النقل، وموقف السلف والأئمة، وموقف المتكلمين، وموقف العقل، لننتهي إلى أن

---

(١) وقد كنت أودعت هذا الكتاب نقاشًا مفصلًا للمسألة ولغيرها من المسائل كالمعضلة الزباء وأجوبة المتكلمين المختلفة عنها وأدلة التسلسل ومواقف المتكلمين منها وحدوث العالم وقدم النوع وغير ذلك، فأشار علي أستاذٌ فاضل أن أخرجها من هذا الكتاب وأفردها بتصنيف مفرد، وعلمت بعد ذلك أن للناقض كتابًا سيخرج في هذا الموضوع نفسه، فسبحان الله.

هذه المقالة ثابتةٌ في النقل وكلام السلف واعتراف من اعترف من المتكلمين، ولا يقف في وجهها شيءٌ ضروريٌّ أو نظريٌّ صحيحٌ عند العقلاء، فيلزم إثباتها حينئذٍ كما أثبتت بقية الصفات.

موقف النقل

إن الآيات الدالة على أن الله يفعل وأنه ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البُرُوج: ١٦] وأنه يفعل شيئًا لشيء، ويشترط حادثًا ليُقابِلَهُ بحادثٍ وغير ذلك - تملأ القرآن من أوله إلى آخره، وتزخر به السُّنَّة، بل من أنكر أن الله فاعلٌ وله أفعالٌ فهو كافرٌ بلا تردد لتواتر ذلك وثبوته معلومًا من الدين بالضرورة، فضلًا عن موافقة الفطرة لهذا المتواتر في الوحي، بل لا يجد البشر أدَلَّ من الفعل علامةً على الحياة والعلم والقدرة، ولا يجدون في ضد ذلك إلا أعظم النقص والعجز.

فلو جئنا نستقصي أدلة الوحي على إثبات أفعال الله = لنقلنا أكثر القرآن والسُّنَّة في كتابنا هذا.

يقول شيخ الإسلام: «**معلوم بالسمع اتصاف الله -تعالى- بالأفعال الاختيارية القائمة به...**

فإن الله -تعالى- وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء، وبالأفعال المتعدية كالخلق، والفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، فإن الفعل لا بد له من فاعل، سواء كان متعديًا إلى مفعول أو لم يكن.

والفاعل لا بد له من فعل، سواء كان فعله مقتصرًا عليه أم متعديًا إلى غيره.

والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله، إذ كان لا بد له من الفاعل. وهذا معلوم سمعًا وعقلًا.

أما السمع فإن أهل اللغة العربية التي نزل بها القرآن، بل وغيرها من اللغات، متفقون على أن الإنسان إذا قال: (قام فلان وقعد) وقال: (أكل فلان الطعام وشرب الشراب) فإنه لا بد أن يكون في الفعل المتعدي إلى المفعول به ما في الفعل اللازم

وزيادة، إذ كلتا الجملتين فعلية، وكلاهما فيه فعل وفاعل، والثانية امتازت بزيادة المفعول، فكما أنه في الفعل اللازم معنى فعل وفاعل، ففي الجملة المتعدية معنى أيضًا فعل وفاعل وزيادة مفعول به.

ولو قال قائل: الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل، كما في الجملة الأولى، بل الفعل الذي هو (أكل) و(شرب) نصب المفعول ـ من غير تعلق بالفاعل أولًا ـ لكان كلامه معلوم الفساد، بل يقال: هذا الفعل تعلق بالفاعل أولًا، كتعلق (قام وقعد)، ثم تعدى إلى المفعول، ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدي، وهذا واضح لا يتنازع فيه اثنان من أهل اللسان»[1].

وفي كلام الشيخ أن نسبة الفعل إلى الله في الوحي لا يكون إلا بأن يقوم به، والفاعل لا يكون فاعلًا إلا بفعل، حتى في الأفعال المتعدية، فإنها تستلزم أن يقوم به الفعل -سبحانه-، وإلا كانت نسبة الفعل إليه أمرًا معلومَ الفساد.

ومن أثبت لله فعلًا حادثًا فقد أثبت حدوثًا وجوديًا، فالعربُ لا تعرف فعلًا عدميًّا، ومن زعم مثل هذا في لغتها فضلًا عن تصورها لمثل هذا فهو المطالب بالدليل.

فتفسير الفعل بأنه تعلقٌ تنجيزيٌّ حادثٌ عدمي = تفسيرٌ كلاميٌّ لا علاقة له بلغة الوحي أو السلف، وبالتالي فهو تفسيرٌ مقطوعُ الصلة بالنقل، ولا شاهد له منه.

بخلاف ما يشهد لقول المخالفين الموافق للغة والفطرة من كون الفعل شيئًا لا «لا شيء»، ومن كونه وجوديًا يُسألُ عن حدوثه وأثره كأي وجودي آخر.

فلدينا إذن أمور ضرورية:

الأول: أن لله فعلًا بالدليل النقلي يقيني الثبوت والدلالة.

الثاني: أن الفعل حادثٌ ولا تعرفه العرب إلا كذلك في لغتها وتصورها.

الثالث: أن الفعل وجودي وشيء له أثر، وليس عدمًا اعتباريًّا غير مفرقٍ بين فاعل الشيء وتاركه.

فالأصل إذن أن النقلَ دالٌ بظاهره على أن لله فعلًا وجوديًّا حادثًا، ومخالف هذا مطالبٌ بالقرينة التي تجيز تأويل كل ظاهرٍ من الظواهر المتواترة التي تثبت لله فيها فعلٌ من الأفعال.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٤).

ويقول الشيخ أيضًا: «**قال -تعالى-:** ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البَقَرَة: ١١٧] **وقال -تعالى-:** ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يسٓ: ٨٢]، **و(إذا) ظرفٌ لما يستقبل من الزمان، و(أن) تخلص الفعل المضارع للاستقبال، وقال -تعالى-:** ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البَقَرَة: ٣٠]، **وقال -تعالى-:** ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ﴾ [البَقَرَة: ١٨٦]»[1].

ويقول: «**وأدوات الشرط تخلص الفعل للاستقبال ومن هذا الباب قوله ﷺ: «من حلف فقال: إن شاء الله، فإن شاء فعل وإن شاء ترك» رواه أهل السنن، واتفق الفقهاء على ذلك، وكذلك ما في الصحيحين من قول النبي ﷺ عن سليمان أنه قال: «لأطوفن الليلة على تسعين امرأة تأتي كل امرأة بفارس يقاتل في سبيل الله، فقال له صاحبه: قل إن شاء الله، فلم يقل، فلم تلد منهن إلا امرأة جاءت بشق ولد، قال النبي ﷺ: فلو قال إن شاء الله لقاتلوا في سبيل الله فرسانا أجمعين**«...»[2].

فيستدل الشيخ بدلالة أدوات الشرط التي تجعل الفعل للاستقبال متحققًا بتحقق شرطه، ومراده تقريرُ قاعدةٍ كلية:

كلُّ ما عُلِّق تحققه على تحقق شرطٍ حادثٍ فهو حادث.

وهذا في الكتابْ والسُّنَّة كثير، فكل وعد من الله بالثواب على طاعة، أو تهديد منه بالعقاب على معصية، أو بيان لفعل يفعله -سبحانه- نتيجة تحقق شرط من قبل عباده كإجابة الدعاء مثلًا، فإنه داخل في جنس استدلال شيخ الإسلام هنا بدلالة الشرط.

وهذا استدلال بديع شامل لكل ما ورد في الوحي من أفعال منسوبة له ﷻ، متعديةً كانت أو لازمة، وكيف تدل على مطلوبنا سمعًا عند أهل اللسان.

---

(١) شرح الأصبهانية (٢٥٧).

(٢) شرح الأصبهانية (٢٥٨).

صفة الكلام مثلًا

لكثرة ما ورد في الوحي من أفعال إلهية، فإنني سأكتفي بأن أمثل لهذا المطلب بصفة الكلام، وأذكر عمومًا ما جاء في الوحي من إثباتها، إذ الكلام نوع من الأفعال.

فكيف يستساغ تأويل قول النبي: «**أتدرون ماذا قال ربكم الليلة**».

وقوله: «**ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حاجب**».

وأنه كلم آدم، وموسى، وكلم نبينا، وكلم الملائكة في الدنيا ليسألهم وهو أعلم بهم «**كيف تركتم عبادي**».

وأنه إذا تكلم بالوحي خضعت أجنحة الملائكة وسألوا: «**ماذا قال ربكم؟**».

وغيره مما:

١ ـ نسب فيه كلام الله إلى زمان معين.

٢ ـ أو حكي عما سيكون منه في المستقبل وليس بكائنٍ بعد.

٣ ـ أو علق بشرط حادث.

ومثل هذا في النصوص أكثر من أن يحصى.

بل كل آية أو حديث يرد فيهما أن الله «**قال**» أو «**تكلم**» أو «**نادى**» أو «**أمر**» أو أن له «**كلامًا**» أو «**حديثًا**» أو يرد فيهما نسبة كلام من حروف وألفاظٍ إليه = دليلٌ على أن له كلامًا حادثًا ليس بقديم، وأنه قائم به وليس مخلوقًا منفصلًا أو اعتبارًا عدميًا، فلا يفهم العربي من سياق كهذا إلا أن الكلام هو هذه الحروف، بل يقر من يقر من المتكلمين أن الكلام حقيقةٌ في الألفاظ وليس مجازًا فيها لظهور هذا المعنى وبداهته.

ومثل هذا من الكثرة بمكان، والعجب أشد العجب كيف يستدل الأشعرية لصفة الكلام بالنصوص التي هي صريحة واضحةٌ في إثبات الكلام اللفظي الحادث، ثم في مقام التقرير يجعلون هذا الكلام مخلوقًا دالًا على النفسي!

فأين استدلالكم الأول بهذه النقليات ما دام الكلام المثبت فيها والظاهر منها مخلوقًا مع تحقيقِ متأخريكم بأن إثبات الكلام بالسمع لا بالعقل؟

فالسمع لم يدل البتة على مفهوم الكلام النفسي عندكم، وكلُ آيةٍ تثبتون بها كلام الله سمعًا فظاهرها اللفظي، ولأجل هذا ذهب بعض الأشاعرة إلى أن الكلام اللفظي أيضًا صفةٌ للخالق، ولم يقبلوا لأجل ما سبق قصر صفة الكلام على المعنى النفسي.

وتخيل الركاكة والضعف الناتجين عن تفسير قول النبي: «**أتدرون ماذا قال ربكم الليلة**» بما يقوله المتكلمون، فيصير معنى كلامه: أتدرون ماذا خلق الله من الحروف والأصوات ليدل على كلامه النفسي القديم الليلة؟

أيتوقع القارئُ العاقلُ أن العربيَ الذي لم تخالط عقله ولسانه عجمة الفلاسفة، والذي خوطب بالوحي وسمع النبي يتكلم بما استقر في عقله وقلبه أنه بيانٌ عربيٌّ صادقٌ مبينٌ منزلٌ لأجله وللأميين = فهم هذا المعنى أو دار في خلده؟

بل هل يفهم عربيٌ لم تنتكس فطرته أن الكلام أمر قديم لا تتعلق به المشيئة؟

إذن يعجز الخالق أن لا يتكلم! فهو متكلمٌ جبرًا! نعم جبرًا! فالكلام لا تعرفه العرب إلا فعلًا.

حتى الكلام النفسي وحديث المرء بينه وبين نفسه وما يقوله في ذات صدره، فإن لم يُعَلَّق بالمشيئةِ لم يُفهَم منه إلا الجبر؛ لأنه فعل لا يملك أن يتصرف فيه.

وأما إثبات كلامٍ ليس بفعلٍ فهذا ما لا يعرفه أولو الألباب.

وإن عرفوه فلا يسمونه كلامًا، وإنما يسمى عِلمًا في أحسن أحواله.

كما يلزمهم أن الأخرس متكلم، لما يقوم في ذهنه من كلامٍ نفسيٍّ أثبتوه للخالق.

وكل هذا لو سمعه العرب لاتهموا صاحبه بالجنون!

ومن الملاحظ أنهم لا يملكون تفريقًا واحدًا صحيحًا يسلم لهم بين الكلام

النفسي الذي يثبتونه وبين العلم بالمتكلم به، أو إرادة الكلام، وهو ما يقوم في نفس الأخرس، ولا فرق البتة، ولكنه لا يستطيع أن ينطق بما علمه وأراد أن يتكلم به لو استطاع، فأي تشبيه وتمثيل أشنع من هذا؟

فقط للتهرب من إثبات الكلام اللفظي الذي هو فعلٌ حادث.

وما سبق كافٍ في التدليل بالنقلِ على قوةِ مذهبنا في نوعٍ من أنواع الفعل الإلٰهي، فكيف لو ذهبنا ندلل لكل نوعٍ آخر بما ينصر مقالتنا؟

موقف السلف والعلماء

أما كلام أئمة السلف والعلماء، فأكثر كلامهم تعلقًا بهذه المسألة هو كلامهم في بدعة خلق القرآن، ومن نظر فيما ردوا به على المعتزلة من حجج وأدلة، عَلِمَ يقينًا أن نزاعهم معهم كان في القرآن المنزل اللفظي، لا في مقالةِ الكلامِ النفسي المستحدثة، ولا داعيَ هنا لنقل كلامهم الحاكي بأن «القرآن غير مخلوق» فهذا لا يغيب إلا على من ليس من شأنه قراءة هذا الكتاب، ولكن أنبه إلى **مسائلَ خمس**:

الأولى: أن كلامَ هؤلاء كان صراحةً في «القرآن»؛ أي: هذا الوحي المتواتر، المتلو بالألسنة، المكتوب في الصحف، المحفوظ في الصدور، بل صرح كثيرٌ منهم بهذه الصفات ـ المتلو، المحفوظ، المكتوب ـ ولم يكن كلامهم قط في «شيءٍ» نفسيٍ ضبابيِ المعنى لا يزال أصحابه مخلتفين فيه، ولا وَرَدَ في هذه البدعة حرفٌ من حقبتهم.

فالقرآنُ آياتٌ من ألفاظٍ وحروف، هي ما نافحَ عن عدم مخلوقيته السلف، ومن تكلم بها فكلامهُ لا يكون قديمًا بلا ريب، إذ تحقيق التكلم بهذه الآيات لا يكون إلا حرفًا بعد حرف، وآيةً بعد آية، فالترتيبُ شرطٌ فيها وإلا انتفت الإفادة وانتفى اندراجها تحت مسمى «القرآن»، فمن تكلم بغير هذا لم يكن متكلمًا بآي القرآن، وإنما بشيءٍ آخر لا أول له ولا آخر ولا تتلو فيه آيةٌ أختَها، ولا يتميز فيه وعيد من وعدٍ، وجنةٌ من نار، واسم الإلٰه من اسم الشيطان!

فمن قال بأن القرآن غير مخلوق، وبأن الله تكلم به، فهو قائل بالضرورة بأن الله تكلم بكلامٍ ليس بنفسي ولا بقديم، بل لفظي حادث حتى يدل دليلٌ على عكس ذلك، وأيِ شيء خلاف هذا فهو مكابرة.

نعم قال أناسٌ بالكلام اللفظي القديم من مخالفينا، وهم قلةٌ بالنسبة لجمهور

الأشاعرة الذين يخالفون السلف صراحةً ويوافقون المعتزلة في صراع مخلوقية القرآن، ولكن قولهم مما لا يقبله عقل، ومآله إلى إثبات معنىً غريبٍ للكلام لا يعرفه العرب وليس هو القرآن الذي فيه أصلًا نازع السلف وشنعوا على القائلين بمخلوقيته.

أما الكلام النفسي، فالقائلون به لا يعرفون حقيقة ما أثبتوه، فمرة يفرقون بينه وبين العلم بدليل أنه لا يمتنع فيه الكذب لمخالفته العلم، ثم يمنعون كذبه في بحث النبوة لموافقته العلم!

ومرةً يجعلونه منقسمًا حقيقةً.

ومرةً اعتبارًا.

ومرةً فيما لم يزل ولا يزال.

ومرةً فيما لا يزال فقط.

ومن ثم يتحيرون في اختلاف حقائق الكلام من إنشاء وخبر مع كونه متحدًا، ويتوقف في مثل ذلك كبيرٌ شهيرٌ لهم كالآمدي، مع اتفاقهم جميعًا على أن الكلام اللفظي مخلوقٌ وتصريح بعضهم بأن مآل الخلاف مع المعتزلة لفظي.

وكأن محنة الأمة والسياط التي ضرب بها إمام السُّنَّة والرجال الذين ماتوا في حديدهم إنما كانوا يعاندون في خلافٍ لفظي جهله أهل اللسان وعرفه أعاجم المتأخرين!

وغير ذلك من البلايا كثيرٌ تقسم بالله غير حانثٍ أن السلف حين قالوا «القرآن غير مخلوق» لم يخطر في بال أحدهم البتة أن يخلفهم رجالٌ يقولون بمثل مقالات هؤلاء الجهمية القائلين بمخلوقية القرآن، مع كونهم ينتسبون إلى السلف في الوقت نفسه!

الثانية: أن من أشهر الأدلة التي استدل بها الأئمة الأوائل على أن كلام الله غير مخلوق، قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ [يس: ٨٢].

فاستدلوا بها على أن كلام الله غير مخلوق؛ لأنه ﷻ يخلق بـ(كن)، وهذه اللفظة لو كانت مخلوقةً لوجب أن تُخلق بـ(كن) قبلها، ثم يكون تسلسل المؤثِّرين الممتنع، فكل (كن) قبلها (كن) إلى ما لا نهاية.

والاستدلال بهذه الآية لا يستقيم لمن لا يثبتها على ظاهرها ويزعم بأن المراد منها سرعة الإنجاز لا حقيقة التكلم بلفظة (كن).

فإن قيل: وإن استدلوا بها فهذا لا يعني أنها حادثةٌ عندهم.

قلنا: بل لا يُفهَمُ من الآية إلا حدوثها، إذ هي معلقة بالإرادة ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾ [يٓس: ٨٢] والقديم لا تتعلق به الإرادة.

فإذا أراد قال (كن)، لا أنه قائلٌ (كن) أزلًا وأبدا!

الثالثة: المسألة الشهيرة التي تناولها الإمام المبجل أحمد بن حنبل وصرح فيها تصريحه الشهير، التصريح الذي امتحن لأجله البخاري بعد ذلك ونازعه فيه الذهلي رحمهما الله، التصريح الذي رمى فيه بالتجَهُمِ من يقول: «لفظي بالقرآن مخلوق».

فقل لي بالله عليك؛ لو كانوا قائلِين بأن الكلام اللفظي مخلوق، أكانوا يناقشون هذه المسألة أصلًا أو يقع بينهم فيها أدنى خلاف؟

وفي هذه المسألة إشارةٌ واضحةٌ إلى مذهبهم في قيام الأفعال الاختيارية الوجودية غير المخلوقة بطريق اللزوم، لكون الكلام اللفظي من تلك الأفعال، وإثبات الأخص إثباتٌ للأعم، فالخلاف في هذه الفرعية الدقيقة لا يكون ممن يقول بمخلوقية الكلام اللفظي، بل لا يكون مثل هذا الخلاف إلا بعد اتفاقهم على عدم مخلوقيته، ثم يختلفون في إطلاق «لفظي بالقرآن مخلوق» بعد ذلك لأنه يوهم مخلوقية القرآن المتلفظ به «اللفظي» لا مخلوقية فعل العبد فقط.

الرابعة: أن منهم من صرح بتعبيرات لا يمكن جمعها إلى القول بقدم الكلام والقرآن تحديدًا، ومنها: تعليق كلام الله بالمشيئة، وما يُعلَّقُ بالمشيئة لا يكون قديمًا باتفاق.

وبهذا ردوا على الفلاسفة القائلين بقدم العالم، إذ يمتنع أن يكون الله مختارًا مريدًا لخلق العالم ووجوده في حال كونِ العالمِ قديمًا، فكذلك الأمر في الكلام، إذ يستحيل أن يعلّق الكلام بالمشيئة وهو قديم، بل إن كلام من ليس له مشيئةٌ في كلامه - نقص، ولا يتصور كمال هذه الصفة إلا بأن يتكلم الباري إذا شاء متى شاء -سبحانه-.

ومن التعبيرات أيضًا: وصفهم القرآن القريم بأنه «كلامُ الله، منه بدأ» فليس قديمًا إذن ما دام ذا مبدأ، وقولهم: «منه بدأ» ردٌّ على من قال من المنحرفين بأنه خلقه في غيره[1].

---

(١) ومن أهم مظان هذه المسألة: كتاب شرح الأصفهانية لشيخ الإسلام.

الخامسة: أن الكلام النفسي الذي يزعم المخالفون نسبة إثباته للسلف لا يعرفه العربُ أصلًا!

ولا يُقالُ بأن العرب تعرِفُ حَديثَ النفس، وإسرارَ القلب، فإنهم لا يعرفون هذه إلا خَلَجاتٍ وخواطِر حادثة تُعرَضُ فيها الحروف في الباطِنِ قبل أن تخرُجَ للعلن.

فحديث النفس هذا عندهم فعلٌ اختياري لا صفةٌ ذاتيةٌ ملازمة، ولا يعرفونها معنىً ليس بعربي ولا أعجمي غيرَ متبعِضٍ ولا منقسمٍ لخَبَرٍ ولا إنشاء إلا بالاعتبارِ أو فيما لا يزال!

فالزعم بأن حديثَ النفسِ عند السلف هو هذا المفهومُ الكلامي المولّد - حديثُ خُرافة، وبالتالي يستحيلُ أن يكون ما أثبتوه لله ونافحوا عن كونه غيرَ مخلوقٍ إلا الكلام الذي يعرفونه في لغتهم وتستوعبه عقولهم، وهو الكلام اللفظي الذي هو فعلٌ حادث.

ثم نمثل بإمامين اثنين كان كلامهما واضحًا في محل النزاع:

١ ـ فأوضح الأئمة كلامًا في إثبات الأفعال الحادثة لله بما لا يمكن تأويله = الإمام البخاري، وهو هو! فقال أولًا في كتاب التوحيد من صحيحه:

«**باب ما جاء في تخليق السمٰوات والأرض وغيرها من الخلائق وهو فعل الرب -تبارك وتعالى- وأمره فالرب بصفاته وفعله وأمره وكلامه وهو الخالق المكون غير مخلوق وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكون**»(١).

فهنا تصريح البخاري بأن الله بصفاته وفعله وأمره وكلامه غير مخلوق، فالفعل عنده ليس بمخلوق، فلا يصح بعدها أن يقال: الخلق هو المخلوق.

فليس فعل الخلق عند البخاري مخلوقًا، بل يصرح بالتفريق، وأن ما يكون بتخليقه هو المخلوق لا نفس التخليق، وهذا شبيه بما سيقوله في كتابه خلق أفعال العباد.

وقال أيضًا: «**باب قول الله -تعالى-**: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٩] **وقوله -سبحانه-**: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] **وقوله -تعالى-**: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطّلَاق: ١] **وأن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين؛**

---

(١) صحيح البخاري (٩/ ١٣٤).

لقوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] **وقال ابن مسعود عن النبي ﷺ: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة»**(١).

لاحظ إيراده لهذا الكلام في كتاب التوحيد، فهو يرمي لإثبات قضايا يُعرف الله بها ويُوحد، وهذا تنبيه ينبغي استحضاره لتكتشف مآل تأويلات القوم للأحاديث الواردة في هذا الكتاب من صحيح الإمام، إذ يفرغونها من معناها فتصبح مشكلاتٍ لا أحاديث تعرفك التوحيد والإله، حتى سمى السنوسي كتابًا له في مناقشتها بـ«تأويل مشكلات البخاري!».

فما عده البخاري توحيدًا عده القوم مشكلًا متشابهًا، ثم ينتسبون للإمام وينسبونه إلى عقيدتهم!

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فرَّقَ البخاري بين حدث الله وحدث المخلوقين، فإن كان حدث الله مخلوقًا لما وجد فرق، بل يكون حدث المخلوقين هو حدث الله لكون أفعال العباد مخلوقة.

وهذا فهم ظاهرٌ واضحٌ لا يُتَفصَّى منه إلا بقرمطة، وقد فهم هذا حتى من يقول بمقالةِ المتكلمين، بل.رد من رد منهم على البخاري!

فقد خطَّأَ ابنُ بطالٍ البخاريَ صَراحةً في شرحه للصحيح وقال: «**غرضه في هذا الباب الفرق بين وصف كلام الله بأنه مخلوق، وبين وصفه بأنه محدث، فأحال وصفه بالخلق، وأجاز وصفه بالحدث، اعتمادًا على قوله -تعالى-: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾** [الأنبياء: ٢]**، وهذا القول لبعض المعتزلة ولبعض أهل الظاهر، وهو خطأ في القول**»(٢).

وقال بدر الدين العيني الحنفي: «**فأثبت أنه محدث وهو من صفاته ولم يزل ﷻ بجميع صفاته، وقال ابن التين: هذا منه عظيم، واستدلاله يرد عليه لأنه إذا كان لم يزل بجميع صفاته وهو قديم فكيف تكون صفته محدثة وهو لم يزل بها، إلا أن يريد أن المحدث غير المخلوق، كما يقوله البلخي ومن تبعه، وهو ظاهر كلام البخاري، حيث قال: وأن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين، فأثبت أنه محدث، ثم قال الداودي**

---

(١) صحيح البخاري (٩/ ١٥٢).

(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٠/ ٥٢٥).

نحو ما ذكره في شرح قول عائشة: (ولشأني أحقر من أن يتكلم الله فيّ بأمر يتلى) قال الداودي: فيه أن الله -تعالى- تكلم ببراءة عائشة حين أنزل فيها، بخلاف بعض قول الناس إنه لم يتكلم، وقال ابن التين: أيضًا هذا من الداودي عظيم لأنه يلزم منه أن يكون الله متكلما بكلام حادث فتحل فيه الحوادث -تعالى- الله»(1).

وقال محمد أنور شاه الكشميري: «إنَّ اللهَ -تعالى- مُتَّصِفٌ بالنزول ولا يقال: إنه خَالقٌ له. وإليه جَنَح البخاريُّ رضي الله -تعالى- عنه وصرَّح أنَّ الله -تعالى- مُتَّصِفٌ بصفاتٍ حادثةٍ، غير أنَّ الشارحين أوَّلُوا كلامه»(2).

وقال: «قلتُ: أما كون الباري -عزَّ اسمه- محلًا للحوادث، فأنكره هذا التعبير، غير أن السمعَ وَرَدَ بنسبتها إليه -تعالى-. ويرى المتكلِّمون كافةً أن تلك الأفعالَ كلَّها مخلوقةٌ حادثةٌ. والحافظُ ابن تَيْمِيَة مع قوله بحدوثهما، لا يقولُ: إنها مخلوقةٌ، ففرَّق بين الحدوث والخلق. وإليه مال المصنِّفُ [أي البخاري]، فجعل الأفعالَ حادثةً قائمةً بالباري -تعالى- على ما يَلِيقُ بشأنه، غير مخلوقةٍ»(3).

وفائدة ذكر ردودهم وفهومهم لكلام البخاري أنها تبين للقارئ المعانِدِ عَدَمَ تفرُدنا بِفِهم هذه القالة من كلام الإمام، بل فهمها حتى مخالفونا، وإن كان لا حاجة لها حقيقةً لظهور المعنى وقرائنه، ولكنه يهز المقلدة ويُصَعِّبُ عمل آلةِ التأويل الجاهزة.

وقد ذكر البخاري كلامًا يفيد المطلوب مرةً أخرى في كتابه (خلق أفعال العباد) فقال: «ولقد بين نعيم بن حماد(4) أن كلام الرب ليس بخلق، وأن العرب لا تعرف الحي من الميت إلا بالفعل، فمن كان له فعل فهو حي ومن لم يكن له فعل فهو ميت، وأن أفعال العباد مخلوقة، فضيق عليه حتى مضى لسبيله، وتوجع أهل العلم لما نزل به، وفي اتفاق المسلمين دليل على أن نعيمًا ومن نحا نحوه ليس بمفارق ولا مبتدع، بل البدع والرئيس بالجهل بغيرهم أولى، إذ يفتون بالآراء المختلفة، مما لم يأذن به الله»(5).

---

(1) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٣٦/ ٢١٦).

(2) فيض الباري على صحيح البخاري (٦/ ٥٧٤).

(3) فيض الباري على صحيح البخاري (٢/ ٥٦٦ ـ ٥٦٧).

(4) خلق أفعال العباد (٨٥).

(5) وقد امتحن نعيم بن حماد مع البويطي في محنة القول بخلق القرآن، ومات في الحبس، فرضي الله عن الأئمة.

فيستفاد من كلامه التالي:

- أن الكلامَ غير مَخلوق.

- أن كلامَ الله فعلٌ من أفعاله، وبالتالي تتعلق به الإرادة والمشيئة، وبالتالي هو حادث.

- أن الأفعال يُعرفُ بها الحيُّ من الميت.

- أن فعل العبد مخلوق بخلاف فعل الله.

- أن الكلامَ الذي هو صفةٌ لله -سبحانه- فعلٌ غيرُ مخلوق.

وهذا لعمري دليلٌ ناصعٌ يحقق مطلوبنا في أهم صفةٍ وهي صفة الكلام.

وقال: «**وإن الله ﷻ ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، فليس هذا لغير الله ﷻ ذكره، قال أبو عبد الله [البخاري]: وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق؛ لأن صوت الله جل ذكره يسمع من بعد كما يسمع من قرب، وأن الملائكة يصعقون من صوته، فإذا تنادى الملائكة لم يصعقوا، وقال ﷻ: ﴿فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البَقَرَة: ٢٢] فليس لصفة الله ند، ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين**»[(١)].

فالمناداةُ بصوت أمرٌ حادث، وعند حدوث هذا الأمر تصعق الملائكة، ويجري كذلك يومَ الحشر حينَ ينادي الله الخلائق كما في الحديث الذي أورده البخاري فورًا بعدَ هذا الموضع.

وقال كلامًا مهمًا نقل بعضه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»[(٢)]: «**وأما الفعل من المفعول، فالفعل إنما هو إحداث الشيء، والمفعول هو الحدث لقوله: ﴿خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البَقَرَة: ١٦٤] فالسموات والأرض مفعوله، وكل شيء سوى الله بقضائه فهو مفعول، فتخليق السموات فعله لأنه لا يمكن أن تقوم سماء بنفسها من غير فعل الفاعل، وإنما تنسب السماء إليه لحال فعله، ففعله من ربوبيته.**

حيث يقول: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البَقَرَة: ١١٧] ولكن من صفته وهو الموصوف به... فالفعل صفة، والمفعول غيره، وبيان ذلك في قوله -تعالى-: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ

---

(١) خلق أفعال العباد (٩٨).

(٢) ذكرت نقل الحافظ لأن بعض من فجعوا بمقالات السلف العقدية لا يتورعون عن إسقاط ما لا يناسب هواهم من الكتب المشهور نسبتها لأصحابها بمنهج غريب لو طردوه لسقطت كتبٌ أمهات! ولا يستغرب هذا ممن يسقط الحديث الصحيح المستوفي للشروط لأجل معارضه الكلامي.

﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١] **ولم يرد بخلق السموات نفسها، وقد ميز فعل السمٰوات من السموات، وكذلك فعل جملة الخلق، وقوله: ﴿وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾** [الكهف: ٥١] **وقد ميز الفعل والنفس... اختلف الناس في الفاعل والفعل والمفعول، فقالت القدرية: الأفاعيل كلها من البشر، وقالت الجبرية: الأفاعيل كلها من الله، وقالت الجهمية: الفعل والمفعول واحد، ولذلك قالوا (كن) مخلوق، وقال السلف: التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة، ففعل الله صفة الله والمفعول من سواه من المخلوقات»**[1].

فانظر؛ من يقول اليوم بأن الفعل هو المفعول، ومن يقول اليوم أن (كن) مخلوقة! وانسبهم للجهمية رأسًا مستدلًا بالإمام البخاري ﷺ.

ولا يصح ما فهمه ابن حجر من أن مراد البخاري بالتفريق وبأن الخلق يكون بـ(كن) مطابقٌ لمقالة الماتريدية، **وذلك لوجوه:**

الوجه الأول: أن البخاري يثبت (حدثًا) غير مخلوق كما بينا في النقل السابق.

الوجه الثاني: أن الماتريدية يقولون بمخلوقية الكلام اللفظي كالأشاعرة، بينما ينسب البخاري القول بمخلوقية (كن) إلى الجهمية.

الوجه الثالث: يمتنع أن يريد البخاري بالفعل غير المخلوق هنا فعلًا قديمًا لأن (كن) التي يكون بها التخليق عنده ليست قديمة، فالنون بعد الكاف، والكلام اللفظي لا يكون قديمًا باتفاق العقلاء من الطوائف جميعًا، بغض النظر عن خلافهم هل هي مخلوقة أم لا وهل هي كلام الله أم أنها دالة عليه.

٢ ـ وإليكَ إمامًا آخرَ يحقق ما ننسبه للسلف، فقد ذكر الإمام الطبري كلامًا يوافق البخاري، وفي (التكوين) نفسه الذي تكلم عنه البخاري، فقال أبو جعفر: **«فأمرُ الله ـ جلَّ وعز ـ لشيءٍ إذا أرادَ تكوينَهُ موجودًا بقوله: «كن» في حالِ إرادتِهِ إياه مكونًا، لا يتقدم وجودُ الذي أرادَ إيجادَهُ وتَكوينَه- إرادَتَهُ إياه، ولا أمرَهُ بالكون والوجود، ولا يتأخرُ عنه، فغير جائز أن يكون الشيء مأمورًا بالوجود مرادًا كذلك إلا وهو موجود، ولا أن يكون موجودًا إلا وهو مأمورٌ بالوجود مرادٌ كذلك»**[2].

فالإمام إذن يقرر أن أولى الأقوال بالصواب كونه -سبحانه- يقول «كن» وأن هذه

---

(١) خلق أفعال العباد (١١٢ ـ ١١٣).

(٢) تفسير الطبري (٢/ ٥٤٧).

الكلمة تكون حادثةً لا تتقدم ما أراده موجودًا ولا تتأخر عنه، وهذا واضح صريح لا يمكن تأويله بحال من الأحوال.

فههنا قوله «كن»، ثم قوله بأن المكون لا يتأخر عن قوله كن، وهو إبطال صريح لمعتقد من أثبت صفة تكوين قديمة يتأخر مكونها!

وإبطالٌ لمقالة من لم يثبت تكوينًا أو «كن» لفظية حقيقية.

وقد تنبه ابن عطية لهذا الظاهر من كلام الطبري، واعترضَ عليه باعتراضٍ واضحٍ يؤيدُ ما فهِمناهُ من كلامه فقال: «**قال غيره: (يكون) عطف على (يقول)، واختاره الطبري وقرره، وهو خطأ من جهة المعنى، لأنه يقتضي أن القول مع التكوين والوجود**»[1].

أي أن القولَ حادثٌ مع التكوينِ والوجود، وهو ما لا يرتضيه ابن عطية ولا يتوافق مع قول الأشعرية.

وقال ابن حيان: «**قال ابن عطية: وهو خطأ من جهة المعنى، لأنه يقتضي أن القول مع التكوين حادث، وقد انتهى ما رده به ابن عطية. ومعنى رده: أن الأمر عنده قد تم، والتكوين حادث، وقد نسق عليه بالفاء، فهو معه، أي يعتقبه، فلا يصح ذلك، لأن القديم لا يعتقبه الحادث. وتقرير الطبري له هو ما تقدم في أوائل الكلام على هذه المسألة، من أن الأمر لا يتقدم الوجود ولا يتأخر عنه. وما رده به ابن عطية لا يتم إلا بأن تحمل الآية على أن ثم قولًا وأمرًا قديمًا**»[2].

وللطبري كلام أيضًا في حدوث الاستواء، وذلك في تفسير قوله -تعالى-: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فُصِّلَت: ١١] فيقول فيه: «**وأولى المعاني بقول الله -جلَّ ثناؤه-: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ﴾** [البَقَرَة: ٢٩] **علا عليهن وارتفع، فدبرهن بقدرته، وخلقهن سبع سماوات**» ثم قال: «**وإن قال لنا قائل: أخبرنا عن استواء الله جلَّ ثناؤه إلى السماء، كان قبل خلق السماء أم بعده؟ قيل: بعده، وقبل أن يسويهن سبع سماوات**»[3].

فها هو رَحِمَهُ ٱللَّهُ يثبت العلو والارتفاع، ويزيد عليه بتقرير «متى» كان هذا الاستواء؟ فيختار بأنه بعد خلق السماء، وقبل تسويتها سبع سماوات.

---

(١) المحرر الوجيز (١/ ٢٠٢).

(٢) البحر المحيط (١/ ٥٨٦) وانظر تفسير القرطبي (٢/ ٩٠).

(٣) تفسير الطبري (١/ ٤٣٠).

فهو فعلٌ بين حادثين.

وأيًا يكن المراد بالعلو في كلامه[1]، إلا أنه أمر حادث.

ولهذا تعقبه ابن عطية هنا أيضًا وقال: «**وفي البخاري عن مجاهد أنه قال: المعنى: علا على العرش. قال القاضي أبو محمد: وكذلك هي عبارة الطبري، والنظر الصحيح يدفع هذه العبارة**»[2].

وللطبري أيضًا كلامٌ في إثبات الإتيان والمجيء الحاصلين يومَ القيامة، وغير ذلك مما لا يشك ممترٍ في دلالته على حدوث هذه الأمور وكونه يعتقدها أفعالًا يوصف الله بها.

ومن نوادر المتأخرين الذين فهموا مطلوبنا وحققوا نسبته للسلف: محمد أنور شاه الكشميري رحمه الله، حيث قال: «**وأما على مَشربِ الحافظ ابن تيمية رضي الله عنه فالصفاتُ الحادثةُ قائمةٌ بالباري وليست بمخلوقةٍ. فإنه لا يرى بقيامِ الحوادث بالقديم بأسًا. ويدَّعِي أنَّ ذلك هو مذهبُ السَّلَف، ويُنكر استحالةَ قيامِ الحَوادثِ بالقديم. وفرَّقَ بينَ الحادثِ والمخلوق: بأنَّ المخلوقَ يُطْلَقُ على المنفصل، فسائِرُ العالمِ حادثٌ ومخلوقٌ، بخلافِ الصفات فإنَّها حادثةٌ وليست بمخلوقةٍ لقيامها بالباري -تعالى-.**

قلتُ: وتساعِدُهُ اللغةُ. فإنَّه يُقالُ: إنَّ زيدًا مُتَّصِفٌ بالقيام، ولا يقالُ إنَّه خالقٌ له، فكذلك يقالُ: إنَّ اللهَ -تعالى- مُتَّصِفٌ بالنزول ولا يقال: إنه خَالقٌ له.

وإليه جَنَح البخاريُّ رضي الله -تعالى- عنه وصرَّح أنَّ الله -تعالى- مُتَّصِفٌ بصفاتٍ حادثةٍ، غير أنَّ الشارحين أوَّلُوا كلامه.

قلتُ: ورُوي عن الأئمةِ الثلاثة بسندٍ صحيح في كتاب (الأسماءِ والصفات)؛ مَنْ قال: إنَّ القرآن مخلوقٌ فهو كافرٌ، ففيه دليل على أنهم قالوا بحُدُوث الكلامِ اللفظيّ، وأنكروا كونَه مخلوقًا. فإنَّ الكلامَ النفسيَّ قَدِيْمٌ، واللفظيَّ حادثٌ عندنا، وسيأتي تفصيله في آخر الكتاب»[3].

---

(1) ومن المعلوم أنه يريد الاستواء الحقيقي والعلو الحقيقي بأدلة متكثرة تنظر في مدونتي على الشبكة تحت عنوان (الطبري السلفي) ومنها أنه علوٌ خاصٌ حادثٌ بعد خلق السماء كما في الأعلى، فحمله على علو المكانة كفرٌ لا مريةَ فيه، إذ علو المكانة لم يكن حادثًا بعد خلق شيء! ولكننا هنا لا نهتم بالمراد من العلو في كلامه لأن محل الاستدلال هو إثباته حدوث الاستواء.

(2) المحرر الوجيز (٣/ ٢٩٢).

(3) فيض الباري على صحيح البخاري (٢/ ٥٦٦ ـ ٥٦٧) وقال مثله في العرف الشذي شرح سنن الترمذي (١/ ٤١٧): «وأما مشرب الحافظ ابن تيمية في الصفات الحوادث أنها قائمة بالباري وحوادث وغير =

كما قال: «**نعم، كلامُ المصنِّف [أي: البخاري] ليس إلَّا في اللفظيِّ**[1]**، ومع ذلك تلك الحوادث القائمة ليست مخلوقةً. واسْتَبْعَدَهُ الحافظُ: فقال: إن في إثبات حدوثها، ونفي كونها مخلوقةً تناقضًا؛ لأنه لا فرقَ بين الحادث والمخلوق.**

قلتُ: وهذا إنَّما نَشأَ من عدم اطلاعه على اصطلاح القدماء، فإن المخلوقَ عندهم هو المُحْدَثُ المُنْفَصِلُ، أمَّا إذا كان قائمًا لفاعله، فلا يُقَالُ له: إنه مخلوقٌ. وهذا عينُ اللغة، فإنك تقولُ: قام زيدٌ، وقَعَدَ عمرٌو، ولا تقولُ: خَلَقَ زيدٌ القيامَ، وخَلَقَ عمرٌو القعودَ، وذلك لأن القيامَ والقعودَ، وإن كانا حَادثَيْن، إلَّا أنهما ليسا بمنفصلين عن زيدٍ، وعمرٍو، فالشيءُ إذا قام بفاعله، فهو حادثٌ غيرُ مخلوقٍ.

والعجب من الحافظ حيث خَفِي عليه هذا الاصطلاحُ الجليُّ، فإن بين اللفظين بَوْنًا بعيدًا. أَلَا ترى أن المُحْدَثَ قد أطلقه القرآن بنفسه، فقال -تعالى-: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]... **إلخ، وأمَّا المخلوقُ، فقد نُقِلَ عن أبي حنيفة وصاحبَيْهِ: أن من قال بخلق القرآن فقد كَفَرَ، هكذا نقله البيهقي في كتاب «الأسماء والصفات». فالمُحْدَثُ وَرَد في القرآن، وإطلاقُ المخلوق أفضى إلى الكفر. وإذا دَرَيْتَ الفرقَ بينهما، هان عليك إطلاقُ الحادث على القرآن، مع نفي المخلوق عنه، ولم يَبْقَ بينهما تناقضٌ**»[2].

= مخلوقة، ويدعى أنه يوافق السلف الصالحين... وقال: إن بين الحادث والمخلوق عمومًا وخصوصًا فإن الصفات الحادثة وسائر أشياء العالم حوادث، والصفات ليست بمخلوقة بخلاف سائر أشياء العالم الممكنة، وأما الأشاعرة فيقولون بأن الباري عزَّ اسمه ليس بمحل للحوادث وقالوا لا فرق بين الحادث والمخلوق، وأقول: إن اللغة تساعد الحافظ ابن تيمية فإنه إذا كان زيد قائمًا يقال: إن القيام متعلق بزيد، وإن زيدًا متصف بالقيام، ولا يقال: إنه خالق القيام، فكذلك لما كان الله موصوفًا بالنزول فلا بد من قيام النزول، وكون الباري عز برهانه متصفًا بالنزول لا خالقًا له، وبعين ما قال ابن تيمية قال البخاري بأن الله متصف بصفات حادثة، إلا أن الشارحين تأولوا في كلامه، ومثله روي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن حسن بسند صحيح في كتاب الأسماء والصفات، حيث قالوا: من قال: إن القرآن مخلوق كافرٌ، أي من قال: بأن القرآن ليس صفة الباري وأنه بمعزل وبائن عن ذات الباري، وليسوا بقائلين بأن القرآن قديم ـ أي الكلام اللفظي ـ فالحاصل أنهم قائلون بحدوث الكلام اللفظي لا بخلقه». اهـ.

(١) فالبخاري يتكلم عن كلام الله الذي هو صفته في كتاب التوحيد من صحيحه، ويورد لذلك الأدلة والآيات، وكلها في اللفظي كما ذكر المحدث الكشميري، وكل السلف حين يوردون النصوص في صفة الكلام يوردون تلك النصوص التي تتحدث عن الكلام اللفظي المسموع المقروء المكتوب، ثم يأتي من ينسب إليهم مقالة الكلام النفسي وأن القرآن اللفظي عندهم مخلوق!

(٢) فيض الباري على صحيح البخاري (٦/ ٥٨٩).

موقف المتكلمين

أولًا: لا نخطئ حين نقول بأن التفريق بين الحادث والمخلوق متفقٌ عليه بين طوائف المتكلمين جميعًا، فلا يخدعنك أحدهم بأن التفريق بينهما بدعةٌ تيميَّة، فمعتزلة البصرة يثبتون حدوث الإرادة لا في محل، فهي حادثة غير مخلوقة عندهم، والرازي وافق البصري المعتزلي في حدوث العلم وتجدده، وليس بمخلوقٍ عندهما، والجميع يقولون بأن لله أفعالًا حادثة ليست بقديمة، وليست بمخلوقة عندهم، والكل يجيز تجدد الإضافات وحدوثها مع كونها غير مخلوقة.

فسؤال: «**هل كل حادثٍ مخلوق؟**» متفقٌ على جوابه بين طوائف المتكلمين.

فيجيبون جميعًا: ليس كل حادثٍ مخلوقًا.

وإنما وقع الخلاف في سؤال «**هل كل وجودي حادثٍ مخلوق؟**».

وجوابنا نحن: لا، إذ لفظة (مخلوق) تفيد معنى: المفعول بفعل الخلق.

ولكن فعل الخلق نفسه ليس مخلوقًا وإنما به يكون المخلوق.

ولفظة (الحادث) تفيدُ معنى: الجديد والكائن بعد أن لم يكن.

فالحادث أعم من المخلوق لغةً قبل أن يكون أعم اصطلاحًا، وكل مخلوقٍ حادثٌ جديدٌ ولا عكس.

ثانيًا: لعل المتكلمين لم يتفقوا على مسألةٍ اتفاقَهُم على منع قيام المتجددات الوجودية بذات الباري، ومع هذا ذكر الحارث المحاسبي أنها مقالةٌ من مقالات أهل السُنَّة المنتسبين إليها في عصره فقال: «**وقد تأوَّلَ بعض من يدَّعي السُنَّة وبعض أهل البدع ذلك على الحدوث. فأمَّا من ادعى السُنَّة فأراد إثبات القدر فقال: إرادة الله**

جلَّ وعز أحدث من تقديره، تقديره سابق الإرادة»[1].

فميَّزَ بين قولين، الأول قولٌ لمن يدّعون السُّنَّة وينتسبون إليها وليسوا من أهل البدع، والثاني قولٌ لأهل البدع، فالقول الأول عنده إذن خاطئ، ولكنه لا ينسبه للمبتدعة، ويفرق بوضوح بين قول هؤلاء وقول أولئك، فهو قولٌ ثانٍ لمن ينتسبون إلى السُّنَّة في عصره إذن.

وقال في نصٍ آخر: «**ذهب قومٌ أن لله جلَّ وعز استماعًا حادثًا في ذاته، فذهب إلى ما يعقل من الخلق أنه يحدث فيهم علة لسمع ما يكون من قولٍ عند سمعه للقول؛ لأن المخلوق إذا سمع الشيء حدث له عنه فهم عما أدركته أذنه من الصوت، وكذلك ذهب إلى أن رؤية تحدث له**»[2].

وقد أورده ابن تيمية بزيادةٍ مهمة يظهر أنها سقطت فيما بعد وهي: «**ذهبَ قومٌ من أهل السُّنَّة إلى أن لله استماعًا حادثًا في ذاته...**»[3].

فيكون تصريحًا ثانيًا من المحاسبي بنسبة هذا القول لأهل السُّنَّة كقولٍ ثانٍ وإن كان يخطئه.

ثالثًا: لقد صرح الرازي تصريحًا شهيرًا مدويًا بكون هذا القول لازمًا لكل الفرق فقال: «**هاهنا أبحاث، البحث الأول: أنه هل يعقل أن يكون محلا للحوادث؟**

قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية.

وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب.

أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول، إلا أنه لازم عليهم من وجوه:

الأول: إنه -تعالى- كان قادرًا على إيجاد الجسم المعين من الأزل إلى الأبد، فإذا خلق ذلك الجسم المعين، يمتنع أن يقال: إنه بقى قادرًا على إيجاده؛ لأن إيجاد الموجود محال. والمحال لا قدرة عليه، فتعلق قادريته بإيجاد ذلك الجسم قد زال وفني.

والثاني: إنه في الأزل يمتنع أن يقال: إنه كان يطلب من زيد إقامة الصلاة،

---

(١) فهم القرآن (٣٤١ ـ ٣٤٢).

(٢) فهم القرآن (٣٤٥).

(٣) شرح الأصبهانية (٢٤٥).

وإيتاء الزكاة في الحال. ثم إن عند دخول زيد في الوجود، يصير مطالبًا له بإقامة الصلاة في الحال، وإيتاء الزكاة. وهذا الطلب إلزام، والإلزام الحاصل ما كان حاصلًا ثم حصل، وهذا يقتضي حدوث الصفة في ذات الله.

والثالث: وهو أنه -تعالى- يمتنع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها، فكونه سامعًا لذلك الصوت، إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت، وكونه رائيًا لتلك الصورة إنما حدث عند حدوث تلك الصورة، وهذا يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله -تعالى-... وأما أبو الحسين البصري فقد صرح بأن علم الله يتغير عند تغير المعلومات، وأن تلك العلوم إنما تحدث في ذات الله -تعالى-.

وأما الفلاسفة: فإنهم مع كونهم أبعد الناس عن هذا المذهب، قد قالوا به من حيث لم يشعروا به.

وبيانه: وهو أن الإضافات صفات موجودة في الأعيان عندهم، ولا شك أن الباري -تعالى- موجود مع كل حادث يحدث ويدخل في الوجود. ولا شك أنه كان موجودًا قبل حدوث ذلك الحادث، وسيبقى موجودًا بعد فناء ذلك الحادث، وهذه القبلية والمعية والبعدية، إضافات حادثة في ذات الله -تعالى-، وإذا كانت الإضافات موجودات في الأعيان، كان هذا قولًا بحدوث المعاني والصفات، وفي ذات الله -تعالى-»(١).

ثم ذكر أنواع الصفات وختم قائلًا: «**إذا عرفت هذا فنقول: أما القول بحدوث الصفات الإضافية فذاك أمر يجب الاعتراف به، ولا يمكن إنكاره البتة يقينًا مع الصفات الحقيقية، سواء حصلت لها إضافات إلى الغير، أو لم يحصل. وهاهنا محل الخلاف. فمن الناس من جوز حدوث مثل هذه الصفات في ذات الله -تعالى-، ومنهم من منع منه**»(٢).

فانظر كيف ذكر وجوب الاعتراف بحدوث الصفات الإضافية، ثم ذكر عدم إمكان إنكاره مع الصفات الحقيقية لا الإضافية فقط!

أكرر: الصفات الحقيقية!

---

(١) المطالب العالية (٢/ ١٠٦).

(٢) المطالب العالية (٢/ ١٠٨).

ولاحظ أنه يتكلم في محل النزاع مع من يزعمون تفرد الكرَّامية بهذه المقالة، ورد ذلك واعترف بأن مقالة الكرامية لازمة لأكثر أرباب أهل المذاهب، وقولهم الذي لزم الجميع هو إثبات حوادث وجودية.

وسبب هذا التأكيد أن بعضهم اعترض علينا بأن الرازي فقط يشبّه مقالات الطوائف المذكورة بمقالة الكرامية مع تسليمه بتحقق الفرق بينها في وجودية هذه الحوادث، وهذا باطلٌ وكذب.

إذ أصل كلامه إبطال الفرق، وهو يلزمهم صراحةً بمقالة الكرامية دون مواربة، فلو كان يسلّم لهم صحةَ ما يفارقون به الكرامية لما ألزمهم مقالتهم، فهو يعلم بأن الأشعرية لا يثبتون وجودية التعلقات المتجددة، ولكنه يلزمهم وجوديتها وموافقة الكرامية كما ألزم الفلاسفة بذلك لقولهم بوجودية الإضافات المتجددة، وصرح بذلك متنبّهًا لأهمية حيثية الوجودية في المقارنة، مع أنه ذكر أن الفلاسفة من أبعد الناس عن هذه المقالة!

فقد نَصَرَ إذن مَقالةَ قيامِ الحوادث بلا أدنى شك، وذلك بإلزام الطوائف بها والاعتراف بحقِّيَتِها عليهم جميعًا، لا سيما إن أضفت إلى ذلك قوله: «**فإن عارضوا ذلك بالعلم نقول: قد ذكرنا: أن المذهب الصحيح في هذا الباب هو قول أبي الحسين البصري: وهو أنه يتغير العلم عند تغير المعلوم**»(١).

وقد نصر الرازي هذه المقالة عند نقاش صفة الكلام، وكرر تسوية الصفات الحقيقية بالصفات الإضافية في وجوب الاعتراف بحدوثها هناك كما فعل هنا.

ولم يعجب ذلك أصحابه فرد عليه بعضهم، ومنهم التفتازاني حيث قال: «**وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الرازي**(٢) **من أن القول بكون الواجب محلًا للحوادث لازم على جميع الفرق وإن كانوا يتبرءون منه**».

---

(١) المطالب العالية (٣/ ٢٠٤).

(٢) وكذلك رد عليه السيالكوتي فقال: «قوله (والمراد بالحادث إلخ) تحرير لمحل النزاع بحيث يندفع عنه ما قال الإمام الرازي من أن كونه -تعالى- محل الحوادث لازم على جميع الفرق وإن كانوا يتبرؤون عنه» حاشية السيالكوتي على شرح العضدية (١٦٤)، وذكره الكلنبوي أيضًا للرازي في حاشية شرح العضدية (٢/ ١٤٥) وإثبات التفتازاني والسيالكوتي والكلنبوي هذه المقالة للرازي، فضلًا عن غيرهم يدفع القشة التي تمسك بها بعضهم في نفي نسبة هذا الكلام إليه، فقد عد بعض أصحاب الناقض (وهو جلال الجهاني) نسبة هذا الكلام إليه من البتر والتحريف، وهي جرأة ما بعدها جرأة! وهذا يتضمن اعترافًا منه بكون هذا الكلام مشكلًا ومزعجًا أن يَصدُرَ عن إمامٍ لهم. =

ثم قال: **«وهم لا يقولون بوجود كل إضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع، وهذه الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع»**[1].

وهذا من التفتازاني استدلالٌ بمحل النزاع، ومصادرةٌ على المطلوب، فإن الرازي لا يجهل أنهم ينفون وجودية الأفعال الإلٰهية وأنهم يثبتونها مَحضَ نِسَبٍ وإضافات، بل رد ذلك عند ذكره للإلزام الثاني متوقعًا اعتراض أصحابه قائلًا: **«ولو قال قائل: إن كونه مطالبًا لزيد في الحال بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تعلقٌ خاصٌ ونِسبةٌ خاصة، والحادث هو النسب والتعلقات، لا الصِفات. فنقول: هذه النسب والتعلقات، هل لها وجود في نفس الأمر أو ليس كذلك؟**

والثاني [كونها غير وجودية في نفس الأمر] يقتضي نفي كونه -تعالى- مطالبًا في الحال بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة[2]**. وأما الأول [كونها وجودية في نفس الأمر] فيقتضي حدوث الصفة في ذات الله»**.

وتأصيله مما لا يملكون رده، فمن بدهيات العقل ومن مشتركات الفطر أن العدم المحض لا مدخلية له في التأثير البتة، ولا يكون علةً ولا جزء علةٍ حقيقيًا عند أحد من العقلاء، فتخيل معدومًا واعتبارًا لا وجود له يكون سببًا في وجود شيء أو

= إذ تمسك بأن المحقق حشّى بذكر زيادةٍ في نسخة من النسخ فيها (قال الإمام الداعي إلى الله: وأنا أقول إلخ) فيكون قائل الكلام هو هذا (الداعي إلى الله) بزعمه، وأنه ربما يكون أحد الفاطميين بحسب دعواه، وما فطن إلى أنها مخطوطة من بين ثماني مخطوطات، ثم من هذا الداعي إلى الله الذي يقحم في كتب الكلام وينقل عنه؟ وهل أثر ذكره أو الاستشهاد به عن أحد في هذه المباحث؟

كما أن الرازي ختم كلامه قائلًا: «فيثبت بهذا البحث الذي ذكرناه: أن القول بحدوث الصفات في ذات الله قول قال به جميع الفرق» فهو كلامه هو، إذ بدأه قائلًا: (هاهنا أبحاث، البحث الأول:...) فبدأه (بحثًا) له، وأنهاه (بحثًا) له، ولخص في النهاية (بحثه)، ثم يدعي المخالف أنه قول هذا (الداعي إلى الله!) ولا يُحتَجُ بأنَ صاحب المواقف والرازي في الأربعين نسب هذا الإلزام للكرامية، فإن المطالب من أواخر كتبه ومن الظاهر أنه قوله وإقراره بما ذكرنا، وليت من تكلف مثل هذا الرد البارد أتعب نفسه فقرأ مقدمة الكتاب ليرى فيها: «بسم الله الرّحمن الرّحيم قال مولانا الإمام الداعي إلى الله أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي ﷺ: هذا كتابنا في العلم الإلهي» وتكرر ذلك في مواضع أخرى وكتب متعددة، فهذا اللقب إذن يطلق على الرازي ولا مراد به سواه، لا الفاطمي الذي تفتق عنه ذهن المخالف.

(١) شرح المقاصد (٢/ ٧٠).

(٢) لاحظ كيف فهم الرازي أن إثبات أفعالٍ عدمية كنفيها! إذ هي عدم ولا شيء! فكيف يكون آمرًا وأمره عدم!

فيتبين مما نقلناه:

١ ـ إبطال الرازي لأدلة المنع من قيام الحوادث.

٢ ـ اعترافه بكونها جارية في الصفات الإضافية.

٣ ـ اعترافه بأن كلامه في الصفات الحقيقية لا الإضافية.

٤ ـ إبطاله القول بأن التجدد في نسب وتعلقات غير موجودة.

٥ ـ أن الرازي انتهى في آخر عمره إلى نصرة هذه المقالة وتقديمها على ما عداها وإلزام أصحابه بها ولله الحمد.

ولم تكن تلك قفزةً معرفية مفاجئة من الرازي، بل يظهر أنه تدرج إلى أن وصل إلى هذه القناعة الصائبة.

فأول ملامحها تظهر في شبهةٍ استشكلها واستعظمها في نهاية العقول ولم يجبها وذلك في قوله: «**الفصل التاسع: في أن الصفات هل يجب تغيرها بتغير المتعلقات؟ اللائق بأصولنا أن لا نحكم بذلك، ولكن فيه إشكال، وهو أن تغير تلك التعلقات إما أن يكون لأمرٍ أو لا لأمر، والثاني محال؛ لأن المتجدد لا بد له من مؤثرٍ وذلك المؤثر إما أن يكون المتعلِق، أو المتعلَّق، أو شيئًا منفصلًا، فإن كان الأول: فهو المطلوب، وإن كان الثاني: فهو محال؛ لأن تغير المتعلق تابعٌ لتغير التعلق، فإن كان تغير التعلق تابعًا لتغير المتعلق لزم الدور، والثالث محال؛ لأن الأمر المنفصل الذي لا تعلق له بذلك التعلق يستحيل أن يُجعَلَ تغيره سببًا لتغير التعلق، وهذا مأخذٌ عظيم يتنبه منه على إشكالات عظيمة**»[1].

فلم يجب هذا الإشكال واكتفى باستعظامه.

وفي أدلة منع قيام الحوادث اعتمد في المحصل على دليلٍ ثم في الأربعين على دليلٍ آخر مغفلًا ذاك.

وفي جريان الأدلة في الإضافات كان يمنعه ثم تجده يلزم ابن سينا به في شرح الإشارات.

وكان يمنع جريانها في العلم ويجعل التغير في تعلقاتها كصفة حقيقية، ثم صار

---

(١) نهاية العقول (٢/ ٤٧٣).

ينفي كونها صفة حقيقية ويثبت كونها إضافة متغيرة كما هي مقالة البصري المعتزلي.

فالرازي ـ فيما يبدو لي ـ لم يقفز قفزة مفاجئة لهذا القول، وإنما كانت قشته الأخيرة اقتناعه بجريان أدلة المنع في الإضافات المتجددة، وإقراره ببطلان أدلة المنع بعدما كان كل مرة يعتمد شيئًا مختلفًا وينتقد منها ما ينتقد، ثم انتهى للإذعان للإشكال الذي ذكره في نهاية العقول وأقر بوجوب أن يكون التغير في موجودٍ في نفس الأمر لا في نسبٍ وتعلقات عدمية محضة.

موقف العقل ومناقشة شبهات المنع من قيام الحوادث

ونحن نذكر الآن ملخصًا جامعًا لأبرز شبهات المتكلمين المتعلقة بقيام الحوادث، ولا حاجة للتذكير بأن هذه الجملة ـ قيام الحوادث ـ مجملةٌ لا يجوز إطلاقها في حق الباري، وأن الجملة الدقيقة التي نختلف فيها مع المتكلمين هي: إثبات وجودية الأفعال، أو: إثبات الأفعال الحقيقية للباري، أو: إبطال قول المتكلمين بأن فعل الباري لا شيء! ولكنهم لا يطيقون التعبير بهذه الجمل كي لا ينكشف زيف ما أثبتوه من تعلقاتٍ تعوِّضُ نفيهم حقيقة الأفعال، وكي لا يقولوا بأن أفعال الله لا شيء! وأن ذاته حين يفعل كذاته حين لا يفعل في الخارج.

ونتخذ الآمدي ممثلًا عن المتكلمين كما اتخذه شيخ الإسلام في درء التعارض، فننقل كلامه ونعقب عليه ونزيد.

يقول الآمدي: «**وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث بذات الرب ـ تعالى ـ بحجج ضعيفة**»[1].

ثم شرع في بيانها وكشف ضعفها:

الشبهة الأولى:

يقول الآمدي: «**قالوا: لو كان الباري ـ تعالى ـ قابلًا لحلول الحوادث بذاته؛ لما خلا عنها، أو عن أضدادها، وضد الحادث حادث. وما لا يخلو عن الحوادث؛ فيجب أن يكون حادثا، والرب ـ تعالى ـ ليس بحادث، وهذه الحجة مبنية على خمس مقدمات:**

(١) فكل الحجج القادمة ضعيفة عنده إلا الحجة الخامسة، أبكار الأفكار (٢/ ٢٢).

المقدمة الأولى: أن كل صفة حادثة لا بد لها من ضد.

والثانية: أن ضد الصفة الحادثة لا بد، وأن يكون حادثًا.

والثالثة: أن ما قبل حادثا؛ فلا يخلو عنه، وعن ضده.

والرابعة: أن ما لا يخلو عن الحوادث؛ حادث.

والخامسة: أن الحدوث على الرب ـ تعالى ـ محال.

أما أن الرب ـ تعالى ـ ليس بحادث؛ فقد سبق تقريره.

وأما أن ما لا يخلو عن الحوادث؛ فهو حادث؛ فسيأتي تقريره في حدوث الجواهر».

ولتوضيح هذه الحجة نقول: لو كان الباري قابلًا لحلول الحوادث بذاته لكانت دائمًا حالةً بذاته؛ لأن الموجود الذي يقبل أن يقوم به حادثٌ واحدٌ فإنه لا يخلو عنه أو عن ضده، والموجود الذي تكون الحوادث دائمًا قائمةً بذاته حادثٌ ولا بد.

هذا قوام الحجة، وإنك ولا بد تبصر ما فيها من تحكم ومصادرة وإطلاق للكلام بلا برهان، وهذا ما تنبه له الآمدي والجرجاني والإيجي، فقال الأول:

«وإنما الإشكال في المقدمات الثلاث الأول؛ وذلك أن لقائل أن يقول:

قولكم: إن كل صفة حادثة لا بد لها من ضد: فإما أن يراد بالضد معنى وجودى يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما، وإما أن يراد به ما هو أعم من ذلك؛ وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما وإن كان عدما، حتى يقال: بأن عدم الصفة يكون ضدا لوجودها.

فإن كان الأول: فلا نسلم أنه لا بد وأن يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار، والاستدلال على موقع المنع عسير جدًّا.

وإن كان الثاني: فلا نسلم أنه يلزم أن يكون ضد الحادث حادثا وإلا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثًا. ولو كان عدمه حادثًا، كان وجوده سابقًا على عدمه؛ وهو محال.

ثم وإن سلمنا أنه لا بد وأن يكون ضد الحادث معنى وجوديًّا؛ ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفة وضدها بهذا الاعتبار. وحيث قررنا في مسألة الكلام والإدراكات/ أن القابل لصفة لا يخلو عنها، أو عن ضدها. إنما كان بالمعنى الأعمّ، لا بالمعنى الأخص، فلا مناقضة»[1].

---

(١) أبكار الأفكار (٢/ ٢٢).

ومحصل نقده الممتاز، فإن هاهنا مقدمات لهذا الدليل، بسقوط مقدمةٍ واحدةٍ يسقط الدليل برمته، فيناقش أولًا لزوم أن يكون للصفة الحادثة ضد، فضد الصفة الحادثة إما أن يكون وجوديًّا وإما أن يكون عدميًا، فإن كان وجوديًا، ككون الأسود ضد الأبيض، فمن قال إن كل صفة وجودية يجب قطعًا أن يكون لها ضد وجودي؟

فإن قال: لا بد أن يكون لها ضد عدمي.

قلنا: الضد العدمي قد يكون قديمًا، فمن قال إنه يجب أن يكون العدمي قطعًا حادثًا؟

فضد وجود العالم = عدمه، **«والعدم المحض لا يوصف بكونه قديما ولا حادثًا»**[1].

ولو قيل إن عدم العالم حادث لكان وجوده سابقًا على عدمه وهو محال.

ثم لنسلم بأنه لا بد وجوبًا من أن يكون للصفة الحادثة ضدٌّ وجوديٌّ حادث، فمن أين لكم أنه لا يخلو من الاتصاف بالشيء أو ضده؟ **«فإن الضدين قد يرتفعان»**[2]، كما ذكر حسن جلبي بعد أن أبطل هذه المقدمات ـ كما أبطلها الآمدي تبعًا للرازي ـ قائلًا: **«وأيضًا لا نسلم أن ما قبل حادثًا لا يخلو عنه وعن ضده إذ الجسم يقبل الألوان ويخلو عن الجميع كما في الشفاف»**[3].

ويقر بهذا كلٌّ من الجرجاني والإيجي قائلين: **«والثلاث الأول من هذه المقدمات مشكلة، إذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها، والرابعة**[4] **إذا تمت تم الدليل الثاني واندفع عنه حديث تلاحق الصفات»**[5].

وأكد حسن جلبي أن مقدمات الدليل الثلاث لا برهان على صحتها، وقال في المقدمة الرابعة: **«قوله: (والرابعة إذا تمت تم الدليل الثاني) لكنها ليست بتامة»**[6].

---

(١) غاية المرام (١٨٧).

(٢) الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي (٣٤٦).

(٣) شرح المواقف (٨/ ٤١).

(٤) أي ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهي مقدمة باطلة عندنا لأنها مبنية على منع تسلسل الآثار وحوادث لا أول لها، وهو جائز.

(٥) شرح المواقف (٨/ ٤٠ ـ ٤١).

(٦) شرح المواقف (٨/ ٤١).

وقال مثله الشرواني[(١)]، كما ضعف كلٌ من التفتازاني[(٢)] والقوشجي[(٣)] الدليلَ هذا للعلل السابقة نفسها.

وقد ذكر ابن التِلِمْساني مشكلة المقدمة القائلة: بأن القابل للحادث لا يخلو عنه أو عن ضده[(٤)].

ومن قبلهم جميعًا قال الرازي في إبطالها: «**والذي عول عليه أصحابنا: أنه لو صح اتصافه بالحوادث، لوجب اتصافه بها، أو بأضدادها في الأزل، وذلك يوجب اتصافه بالحوادث في الأزل، وهو محال. وهذه الدلالة مبنية على أن القابل للضدين يستحيل خلوه عنهما، وقد عرفت فساده**»[(٥)].

ولعل أول من ضعف هذا الدليل: الكيا الهراسي، فقال في كتابٍ له في أصول الدين: «**ما الدليل على استحالة قيام الحوادث بذات القديم؟ قلنا: الدليل عليه أنه لو جاز قيامها به لم يخل منها، فإذا لم يخل منها فلم يسبقها، وما لم يسبق الحوادث حادث... فإن قيل: تأملوا ما تقولون، ليس إذا جاز أن تقوم به الحوادث لا يخلو منها، إنما لو وجب قيام الحوادث بذاته لم يخل منها، فاما إذا جاز أن تقوم به فيجوز أن يخلو منها، فما الدليل أنه يستحيل خلوه منها؟ قلنا: هذا مبني على أصل شيخنا أبي الحسن** رَحِمَهُ اللَّهُ**، وهو أن المحل إذا كان قابلًا للشيء وضده فلا يخلو منه أو من ضده إن كان له ضد واحد، ومن أحد أضداده إن كان له أضداد، وسندل على ذلك وإن كان قد خالف فيه أقوام وقالوا إنه قد يخلوا عن الشيء وضده، وهو أن الجوهر يخلو عن الألوان قبل أن يقوم به لون وبعد أن قام به لون، فقد يخلو عن لون وأحد أضداد اللون، فهذه مناقضة منهم، منه هذا للشيخ أبو المعالي وقال: يجوز أن يخلو من الألوان بكل حال، قبل أن قام به لو وبعد أن قام به لون، ولا حاجة بنا إلى ذكر هذا فقد شرحناه في أول الكتاب، وقد ذكر الأستاذ أبو إسحاق** رَحِمَهُ اللَّهُ **في هذا تعليلًا وهو تخييل ليس قبله تحصيل، وذلك أنه قال: وقع الاتفاق على أنه لا يجوز أن يجتمع في المحل الواحد ضدان، كالسواد والبياض،**

(١) شرح المواقف (٣/ ٣٠)، طبعة دار الطباعة العامرة.

(٢) شرح المقاصد (٤/ ٦٥).

(٣) إلهيات الشرح الجديد (٨٥).

(٤) شرح معالم أصول الدين (٢٣٣).

(٥) نهاية العقول (٣/ ١٨٩).

ونظرنا في هذا فوجدنا عليه أنه لو اجتمعا لبطل تعاقبهما، فلو قلنا إنه يخلو المحل عنهما جميعًا لبطل تعاقبهما أيضًا، وهذا ليس بشيء لوجهين، أحدهما: أنا بالضرورة نعلم استحالة اجتماع الضدين قبل البحث عن هذه العلة، فلو قلنا إنه معلل بهذه العلة لكان لا يعلم الحكم إلا من علم طريقة، فهذا ليس مما يعلل، فإن المستحيلات ليس مما تعلل، بل نقول: يستحيل اجتماع الضدين لأنه مستحيل اجتماعهما، وأيضًا فإنه إنما يستقيم ما قالوه في شيئين لا ثالث لهما، أو السواد إن لم يعاقبه البياض فالحمرة أو الخضرة، وهاهنا لا يقال: إن اجتمعا يبطل تعاقبهما، فهذا شيء واضح لا يحتاج إلى تعليل، والصحيح أن نقول: إنما لا يجوز قيام الحوادث بذاته لأن ذلك يؤدي إلى تغيره»[1].

فضعفه واختار تصحيح دليل التغير الذي سيأتي إبطاله.

ولاحظ أخي القارئ أمرًا مهمًا، وهو أن هذا الدليل الذي ضعفوه وأظهروا تهافته كان هو العمدة في نفي قيام الحوادث بل له تعلق قوي بدليل حدوث العالم الذي يزعمونه قطعيًا، ومما ينبغي التنبه له أن تضعيف هذه الأدلة ليس بالأمر السهل الذي يُغَضُّ الطرف عنه.

وإن أتى المتكلم بدليلٍ آخر، فإن هذه الأدلة كانت لقرونٍ خلت أدلةً قطعية تُعارَضُ بها ظواهر الوحي، فيؤولون تلك الظواهر لأنها ظنيات عارضت هذه الأدلة العقلية القطعية، ثم تبين أنها ليست قطعية، بل ليست حتى صحيحة!

فتخيل أنهم لقرونٍ يتأولون الوحي لأمرٍ ليس بقطعي ولا صحيح، وأنهم لو تنبهوا لبطلان هذه الأدلة لالتزموا دلالة الظاهر، ولفقدوا حجتهم ومبررهم الوحيد في تأويل الوحي، فلازم إبطال تلك الأدلة المُعوَّلِ عليها قديمًا - تضليل قدمائهم الذين صرفوا ظاهر الوحي لأدلةٍ باطلة، فهم والمعتزلة والجهمية سواء، إذ كلهم زعم قطعية بعض الأدلة وصرفوا لأجلها ظواهر الوحي، وتبين أن الأشعرية لم يختلفوا في هذا الصنيع عن أولئك، وأن ظواهر النقل مرت عليها القرون بلا معارضٍ عقليٍ صحيحٍ لها، إذ ما عارضوها به ليس قطعيًا بل باطلٌ في نفس الأمر، فإن أتى المتكلِم المتأخر بدليلٍ جديدٍ قلنا: وما الذي يضمن لنا أن لا يأتي رجالٌ بعدك يبطلون هذا الدليل؟

---

(١) أصول الدين ـ مخطوط ـ دار الكتب المصرية رقم: ٢٩٠ كلام (٩٩ب).

ولم لا يكون كلامنا هو الصواب كما ظهرت صوابيته على ما سبق من أدلتكم؟

ولِمَ لا يكون دليلكُ هذا باطلًا مثلها؟

ثم لِمَ بحثت عن دليلٍ جديدٍ أصلًا بعد أن تبين لك بطلان أدلتك القديمة؟

لماذا لم تذعن للظواهر بعد أن تبين لك بطلان ما كنت تعارضها به لقرون؟

لم بقيت مصرًا على تعطيلك وصرفك لهذه الظواهر وذهبت تنقب وتبحث عن دليلٍ جديد؟

وكأنك تقول: المهم هو صرف هذه الظواهر، فإن بطلت أدلتي السابقة لا بد أن أخرج بدليلٍ جديد ينصر هذه العقيدة؛ أي: تقليدٍ بعد هذا وأي تقديسٍ لنتائج كلامية ما أنزل الله بها من سلطان؟

فلا يغرنك قولهم بأن بطلان الدليل لا يقتضي بطلان المدلول، نعم هذا كلامٌ صحيح لو لم يكن المدلول معارضًا للوحي، فهناك ما يبطل ويعارض هذا المدلولَ أصلًا، وهو الوحي، ثم تبين أنه باطلٌ في نفسه لا أن الوحي فقط ما يبطله، فاستحداث دليلٍ جديدٍ بعد أن مرّت قرونٌ وتبين لنا أن الغلبة فيها كانت لظواهر الوحي التي كان كل ما عورضت به باطلًا في نفسه - محادةٌ للوحي وإمعانٌ في معارضته بأي شيءٍ لتسلم العقيدة الكلامية التي تبين أنها كانت مبنيةً على هباءٍ منثور لقرون.

الشبهة الثانية:

يقول الآمدي: «**أنه لو قامت الحوادث بذاته؛ لكان لها سبب. والسبب إما الذات، أو خارج عنها. فإن كان هو الذات: وجب دوامها بدوام الذات، وخرجت عن أن تكون حادثة. وإن كان خارجا عن الذات: فإما أن يكون معلولا للإله -تعالى- أو لا يكون معلولا له. فإن كان الأول: لزم الدور. وإن كان الثاني: فذلك الخارج يكون واجب الوجود لذاته، ومفيدا للإله -تعالى- ـ صفاته؛ فكان أولى أن يكون هو الإلٰه. وهذه المحالات إنما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب ـ تعالى ـ فكان محالًا**».

وتوضيح الدليل الثاني: أن الصفة الحادثة لا بد لها من سبب، وسببها إما ذات الله أو أمرٌ خارجٌ عن الذات، فلو كان سببها الذات لكانت الصفة الحادثة

قديمة لأن الذات قديمة، والمسبب عن سببٍ قديم يكون قديمًا معه، وبالتالي لم تكن صفةً حادثة، وبطل المدعى.

فبقي أن يكون سبب الصفة الحادثة أمرًا خارجًا عن الذات القديمة، فلنسمه (أ)، وهذا الـ(أ) إما أن يكون سببه الإله أو لا يكون سببه الإله، فإن كان الأول لزم أن يكون الحادث القائم بذات الله سببه (أ) و(أ) سببها الله، وهذا دور، وإن لم يكن (أ) سببه الله، وهو في الوقت نفسه سبب قيام الصفة الحادثة بالله، لزم أن يكون (أ) واجب الوجود مستقلًا عنه -سبحانه-، ولزم أن يكون (أ) الذي هو مستقل عن الله هو من يسبب قيام الصفة الحادثة بالله -سبحانه-.

ويريحنا الآمدي فيجيب: «**ولقائل أن يقول: وإن افتقرت الصفات الحادثة إلى سبب؛ فالسبب إنما هو القدرة القديمة، والمشيئة الأزلية القائمة بذات الرب -تعالى ـ كما هو مذهب الكرامية على ما أوضحناه. فليس السبب هو الذات، ولا خارج عنها. ولا يلزم من دوام القدرة، دوام المقدور، وإلا كان العالم قديما، وهو محال**»[1].

فسبب الصفة الحادثة إرادة الله وقدرته -سبحانه-، وليس السبب لا الذات ولا (أ) الخارجة عن الذات، ولا بد أن يجيب الآمدي بهذا، وإلا وقع وأصحابه المتكلمون في ورطة كبرى، فأساس مذهبهم ورأس حجتهم في الرد على الفلاسفة في المعضلة الزباء أنهم يجيزون صدور الحوادث عن القديم دون تجدد شيء وجودي.

فلو قال هنا: يمتنع أن يكون سبب الفعل الوجودي الحادث القدرة والإرادة لأنهما قديمان والمرجح لا بد أن يكون حادثًا لأنه لو كان قديمًا كان الحادث قديمًا - لقيل له هذا الكلام نفسه في ذلك الموضع!

فقد انتبه الآمدي إلى أن القول في حدوث الأفعال الوجودية، كالقول في حدوث المفعولات الخارجية، فإن جوزوا أن تحدث عن القدرة والإرادة القديمة، فليجوزوا حدوث تلك عنها واكتفاءها بها، وإلا جرت الشبهة عليهم وألزمهم الفلاسفة امتناع صدور المفعول الحادث بالصفتين القديمتين.

فهذا جواب يبكت المتكلمين الذين يثبتون حدوث العالم وصدوره عن القديم

---

(١) أبكار الأفكار (٢/ ٢٣ ـ ٢٥).

دون تجدد شيء، ولكنه لا يبكت الفلاسفة الذين يمنعون ذلك، وإنما يبكتهم أن يقال بأن القادر يرجح بغير مرجح، وأن الإرادة ترجح بلا مرجح، فبهذا يردون على الفلاسفة، وبهذا يزول سؤالهم إذ قد يقال بأن الفعل الوجودي الحادث رجحته الإرادة بلا مرجح.

ولمزيدٍ من الإلزام نقول: القول في الفعل الوجودي الحادث، ليس كالقول في المفعول الحادث المنفصل فقط، بل وكالقول في التعلق التنجيزي الحادث، الذي ترجحه الإرادة عندهم بلا مرجح ودون أن يسألوا عن سببه الحادث.

أما نحن فالمسألة عندنا أسهل من كل هذا، ومرجح الصفة الحادثة إرادة الله الحادثة التي ترجحها حكمته -سبحانه-، سواء كانت الحكمة قديمة تقتضي ترجيح الإرادة حين توافقها، أو كانت متسلسلة بتسلسل الإرادات لكوننا لا نمنع تسلسل الآثار، فالشبهةُ الثانيةُ إذن باطلةٌ عندنا وعندهم.

ثم يكمل الآمدي بشبهات أخرى متفرعة عن هذا الدليل لا نطيل بذكرها وتنظر في كتابه، فيكفينا هنا بطلان أصل الدليل، وعمومًا يصح أن يقال: كل من يجوز صدور الحادث عن القديم ـ سواء كان مفعولًا أو تعلقًا ـ دون تجدد شيء فهو يبطل هذا الدليل، وهم كل الأشاعرة، بل والمعتزلة.

يقول شيخ الإسلام: «**هذه الحجة مادتها من الفلاسفة الدهرية كابن سينا وأمثاله الذين يقولون إن الرب لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثًا ولهذا يستدل بهذه الحجة على نفي الحوادث المنفصلة كما يستدل بها على نفي الحوادث المتصلة**».

ثم ذكر المعضلة الزباء التي يستدل بها الفلاسفة على امتناع حدوث العالم وقال: «**فهذه عمدة هؤلاء الدهرية في نفي فعله للحوادث سواء كانت قائمة به أو بغيره**».

وعلق بعدها على جواب الآمدي قائلًا: «**ولا ريب أن ما ذكره جواب تنقطع به عنهم مطالبة إخوانهم المتكلمين من المعتزلة والأشعرية ولكن لا تنقطع عنهم مطالبة الفلاسفة إلا بما يقوله الجميع من أن القادر المختار يرجح أحد المتساويين لا لمرجح أو أن الإرادة الأزلية ترجح أحد المتساويين لا لمرجح، والمنازعون في هذا من أهل الحديث والكلام والفلسفة يقولون إن هذا جحد للضرورة وإن هذا يقدح فيما به أثبتوا وجود الصانع فإنهم أثبتوا الصانع بأن ترجيح أحد المتساويين لا بد له من**

مرجح، وقد عرف كلام الناس في هذا المقام»[1].

الشبهة الثالثة:

يقول الآمدي: «**لو كان قابلًا لحلول الحوادث بذاته؛ لكان قابلًا لها في الأزل. وإلا كانت القابلية عارضة لذاته، واستدعت قابلية أخرى؛ وهو تسلسل ممتنع. وكون الشيء قابلًا للشيء فرع إمكان وجود المقبول؛ إذ القابلية نسبة بين القابل والمقبول؛ فيستدعى تحقق كل واحد منهما، ويلزم من ذلك إمكان حدوث الحوادث في الأزل، وحدوث الحوادث في الأزل؛ ممتنع؛ للتناقض بين كون الشيء أزليًّا، وبين كونه حادثًا**».

هنا يستدل الآمدي بالقابلية، فيكون الدليل كالتالي:

لو كان الإلٰه جائزًا في حقه وقابلًا أن تقوم بذاته الحوادث، لكانت القابلية لهذا الأمر أزلية، فهو يقبل منذ الأزل أن تقوم بذاته الحوادث، والقابلية لا تثبت إلا بثبوت المقبول؛ لأنها نسبةٌ بين الذات القابلة والمقبول الحادث، فلو كانت القابلية أزلية لكان المقبول أزليًّا، والمقبول حادث!

فيكون أزليًّا حادثًا في آن واحد، وهو ممتنع.

فإن قيل بأن القابلية ليست لازمة للذات منذ الأزل، بل طارئة وعارضة، لزم أحدُ أمرين: انقلاب الممتنع جائزًا؛ لأنه لم يكن قابلًا ثم قبل، ولم تكن له قابلية ثم صارت له قابلية، أو أن تكون للقابلية العارضية قابلية منذ الأزل، فحدوث القابلية وطروؤها للذات يقتضي أن الذات تقبل أن تعرض لها هذه القابلية، ويلزم التسلسل.

ويضعف الآمدي الدليل قائلًا:

«**ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته؛ لكان قابلا لها في الأزل؛ فإنه لا يلزم من القبول للحادث فيما لا يزال ـ مع إمكانه ـ القبول له أزلا مع كونه غير ممكن أزلًا**».

فمن قال إنه لو كان قابلًا لقيام الحوادث بذاته لكان قابلًا لها في الأزل؟

فالثابت أزلًا هو القابلية، لا المقبول المعين.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٤٤ ـ ٤٥).

أما المقبول المعين فلا يكون إلا حادثًا وتمتنع أزليته، والمغالطة تكون في اشتراط تحقق المقبول كي تصح القابلية، فالقابلية ثابتة قبل المقبول.

ويعارض بالحوادث اليومية، فأمامنا حوادث بالضرورة، والإله قادر على إحداثها منذ الأزل، فقابلية إحداثها قديمة، وهي حادثةٌ أمامنا بالضرورة، فالقول بأزلية القابلية لإحداث الحادث، لا تستلزم القول بقابلية أزلية شيءٍ معين، وهو ما يعبرون عنه بـ«أزلية الصحة، لا صحة الأزلية»، فنعم يجوز منذ الأزل أن يحدث، ولكن لا يعني هذا أنه يجوز أن يكون الحادث أزليًّا!

ويكمل الآمدي: «**والقول بأنه يلزم منه التسلسل؛ يلزم عليه الإيجاد بالقدرة للمقدور، وكون الرب خالقًا للحوادث؛ فإنه نسبة متجددة بعد أن لم تكن، فما هو الجواب به هاهنا يكون الجواب ثم وإن سلمنا أنه يلزم من القبول فيما لا يزال، القبول أزلًا؛ فلا نسلم أن ذلك يوجب إمكان وجود المقبول أزلًا. ولهذا على أصلنا الباري ـ تعالى ـ موصوف في الأزل بكونه قادرًا على خلق العالم؛ ولا يلزم منه إمكان وجود العالم أزلا**»[1].

ومثله قال ابن التِلِمْساني: «**ما ذكره يشكل بإثبات قدرة أو قادرية أزلية، فإن من صفة نفسها صحةَ إيجاد المحدثات بها مع امتناع وجود حادثٍ أزلًا**»[2].

ومن قبلهم جميعًا قال الرازي: «**ومن أصحابنا من أورد هذه الدلالة بحيث لا يحتاج في تقريرها إلى البناء على ذلك الأصل، وهو أنه لو كان قابلًا للحوادث لكان قابلًا لها في الأزل، وكون الشيء قابلًا للشيء فرعٌ على إمكان وجود المقبول، فيلزم صحة حدوث الحوادث في الأزل وهو محال.**

إلا أن ذلك معارضٌ بأن الله -تعالى- قادرٌ في الأزل، ولا يلزم من أزلية قادريته صحة أزلية المقدور، فكذلك هاهنا»[3].

وبمثل هذه الاعتراضات اعترض الإيجي والجرجاني في «شرح المواقف» والتفتازاني في «شرح المقاصد» وأبطلا بذلك هذا الدليل[4]، وأبطله كذلك

---

(١) أبكار الأفكار (٢/ ٢٥).

(٢) شرح معالم أصول الدين (٢٣٢).

(٣) نهاية العقول (٣/ ١٩٠).

(٤) شرح المواقف (٨/ ٣٩)، شرح المقاصد (٤/ ٦٤ ـ ٦٥).

السمرقندي[1] والأرموي[2] والقرافي[3]، وذكر الكاتبي ما ذكروه من اعتراض وزاد عليه[4].

وأجاب ابن تيمية: «**قد ذكر في إفساد هذه الحجة وجهين، هما منع لكلتا مقدمتيها، فإن مبناها على مقدمتين: إحداهما: أنه لو كان قابلًا، لكان القبول أزليًا. والثانية: أنه يمكن وجود المقبول مع القبول**»[5].

«**والنكتة في الجوابين: أن ما ذكروه في المقبول ينتقض عليهم بالمقدور فإن المقبول من الحوادث هو نوع من المقدورات، لكن فارق غيره في المحل فهذا مقدور في الذات، وهذا مقدور منفصل عن الذات**[6]... **والجواب القاطع المركب أن يقال: إما يكون وجود حوادث لا تتناهى ممكنًا وإما أن يكون ممتنعًا، فإن كان الأول - كان وجود نوع الحوادث في الأزل ممكنًا وحينئذ فلا يكون اللازم منفيًّا فتبطل المقدمة الثانية.**

وإن كان ممتنعًا - لم يجز أن يقال إنه قابل لها في الأزل قبولًا يستلزم إمكان وجود المقبول، وحينئذ فلا يلزم وجودها في الأزل فتبطل المقدمة الأولى.

فتبين أنه لا بد من بطلان إحدى المقدمتين وأيهما بطلت بطلت الحجة فهذا جواب ليس بإلزامي بل هو علمي يبطل الحجة قطعًا»[7].

وهذا جواب نافعٌ مع شبهٍ كثيرة، وملخصه أن القول في المقبول كالقول في المقدور، فكل ما يذكرونه من شبه تتعلق بإثبات الأفعال الحادثة من استكمال بالغير، وأزلية الجواز، والافتقار لمرجح وإلا تسلسل، وغير ذلك، فهو يقال في حدوث العالم المفعول، وحدوث المقدور الذي يقدر الله عليه أزلًا.

---

(١) الصحائف الإلهية (٣٧٠).

(٢) في لباب الأربعين نقلًا عن المختصر الكلامي (٧٣٧ ـ ٧٣٨).

(٣) في شرح الأربعين كما في حاشية المختصر الكلامي (٧٣٦).

(٤) أسئلة الكاتبي على معالم أصول الدين (٥٢).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (٤/٦٣).

(٦) أي إن المقدورات أعم من المقبولات، وما يقال في الأخص يقال في الأعم، فكما أن الله قادر وقدرته على خلق العالم أزلية، فكذلك قدرته على الفعل الحادث أزلية، الفرق أن الفعل الحادث قائمٌ بذاته والمقدور المخلوق مفعولٌ منفصلٌ عنه سبحانه.

(٧) درء تعارض العقل والنقل (٤/٦٦).

الشبهة الرابعة:

يقول الآمدي: «**أنه لو قامت الحوادث بذاته؛ لكان متغيرا. والتغير على الله -تعالى- محال. ولهذا قال** ﷺ: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]؛ **أي: المتغيرين**».

وتوضيح الدليل: أن الذات حين يقوم بها حادث فإنها تتغير، والتغير على الله محال.

وقد يعبر بعضهم بأنه إن قام حادث بالذات فقد تبدل حال ماهيتها إلى حالةٍ أخرى.

وقد يعبر أيضًا بأنه إن قام حادث بالذات فقد صارت لها هيئة جديدة.

وأيضًا: بأنه إن قام حادث بالذات فقد انفعلت وتبدلت أحوالها. وغير ذلك مما محصله واحد.

وهي مغالطات لفظية ولعب على أوتار المجملات، فـ(التبدل) و(التغير) و(التحول) و(الانفعال) إن أريد بها الاستحالة وتفكك الماهية وتبدل الحقيقة وما شابه ذلك، كما يقال في تبدل وتغير وتحول وتفاعل الخمر ليصير خلًا، أو ما شابه ذلك، فلا يقول به أحد وليس كلامنا عنه.

وإن أريد بها أن الذات كانت لا يقوم بها الفعل، ثم قام بها الفعل، فهذا ما نقوله.

فحين يقولون:

لو قامت بذاته الحوادث لتغير، والتغير على الله محال، النتيجة: قيام الحوادث بذاته - محال.

فحقيقة قولهم بعد تصحيح الألفاظ:

لو قامت بذاته الحوادث لقامت بذاته الحوادث (وهو المراد بالتغير).

وقيام الحوادث (بدلًا من التغير) بذات الله محال.

النتيجة: فقيام الحوادث بذاته محال.

ولا مصادرة على المطلوب فوق هذا، فإنه أخذ النتيجة وجعلها مقدمةً من مقدمات الدليل، ومقدمات الدليل يجب أن تكون مما يسلمها الخصم ويوافقك فيها، أما أن تأتي بما أصلًا ينازعك فيه خصمك فتجعله مقدمة ووسيلةً تستدل بها على

خصمك، فهذه حقيقة المصادرة، وقد استعمل المستدل لفظة (التغير) وكأنه أراد بها أمرًا آخر سوى نفس قيام الحادث بالذات.

يقول الآمدي: «**ولقائل أن يقول: إن أردتم بالتغير حلول الحوادث بذاته؛ فقد اتحد اللازم والملزوم، وصار حاصل الشرطية: لو قامت الحوادث بذاته؛ لقامت الحوادث بذاته؛ وهو غير مفيد، ويكون القول بأن التغير على الله ـ تعالى ـ بهذا الاعتبار محال دعوى محل النزاع؛ فلا تقبل.**

وإن أردتم بالتغير معنى آخر وراء قيام الحوادث بذات الله ـ تعالى ـ؛ فهو غير مسلم، ولا سبيل إلى إقامة الدلالة عليه»[1].

وقال الرازي في توهين هذا الدليل في المطالب العالية: «**ولقائل أن يقول: إن عنيتم بهذا التغير حدوث صفة في ذات الله -تعالى-، بعد عدمها. فهذا يفيد إلزام الشيء على نفسه، وذلك لا يفيد، وإن عنيتم به وقوع التبدل في نفس تلك الذات المخصوصة، فمعلوم أن هذا غير لازم. فيثبت أن هذا الكلام ضعيف**»[2].

وقال مثله من قبل في نهاية العقول[3].

واعترض بمثل ما اعترض به القوشجي[4] وكذلك التفتازاني[5].

الشبهة الخامسة والأهم:

يقول الآمدي: «**أن يقال: لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب ـ تعالى ـ فإما أن توجب نقصا في ذاته، أو في صفة من صفاته، أو لا توجب شيئا من ذلك، فإن كان الأول: فهو محال باتفاق العقلاء، وأهل الملل.**

وإن كان الثاني: فإما أن تكون في نفسها صفة كمال، أو لا صفة كمال. لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كان الرب ـ تعالى ـ ناقصًا قبل اتصافه بها؛ وهو محال أيضًا بالاتفاق.

(١) أبكار الأفكار (٢/ ٢٦ ـ ٢٧).
(٢) المطالب العالية (٢/ ١١١).
(٣) نهاية العقول (٣/ ١٩٠).
(٤) إلهيات الشرح الجديد (٨٤).
(٥) شرح المقاصد (٢/ ٧١)، طبعة دار المعارف النعمانية، وهو ساقط من طبعة عالم الكتب.

ولا جائز أن يقال بالثاني لوجهين:

الأول: اتفاق الأمة، وأهل الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف/ الرب ـ تعالى ـ بغير صفات الكمال، ونعوت الجلال.

الثاني: هو أن وجود كل شيء أشرف من عدمه؛ فوجود الصفة في نفسها، أشرف من عدمها، فإذا كان اتصاف الرب ـ تعالى ـ بها لا يوجب نقصا في ذاته، ولا في صفة. من صفاته على ما وقع به الفرض، فاتصافه إذن إنما هو في نفسه كمال لا عدم كمال.

ولو كان كذلك؛ لكان ناقصًا قبل اتصافه بها؛ وهو محال كما سبق»[1].

وتوضيح هذا الدليل: أن الحادث القائم بالذات إما أن يكون كمالًا، أو نقصًا، أو لا كمالًا ولا نقصًا، ويجب أن يكون كمالًا للإجماع.

ولأنه حادث، فيلزم أن يكون الإله فاقدًا للكمال قبل قيام هذا الحادث، فيكون ناقصًا، وهذا محال.

فلاحظ المقدمات التي ينبغي إثباتها لتستقيم الحجة:

١ ـ أن الصفة تتردد بين الكمال والنقص، ويمتنع ثبوت صفةٍ ليست بكمال ولا نقص.

٢ ـ أن وجود الصفة كمالٌ مطلقًا وفي كل حين وعدمها نقصٌ مطلقًا وفي كل حين.

٣ ـ أن هناك إجماعًا من الأمة على عدم جواز اتصاف الخالق بصفة ليست بكمالٍ ولا نقص.

٤ ـ أن الفعل كالصفة الذاتية فيما سبق من مقدمات.

٥ ـ أن هاهنا إجماعًا ثابتًا، وأنه مما يصح الاستدلال به في هذا المطلب.

٦ ـ امتناع تسلسل الآثار وصحة دليل التطبيق.

ولسنا نرفض كل تلك المقدمات، ولكن من زعم منهم أنها كلها برهانية أو متسقة مع مذهبه فهو كاذب، وسنظهر كذبه فيما يأتي.

ومع أنه عمدةُ الرازي والآمدي ومتأخري أهل الكلام، ومع أنه الدليل الذي

---

(١) أبكار الأفاكر (٢/٢٧).

يعدونه بدلًا من تلك الأدلة الضعيفة السابقة، إلا أن جملةً من المتكلمين ذكروا ردودًا على هذا الدليل وأبطلوه.

ولنبدأ بالناقض نفسه حيث يقول: «**صحيح أن الآية تخبر أن الخلق صفة كمال، ولكن لا يلزم للمتصف بصفة الخلق لكي يكون حائزًا لهذا الكمال أن يكون خالقًا بالفعل على الدوام، بل يكفي أن يكون قادرًا على الخلق لكي يكون حائزًا لصفة الكمال هذه**»[1].

فلاحظ اعترافه بأن صفة فعلٍ ـ الخلق ـ صفةُ كمال، وأن الخلو عنها لا يقتضي النقص، إذ الكافي أن يكون قادرًا عليها ليكون كمالها ثابتًا له، وهذا لعمري نقضٌ لأي محاولةٍ منه للاستدلال بهذا الدليل! فإن ما قاله هنا يملك أن يقوله مخالفه في بقية الأفعال.

فنقول في كل الأفعال الوجودية الحادثة: لا يلزم للمتصف بهذه الأفعال الوجودية الحادثة لكي يكون حائزًا لهذا الكمال أن يكون فاعلًا بالفعل على الدوام، بل يكفي أن يكون قادرًا على الفعل.

إذن؛ أي اعترافٍ منه أو من غيره بأن الفعل يكون كمالًا- يبطل هذا الدليلَ رأسًا؛ لأنهم يثبتون تجددَ الأفعال، فتكون هذه كمالاتٍ متجددة، وهذا خلاف ما يبنى عليه هنا.

وممن تنبَّه لهذا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، فيقول: «**ثمة إجابة رابعة أضافها السعد في موضع آخر، وهي أن أفعاله -تعالى- حسنة بمعنى أنها صفة كمال... وقد لمس السعد بهذه الإضافة قضية الكمال والنقص، وهي واحدة من القضايا الأمهات ذوات الخطر**».

وذكر في الحاشية: «**ثم لا يقف الأمر بالسعد عند هذا الحد، بل يواصل تمسكه باتخاذ مبدأ الكمال والنقص معيارًا في بعض مباحث الإلٰهيات، وما أوردناه في تعريف الحسن أحد الأمثلة على إصراره على ذلك، والمثال الثاني هو رأيه في استحالة الكذب في خبر الله -تعالى-، وهو يخالف جمهرة الأشاعرة تقريبًا في استدلاله على هذه الاستحالة بطريق الكمال والنقص... لكن لا يزال اعتماد السعد على مبدأ الكمال والنقص في قضية تعريف الحسن في أفعاله -تعالى-: غير مجدٍ عندي؛ لأنا**

---

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٢٢٠).

إذا وصفنا أفعاله -تعالى- بالحسن بمعنى أنها صفةُ كمال، ثم أخذنا في الاعتبار أنها حادثة، إذن فقد كان الخلو عنها في الأزل نقصًا»[1].

وهذا يفيدك شيئًا مهمًّا جدًّا، وهو أن القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وجريان حكمهما في أفعال الله بأنها حسنةٌ ولا يجوز أن يكون منها لله فعلٌ قبيح، مع كونها حادثة متجددة - يناقض دليلَ الكمال والنقص هذا، فالاتساق المنهجي يقتضي أن يبطل الماتريدية هذا الدليل وأن لا يكون معتبرًا عندهم وعند القائلين بالتحسين والتقبيح العقلي الجاري في الغائب.

وعمومًا: كل من أثبت كمالية أفعال الله، وأنها تقتضي حمدَ فاعلها والثناء عليه لجمائله الاختيارية = فقد نقض هذا الدليل.

أما بقية المتكلمين، فقد قال القوشجي: «**واعترض بأنا لا نقول إن الخلو عن صفة الكمال نقص، وإنما يكون لو لم يكون حال الخلو متصفًا بكمال زواله شرط لحدوث هذا الكمال، وذلك بأن يتصف دائمًا بنوع ما تتعاقب أفراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطًا بزوال السابق على ما ذكر الحكماء في حركات الأفلاك، فالخلو عن كل فرد يكون شرطًا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصًا.**

وأجيب بأن ذات الواجب محال لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، إذ لو كان قديمًا لزم وجود الحادث في الأزل وأنه محال.

أقول: الملازمة ممنوعة»[2].

فالقوشجي إذن يبين بديلًا يمكن الجمع فيه بين استمرار الكمال وبين حدوث ما هو كمالي، والبديل أن يقال بأنه كمالٌ قبله كمالٌ وبعده كمال، وأن نوع الكمال لا زال متحققًا لم يسلب عن الذات طرفة عين.

ثم يذكر جوابًا يمكن أن يبطل به هذا البديل، وهو أنه يقتضي عدم خلو الذات عن هذه الكماليات الحادثة، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث، فصرح قائلًا: «**الملازمة ممنوعة**» وهو حق، ومبنى تصحيح قضية «ما لم يخل عن الحوادث فهو حادث» هو دليلُ التطبيق ودليل التطبيق فقط، إذ هو الوحيد الذي يجري في تسلسل الآثار غير المجتمعة وغير المترتبة، والخلاف فيه وفي جريانه ثابت.

---

(١) هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد (٥٦ ـ ٥٧).

(٢) إلهيات الشرح الجديد (٨٣ ـ ٨٤).

وذكر الأصفهاني هذا الجواب نفسه مضعفًا به هذا الدليل[1]، ولم يكن تضعيفه مجرد نقلٍ لجواب المخالفين مع كون الدليل معتبرًا عنده، بل هو دليل غير معتمدٍ عنده، فقد أورد الاعتراضات على كل الأدلة ولم يعتمد إلا دليل التغير فقط[2] كما ذكر كلٌ من الإيجي وشارح مواقفه الجواب نفسه[3].

وأكد ذلك حسن جلبي مرتين، فقال: «**أي: أن نوع الكمال قديمٌ محفوظ وجوده بتعاقب الأفراد الغير المتناهية، وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وإن لم يوجد إلا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد...**»[4].

وأراد بذلك أن يرد على التفتازاني الذي منع أن يكون النوع قديمًا لزعمه بأنه تبعٌ لأفراده، فأبطل ذلك عليه بأن حدوث الفرد لا يقتضي حدوث النوع.

وقال: «**قيل: لقائلٍ أن يقول: إن أردتم باستكماله بالغرض: حصول صفة كمال له بسبب الفعل = فلا نسلم استحالته، لجواز أن يكون كاملًا لذاته ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لأجله.**

وإن أردتم به غير ذلك فبينوه، وإنما لم يذكر المصنف هذا المنع اعتمادًا على ما مر في جواب المعتزلة، حيث قالوا: لو كانت الصفات زائدة على ذاته -تعالى- يكون ناقصًا لذاته مستكملًا بالغير.

فإن قلت: الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله -تعالى- عنه.

قلت: الخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر في بحث الرؤية، والغرض كمالٌ فعلي ككونه محمودًا أو مشكورًا مثلًا»[5].

وقال في بحث الرؤية الذي أحال إليه: «**قوله: (وإنما المدح فيه للممتنع... إلخ) اعترض عليه بأنه يجب حينئذٍ أن لا يزول عدم الرؤية لأن زوال ما به التمدح نقص، فلزم أن لا يرى في الآخرة.**

والجواب: إن ذلك فيما يرجع إلى الصفات والتمدح بنفي الرؤية يرجع إلى

(١) شرح الطوالع (١٦١).

(٢) شرح الطوالع (١٦٢).

(٣) شرح المواقف (٨/ ٣٩).

(٤) المصدر السابق.

(٥) شرح المواقف (٨/ ٢٢٤).

التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الأفعال كما أن خلق الرؤية أيضًا منها»[1].

وفيه الاعتراف بأن الأفعال المتجدد كمالية، وأن تجدد هذا الكمال والمدح مع تجدد الأفعال لا شيء فيه.

ورد الشرواني أيضًا هذا الدليل فقال: «**قوله: (ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله) لا يقال الخلو عن الكمال نقص ضرورة، لجواز أن يكون الكمال في حدوثه لا في بقائه، لأدائه إلى فوت كمالات لا تحصى، ولو سلم أنه نقص، فهو مجبور بالكمال الثاني**»[2].

وقد ختم القوشجي بعد أن ذكر الأدلة السابقة في المنع من قيام الحوادث قائلًا باعتراف يماثل في أهميته اعترافَ الرازي بلزوم مقالة قيام الحوادث كل الطوائف، فقال:

«**أقول: الأدلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته -تعالى- مطلقًا؛ أي: من أي قسمٍ كان، وتخصيص الدعوى مع عموم الأدلة خطأ**»[3].

ومثله قال حسن جلبي: «**قيل: لم لا يجوز أن يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالًا إلا في بعض الأوقات فحينئذٍ لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصًا، على أن هذا الوجه منقوضٌ بالمتجدد، فإنه صفة كمال، فالخلو عنه نقص**»[4].

وحاول أن يدفع الدواني ما قال القوشجي فقال: «**لا يقال هذا الدليل جارٍ في الإضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه ـ وهو امتناع تجددها في ذاته -تعالى- لأنا نقول: لا نسلم جريان الدليل فيها كلها.**

فإن مثل إيجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الأزل نقصًا، بل قد ندعي إن الخلو عنها في الأزل كمال يظهر به استيثاره -تعالى- بالقدم الزماني كما استأثر بالقدر الذاتي.

على أنه يمكن أن يقال إن وجود العالم في الأزل ممتنع فلا يكون عدم إيجاده في الأزل نقصًا، كما أنه ليس عدم شمول القدرة للمتنعات نقصًا...

---

(١) شرح المواقف (٨/ ١٥٨).

(٢) شرح المواقف (٣/ ٢٩)، طبعة دار الطباعة العامرة.

(٣) إلهيات الشرح الجديد (٨٧).

(٤) شرح المواقف (٨/ ٣٨).

وأما السلوب فيما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه -تعالى- فجريان الدليل فيها لا يضر لأن المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها»[1].

فمنع الدواني جريانها في بعض الإضافات كإيجاد العالم وخالقية زيد **لموانع**:

المانع الأول: لأنها ليست من صفات الكمال.

المانع الثاني: لأنه قد يكون الخلو عنها في الأزل كمالًا.

المانع الثالث: لأن وجودها في الأزل ممتنع.

ثم سلم أن الدليل جارٍ في بعض الإضافات والسلوب دون بعض، ولكنه جارٍ في القديم منها، أما الحادث فلا يجري فيه.

أما المانع الأول: فلنا أن ندعي الدعوى نفسها فلا نجري الدليل في فعل الله الوجودي الحادث الذي خلق به العالم أو خلق به زيد، سواء بسواء، فلا يكون كمالًا ولا الخلو عنه نقصًا.

أما المانع الثاني: فادعى أن الخلو عنها في الأزل كمال، ولنا أن ندعي مثل هذا فنقول: تكليم من لا يسمع الكلام في الأزل عبث ونقص، والكمال في حدوثه بحيث يَسْمَعُهُ المخلوق المقصودُ به.

وأما المانع الثالث من جريان الدليل: فسلم بأن بعض الإضافات الحادثة كمال، ولكنه منع جريان الدليل فيها لأن تحقق الإضافة في الأزل قد يكون ممتنعًا فلا يكون عدمه في الأزل نقصًا كما أن عدم شمول القدرة للمتنعات ليس بنقص، ومثَّل لهذا بإضافة خالقية العالم.

وهذا كلامٌ صائبٌ نقول مثله ولا نخالفه بحرف، فالفعل الوجودي الحادث يمتنع قدمه عندنا وإلا ما كانَ فعلًا أصلًا، إذ حقيقة الفعل الحدث.

فالقول بأن الخلو في الأزلِ عن الفعل الوجودي الذي به وجد العالم نقص، كالقول بأن الخلو في الأزل عن إضافة خالقية العالم نقص، فكلاهما يمتنع تحققه في الأزل، والممتنع لا يكون الخلو عنه نقصًا باتفاق.

وهذا المخرج نفسه الذي ذكره حسن جلبي في حاشيته قائلًا: «**اللَّهُمَّ إلا أن يقال: اتصافه -تعالى- بالمتجدد، ككونه رازقًا لعمرو، لما امتنع قبله، أعني قبل وجود عمرو، لم يكن الخلو عنه نقصًا، ومثل هذا الاحتمال في الصفة الحادثة إنما يكون**

---

(١) حاشية الكلنبوي على شرح العضدية (٢/ ١٤٧ ـ ١٥٣).

على ما ذكر من تلاحق الصفات لا إلى نهاية وهو باطل عند المتكلمين»(١).

فلاحظ أن ما حاول أن يخرج به كلٌ من حسن جلبي والدواني عن مقتضى كلام القوشجي - نملكُ نحن أن نبطل به جريان الدليل فيما نثبته (قيام الأفعال الوجودية مطلقًا) أو بعض ما نثبته على أقل تقدير (بعض الأفعال الوجودية التي بها تكون المخلوقات)، فنقول مثل ما قالوه:

فعل الخلق الوجودي الذي به يكون المخلوق كمالٌ يمتنع قدمه، لامتناع قدم المخلوق.

وبمثل هذا أبطل صفي الدين الهندي دلالة هذه الحجة على بطلان تعليل الأفعال فقال: «**أن حصول ذلك الغرض إن لم يكن أولى به من حصوله لم يكن غرضًا، وإلا لزم أن يكون ناقصًا في نفسه مستكملًا لغيره، وهو على الله -تعالى- محال. ورُدَّ بمنع لزوم الاستكمال، وهذا لأنه يجوز أن يكون أولى به لكونه إحسانًا إلى الغير، ولا يلزم من كون ذلك الإحسان أولى به أن يكون ناقصًا في ذاته أو في شيء من صفاته؛ لأن هذه الأولوية إنما هي من جهة الفعل فلم يكن له تعلق بالذات ولا بصفات الذات، بل حصول هذه الأولوية نتيجة كمال الذات وصفاته، نعم يحصل كمال فعلي لم يكن حاصلًا من قبل؛ لأنه كونه محسنًا وموجدًا وخالقًا من جملة صفات الكمال وإلا لما جاز إطلاقه، لكن لا يمكن حصول هذا النوع من الكمال إلا بهذا الطريق فلا امتناع فيه**»(٢).

فصفي الدين الهندي يفرق إذن بين تجدد الأفعال وبين تجدد الصفات الذاتية والذات، وأن الأفعال من صفات الكمال الثابتة لله، وأن هذا الكمال متجدد، ولا يهمنا هنا هل الأفعال وجودية أم لا، الذي يهمنا أنها كمالية، وأن هذا الكمال متجدد، وأنه لا يَجِدُ ما يمنع هذا لامتناع ثبوت الأفعال الكمالية إلا متجددة، ولا أصرح من كلامه في إبطال دليل الكمال والنقص.

ويقول صدر الشريعة: «**أقول: ما ينفى قيام الحوادث به إنما ينفى إن اقتضى مؤثرًا منفصلًا، لا إن اقتضى محلًا منفصلًا... فكل ما يقتضي مؤثرًا منفصلًا يمتنع اتصافه به، أما ما يقتضي محلًا منفصلًا؛ أي: محلًا تتعلق الصفة القائمة بالذات**

---

(١) شرح المواقف (٨/ ٣٨)، وفي المطبوع استعمال اسم (عمر) لا (عمرو) وجعل الواو للعطف: «ككونه رازقًا لعمر، ولما امتنع... قبل وجود عمر، ولم يكن...» وليس مستقيمًا فصححته من المخطوط.

(٢) الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق كتابه الرسالة التسعينية، المسألة (٤٥) (ص٤٧٦).

بذلك المحل، فلا يمتنع اتصافه به، فإنه إذا كان موصوفًا بأنه كلما وجد صوت فإنه يسمعه، فاتصافه بهذه الصفة غير ممتنع لأنه لا يقتضي مؤثرًا منفصلًا، بل يقتضي وجود الصوت، وهو محل تعلق تلك الصفة به، فالصفات الكلية لا تحدث فيه ولا تزول؛ لأن حدوثها يقتضي أن يكون المؤثر منفصلًا، وأما العلم الجزئي كالسمع والبصر مثلًا، فلا يقتضي مؤثرًا منفصلًا، بل يحدث الجزئي لاتصاف ذاته بصفة كلية... وأما الاستكمال بالغير فلا يتحقق إلا أن يكون الغير مؤثرًا، فالكمال هو اتصافه بالصفة الكلية، لا وجود جزئياتها وآثارها، إذ لو كان، لكان إيجاد الشيء استكمالًا به... إنما قال هذا لأن من الدلائل النافية لكونه محلًا للحوادث أنه يستلزم الاستكمال بالغير.

فنقول: إنما يلزم ذلك إن كان الغير مؤثرًا فإن الكمال هو اتصافه بالصفات الكلية بحيث تستتبع الجزئيات والآثار، فإن حدث فيه الصفة الكلية يلزم الاستكمال بالغير، وصفة الخلق صفة كمال، لا جزئياته وآثاره؛ لأنه حينئذٍ يلزم استكماله بالآثار»[1].

فانظر كيف تنبه صدر الشريعة للترابط بين القول بتجدد تعلقات السمع والبصر الكمالية، وبين القول بتجدد الحوادث القائمة بالذات، وأن منع قيام الحوادث بدليل الاستكمال يقتضي منع مطلق تجدد التعلقات الكمالية، فأبطل الدليل وبين أن الاستكمال بالغير الممتنع هو أن يكون الغير المنفصل مؤثرًا في الباري، وذكر الفرق بين الصفة الكلية وبين جزئياتها وتعلقاتها الحادثة، وأن تجدد جزئياتها وتعلقاتها الحادثة لا يقتضي استكمالًا بالغير وإلا لزم القول بأن الباري يستكمل بآثاره.

وقد علق الكلنبوي بما يتضمن الاعتراف بوجوب تجدد ما هو كمال لله، فقال: «**بقي كلامٌ هو أن هذا الجواب غير حاسم لمادة الإشكال، إذ لا شبهةَ في كون التعلق الحادث للسمع والبصر كمالًا خصوصًا على القول بأن تعلقهما نحو آخر من العلم كما ذهب إليه الأشعري**».

فقد تنبَّه الكلنبوي إلى أن الدواني نفى كمالية إيجاد العالم، وهذا إن سلم له، فهناك إضافات متجددةٌ كماليةٌ عند الأشعرية باتفاق، وهي التعلقات الحادثة للسمع والبصر، فلا يملك الدواني أن ينفي كماليتها بحال، وبالتالي لا بد من أمرٍ آخرَ

---

(١) شرح تعديل العلوم، الجزء الكلامي، مخطوط رقم (٤٤٥) المكتبة المركزية بمكة المكرمة (١٢٨أ).

يستثنيهما من جريان دليل الكمال والنقص فيها، فاعتمد ما ذكره الدواني وذكرناه نحن في المانع الثالث، من أن تحقق هذه الإضافات في الأزل ممتنعة أصلًا فلا يكون الخلو عنها نقصًا، وفي ذلك قال: «**فالأولى في الجواب أن يقال: لا نسلم جريان الدليل في جميعها فإن من الإضافات والسلوب ما ليس بكمال كالخالقية وعدم الخالقية... ومنها ما هو كمال كتعلق السمع والبصر وتعلق العلم وسلب الجسمية ولا يجري في الأولين [أي: تعلق السمع والبصر] إذ لمَّا امتنع حصولهما في الأزل لم يكن خلو الذات عنهما في الأزل نقصًا**».

وهذا حقٌ نقوله في كل الأفعال الوجودية التي نثبتها، إذ وجودها في الأزل محال ممتنع، بل يزداد استحالةً وامتناعًا إذا أثبتنا لله الحكمة والعلل الغائية، فيمتنع تحققها في الأزل لكون ذلك عبثًا عند عدم اقتضاء الحكمة والوقت المناسب.

وقال الكلنبوي معقبًا على المانع الثالث من جريان الدليل للدواني، وهو إقراره بأن خالقية العالم كمال ولكنه كمالٌ يمتنع تحققه في الأزل فلا يكون الخلو عنه نقصًا: «**ويتجه عليه أمران، الأول: ما أشرنا من قبل، الثاني: أن هذا المنع المبني على تسليم كون الإيجاد كمالًا عادمٌ لأصل الدليل، إذ على هذا للخصم أن يقول: الصفات الكمالية الحادثة التي جوزنا قيامها بذاته -تعالى- هي التي امتنع الاتصاف بها في الأزل؛ لأن جميع الحوادث متساوية الأقدام في امتناع وجودها في الأزل على تقدير امتناع وجود العالم في الأزل، فإن قيدتم تلك المقدمة بإمكان الاتصاف في الأزل - فلا يقوم علينا، وإلا كانت تلك المقدمة ممنوعة كما منعتم**».

وهذا مصداقٌ لما ذكرناه بالحرف، إذ نحن نقول هذا في الأفعال التي نثبتها، فتحققها في الأزل محال، وبالتالي لا يجري الدليل فيها ولله الحمد، ولكن الكلنبوي حاول أن يدفع الوجهين بعدم التزام كون الإيجاد كمالًا، وبالتالي لا يتحقق بحصول الإيجاد كمالٌ حادث، بل كل الكمالات قديمة، أما الإضافات الحادثة فليست كمالًا لأنه لو جوَّزَ إضافةً كمالية حادثة - بطل دليلهم ـ باعترافه ـ إذ للخصم أن يقول: إن الكمالَ الحادث الذي أُثبِتُهُ يمتنع تحققه أزلًا.

ولكن عدم التزامه هذا لا يفيده البتة؛ لأن خصمه قد يجيبه **بوجهين**:

الوجه الأول: بأن يَدَّعي نفس الدعوى نفسها ويمنع كمالية الفعل الوجودي الحادث، ويقول: ليس بكمالٍ ولا نقص وهو حادث يمتنع قدمه.

والوجه الثاني: أن هذا يناقض ما ذكره من الاتفاق على أن بعض الإضافات

الحادثة كمالية، كتعلق السمع والبصر، فلو لم يكن الإيجاد كمالًا فتعلق السمع كمال، إذن هو كمالٌ حادث، والدليل يبطل به باعترافه.

وقد توقع الكلنبوي الوجه الأول من الرد فقال: «**نعم لأحدٍ أن يقول حينئذٍ يجوز أن يقوم بذاته -تعالى- حادثٌ لا كمال فيه وممتنع الوجود في الأزل، لكن ذلك الإيراد واردٌ غير مندفع على زعم الشارح وإن كان مندفعًا بما أشار إليه شارح المقاصد من الاتفاق على أن كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لا بد وأن يكون صفة كمال**».

إذن هذا الوارد لا يندفع إلا بدعوى الإجماع على أن أي صفة تقوم بالباري فهي صفة كمال، وهذا لا ينفعهم **لوجهين** أيضًا:

الأول: لما سيأتي لاحقًا من إبطال استدلالهم بالإجماع وأنه يدُلُ على ضِدِّ زعمهم.

الثاني: أن الكلام في الأفعال لا الصفات، فلنا أن نقول جدلًا: هذا الإجماع لا يتناول الأفعال ولا يلزم أن تكون كمالية، فإن قيل: بل هي صفات فعلية يتناولها الإجماع، فنقول: أنتم تثبتون الصفات الفعلية التي هي تعلقات حادثة، ولا فرق بيننا سوى أننا نثبتها وجودية، فيلزمكم بتجددها تجدد كمالٍ لم يكن قبل ذلك.

وقد يقال: الإجماع يتناول الوجوديات فقط، وفقط الصفات الفعلية الوجودية لا بد أن تكون إما كمالًا أو نقصًا، وفي هذا يقول الناقض: «**وكذلك فإنا نقول: فعل الله لا يقوم بذاته، ولا يزيده كمالًا، بخلاف فعل العبد**»[1] وليت شعري إن لم تقم به فكيف كانت أفعاله؟ وإن لم تكن كمالًا فأي كمالٍ وحَمدٍ يثبت لله على جميله الاختياري!

فنقول: دون إثبات تخصيص الكمال بالوجودية خرط القتاد، وليس في الإجماع المذكور هذا التفصيل والتفريق بين الصفة الوجودية والصفة الفعلية العدمية، بل يتناول الصفات مطلقًا، لا سيما مع استحضار أن الله يشتق له أسماء مدح من الصفات الفعلية لكماليتها، فيتناولها الإجماع وإخراجها منه تحكم.

ثم قال الكلنبوي في محاولة أخرى للتفريق بين تعلقات السمع والبصر الكمالية الحادثة وبين ما يجري فيه الدليل: «**لا يقال هذا جارٍ في بعض الإضافات كالإيجاد**

(١) موقف أهل السُنَّة من الخلاف بين الغماري والسقاف (٧٠).

ونعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات؛ لأنا نقول: هذه كمالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار، فلا يمكن الاتصاف بها في الأزل ولا قبل تأثير القدرة، فلا يجري فيها الدليل... وبهذا البيان اندفع ما أورده الشارح الجديد للتجريد.. وكان غرض الشارح من إيراد النقض المذكور والجواب عنه دفع ما أورده، لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل لأن كون إيجاد منافع العباد تفضلًا ورحمةً ما سيصرح به المصنف وكذا كون تعلق السمع والبصر صفة كمال مما لا يقبل المنع بخلاف ما ذكرنا فتأمل في هذا المقام فإنه من مزالق الأقدام»[1].

وليت شعري هل أثبتنا إلا أفعالًا وجوديةً حادثةً بالاختيار!

فبكلامه نفسه ندفع ما ألزمونا، ولا يجري الدليل في الأفعال التي أثبتناها بحمد الله.

الخلاصة: نحن نعارضهم في كل دليل ادعوه بما يثبتونه من تجدد أمورٍ لله، فهم يثبتون تجدد تعلقات السمع والبصر والقدرة والإرادة ـ بعضهم ـ ولا يجدون غضاضةً في ذلك، والأدلة السابقة لم تفرق بين ما هو وجودي وما هو تعلق عدمي بل تناولت الحادث من حيث إنه حادث.

فإن قال المتكلم: ولكن هذا تجدد في التعلقات العدمية.

قلنا: تفريق غير مؤثر، فهي في النهاية متجددة كمالية يشملها كل ما سبق.

وهذا النقاش التفصيلي لهذا الدليل المتهافت من قبل الكلنبوي يكشف لك تشككهم في أمرين:

١ ـ تصحيح الدليل ابتداءً.

٢ ـ ومنع جريانه فيما يثبتونه.

ومما ينبيك عن تناقض القوم، ما سنبينه ـ زيادةً على ما سبق ـ من استعمالهم لمقدماتٍ يبطلونها في مواضع أخرى، فقد قال التفتازاني في بحث الصفات الزائدة:

«الثاني: الصفة الزائدة إن لم تكن كمالا يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان، وإن كانت يلزم استكماله بالغير، وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالًا، وأجيب: بأنا لا نسلم أن ما لا يكون كمالا يكون نقصانًا، وأن ما لا يكون عين الشيء يكون غيره، بل صفاته لا هو ولا غيره، ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك إذا كانت صفة

---

(١) حاشية الكلنبوي على شرح العضدية (٢/ ١٤٧ ـ ١٥٣).

الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه، بل ذلك غاية الكمال»[1].

فها هي أهم مقدمات الدليل تسقط، فيثبت التفتازاني جواز ثبوت صفةٍ ليست بكمالٍ ولا نقص، وأكد الآمدي سقوط هذه المقدمة فقال:

«قولهم: العلم: إما صفة كمال، أو نقصان، أو لا صفة كمال، ولا نقصان. عنه جوابان:

الأول: ما المانع من أن يكون لا صفة كمال، ولا نقصان؟ وليس نفي ذلك من البديهيات؛ فلا بد من الدليل»[2].

وقال في موضعٍ آخر: «**المسألة الثامنة في أنه هل للبارى ـ تعالى ـ صفة زائدة على ما أسلفناه من الصفات أم لا؟... ومنهم من قال: لو جاز أن يكون له صفة أخرى، لم يخل: إما أن تكون صفة كمال، أو نقصان. فإن كانت صفة كمال؛ فعدمها في الحال نقص. وإن كانت صفة نقص؛ فثبوتها له ممتنع. وهو أيضًا ضعيف؛ إذ أمكن أن يقال: إنها ليست صفة كمال، ولا نقص، ولا دليل يدل على نفي ذلك، ولا هو بديهي»**[3].

بل امتناع كونها نقصًا مما تنازعوا فيه فيقول السيالكوتي: «**أن نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من أن النقصان من سمات الحدوث وأن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان، لكن لم يقم دليلٌ عليه يعتد به»**[4].

وهو قول الآمدي والرازي والجويني وتابعهم عليه من تابعهم من أصحابهم[5]، وهو أن استحالة اتصاف الله بالنقائص معلومة بالسمع[6].

وقال في ذلك ابن تيمية: «**الوجه الرابع: أن يقال: قول القائل إما أن تكون في نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال. قلنا: ليست في نفسها صفة كمال، قوله: فيلزم اتصاف الرب بما ليس من صفات الكمال وذلك ممتنع. قلنا: متى يكون الممتنع؟ إذا كان ذلك مع غيره صفة كمال أو إذا لم يكن مع غيره صفة كمال؟ وذلك أن الشيء**

---

(١) شرح المقاصد (٤/ ٧٩).

(٢) أبكار الأفكار (١/ ٣٤٨).

(٣) أبكار الأفكار (١/ ٤٣٩).

(٤) مجموعة الحواشي البهية (٢/ ٢٣٦).

(٥) وقد خالفوا بذلك أئمة الأشاعرة الأوائل وبعض من أتى بعدهم كالغزالي.

(٦) الإرشاد (٧٤).

وحده قد لا يكون صفة كمال لكن هو مع غيره صفة كمال، وما كان كهذا لم يجز اتصاف الرب به وحده لكن يجوز اتصافه به مع غيره ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب مطلقًا»[١].

والناقض نفسه يقول: «**أما الأفعال، فليس بكمالٍ لله -تعالى- عند أهل الحق**»[٢].

وهل كلامنا إلا في الأفعال؟ فإن لم تكن كمالًا جاز تجددها دون أن يقتضي خلو الباري عن كمالٍ من الكمالات.

ولم يقتصر الأمر على هذه المقدمة، بل ها هو التفتازاني يسقطُ مقدمةً أخرى في بحث صفة التكوين فيقول: «**وثالثها: أن التكوين والإيجاد صفة كمال، فلو خلا عنها في الأزل لكان نقصًا وهو عليه محال. وأجيب: بأن ذلك إنما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل، ولا نسلم أن التكوين والإيجاد بالفعل كذلك، نعم هو في الأزل قادر عليه ولا كلام فيه**»[٣].

فأسقط المقدمة القائلة إن وجود الصفة كمالٌ مطلقًا وفي كل حين، والعدم نقصٌ مطلقًا وفي كل حين، وبين أن ذلك يصح لو كان وجودها في كل حينٍ وأزلًا وجودًا ممكنًا، ولكنه ليس بممكن، فالإيجاد بالفعل يمتنع وجوده في كل حين، وعدم الممتنع ليس نقصًا، وبالتالي لا يكون ثبوتها كماليةً إلا حادثة، أما أن تكون قديمةً فهذا ممتنع.

وما قاله هنا يقال في قضيتنا، بل هي هي قضيتنا، فكلامنا في الفعل والإيجاد بالفعل، وفي كونهما حادثين قائمين بذات الله.

وذكر ذلك ابن تيمية فقال: «**الوجه الخامس: وتحقيق هذا: أن يقال: قول القائل: إذا كان هذا كمالًا كان الرب ناقصًا قبل اتصافه. يقال له: متى يكون ناقصًا؟ إذا وجوده قبل ذلك ممكنًا أو لم يكن ممكنًا؟ والأول ممتنع، فإن عدم الممتنعات لا يكون نقصًا والحوادث عندهم يستحيل وجودها في الأزل فلا يكون عدمها نقصًا... الوجه السادس: أن يقال: متى يكون عدم الشيء نقصًا؟ إذا عدم في الحال التي يصلح ثبوته فيها أو إذا عدم في حال لا يصلح ثبوته فيها؟ الأول مسلم والثاني ممنوع**».

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٩١).

(٢) الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي (١٤٢).

(٣) شرح المقاصد (٤/ ١٧١).

وقال أيضًا: «**الوجه التاسع: قوله إن وجود الشيء أشرف من عدمه. يقال له: وجوده أشرف مطلقًا أم في الوقت الذي يمكن وجوده فيه ويصلح وجوده فيه؟ أما الأول = فممنوع، فإن وجود الجهل المركب ليس أشرف من عدمه، ولا وجود تكذيب الرسول أشرف من عدمه، ولا وجود الممتنع أشرف من عدمه. وإن أريد وجود الممكن الصالح، قيل: فلا نسلم أن ما حدث كان يمكن حدوثه ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه، وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالًا أن يكون قبل وجوده نقصًا.**

ومدار الدليل على مقدمتين مغلطتين، إحداهما: أن ما وجد من الكمال كان عدمه قبل ذلك نقصًا، وهذا فيه تفصيل كما تبين، والثاني: أن ما لا يكون وحده كمالًا يجب نفيه عن الرب مطلقًا، وهذا فيه تفصيل كما سبق... وكلا المقدمتين فيها من التموية والإجمال ما قد بين ويحتمل من البسط أكثر من هذا».

وقد استوعب ابن تيمية كل ما سبق وزاد عليه إبطال المقدمات القائلة:

«إن هناك إجماعًا من الأمة على عدم جواز اتصاف الخالق بصفة نقص أو بصفة ليست بكمالٍ ولا نقص».

و«أن الإجماع حجة عقلية قطعية ليصح الاستدلال بها في هذا المطلب».

فقال: «**الوجه الأول: أن عمدته في ذلك على مقدمة زعم أنها إجماعية، فلا تكون المسألة عقلية، ولا ثابتة بنص، بل بالإجماع المدعى ومثل هذا الإجماع عنده من الأدلة الظنية، فكيف يصلح أن يثبت بها مثل هذا الأصل؟**

وإذا كانت هذه المسألة مبنية على مقدمة إجماعية لم يكن العلم بها قبل العلم بالسمع؛ لأن الإجماع دليل سمعي وهم بنوا عليها كون القرآن غير مخلوق.

الوجه الثاني: أن يقال: هذا الإجماع لم ينقل بهذا اللفظ عن السلف والأئمة، لكن لعلمنا بعظمة الله في قلوبهم نعلم أنهم كانوا ينزهونه عن النقائص والعيوب.

وهذا كلام مجمل، فكل من رأى شيئًا عيبًا أو نقصًا نزه الله عنه بلا ريب.

... وحاصله: أن الإجماع لم يقع بلفظ يعلم به دخول مورد النزاع فيه، ولكن يعلم أن كل ما اعتقده الرجل نقصًا فإنه ينزه الله عنه، وما تنازعا في ثبوته يقول المثبت: أنا لم أوافقك على انتفاء هذا، ولكن أنت تقول هذا نقص، فعليك أن تنفيه كما نفيت ذلك النقص الآخر، وانا أقول ليس هذا بنقص».

وهذا تفصيل دقيق، فإن الإجماع لا تثبت حجيته قبل السمع، وهذه مباحث عقلية وفق تأصيلهم، ثم إن الإجماع المدعى لا دليل عليه، وإن وافقناهم فيه فلا

نوافقهم على تفصيله، فنعم لا يجوز أن يتصف الله بصفة نقص ولا يجوز أن يتصف إلا بالكمال، ولكن من أين لهم أنهم أجمعوا أن هذا الكمال لا يجوز أن يكون في حينٍ دون حينٍ أو مشروطًا بما قبله؟ ومن أين لهم دخول مورد النزاع في الإجماع بلفظٍ واضح ثابت؟

هذه تفاصيل لا يجدون لها حرفًا يؤيد مطلوبهم.

ثم أبطل دليلهم بالمعارضة وصدّق بذلك كلام القوشجي فقال:

«**الوجه الثالث: أن يقال: ما ذكرته من الحجة معارض بتجويزك على الله إحداث الحوادث بعد أن لم تكن، وهو كونه فاعلًا، فالفاعلية: إما أن تكون صفة كمال وإما أن لا تكون صفة كمال.**

فإن كانت كمالًا، كان قد فاته الكمال قبل الفعل، وإن لم تكن كمالًا لزم اتصافه بغير صفات الكمال وهذا محال لهذين الوجهين.

وإذا قلت: إن الفعل نسبة وإضافة.

قيل لك: وإضافة هذا الحادث إليه نسبة وإضافة ولا فرق بينهما إلا كون أحدهما متصلًا والآخر منفصلًا. ومعلوم أن الإجماع على تنزيه الله -تعالى- عن صفات النقص، متناول لتنزيهه عن كل نقص من صفاته الفعلية وغير الفعلية وأنت وجميع الطوائف تقسمون الصفات إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ومتفقون على تنزيهه عن النقص في هذا وفي هذا.

وأيضًا فهذا منقوص بسائر ما جوزوه من تجدد الإضافات والسلوب، فإن الرب منزه عن الاتصاف بالنقائص في الثبوت والسلب والإضافة، فما كان جوابهم في المتجددات كان جوابًا لمنازعيهم في المحدثات».

وقال في موضع آخر: «**أن الدليل الذي استدلوا به على نفي الحوادث ينفي المتجددات أيضًا، كقولهم: إما أن يكون كمالًا أو نقصًا، وقولهم: لو حصل ذلك لزم التغير، وقولهم: إما أن تكون ذاته كافية فيه أو لا تكون، وقولهم: كونه قابلًا له في الأزل يستلزم إمكان ثبوته في الأزل، فإنه لا يمكن أن يحصل في الأزل لا متجدد ولا حادث، ولا يوصف الله بصفة نقص، سواء كان متجددًا أو حادثًا، وكذلك التغير لا فرق بين أن يكون بحادث أو متجدد.**

فإن قالوا: تجدد المتجددات ليس تغيرًا.

قال أولئك: وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيرًا.

فإن قالوا: بل هذا يسمى تغيرًا، منعوهم الفرق، وإن سلموه كان النزاع لفظيًا، وإذا كان استدلالهم ينفي القسمين لزم إما فساده وإما النقض»[1].

فاستثناء الصفات الفعلية محض تحكم لا سيما وأن الكلام فيها أصلًا، والكلام فيها من جهة كونها حادثة متجددة لا من جهة كونها وجودية، وإلا لتناول الصفات الوجودية القديمة لو كانت جهة الوجودية هي التي تتعلق بها الأدلة.

ويكمل الشيخ: «.. **وهم يقولون كل حادث فإنما حدث في الوقت الذي كانت الحكمة مقتضية له، وحينئذ فوجوده ذلك الوقت صفة كمال وقبل ذلك صفة نقص. مثال ذلك تكليم الله لموسى صفة كمال لما أتى وقبل أن يتمكن من سماع كلام الله فصفة نقص. الوجه السابع: أن يقال الأمور التي لا يمكن وجودها إلا حادثة أو متعاقبة أيهما أكمل: عدمها بالكلية أو جودها على الوجه الممكن؟ ومعلوم أن وجودها على الوجه الممكن أكمل من عدمها وهكذا يقولون في الحوادث...»**[2].

قلت: ولتعلم بأن هذا الدليل يبطل مطلق فاعلية الله -سبحانه-، بغض النظر عن كون الفعل وجوديًا أو تعلقًا عدميًا، إليك استدلال الفلاسفة به على لسان الرازي، وانظر كيف أنه عين هذا الدليل مستعملًا فيما يثبته المسلمون القائلون بحدوث العالم: «**كونه -تعالى- محدثًا للعالم، وكونه غير محدث له = إما أن يتساويا من كل الوجوه [أي: لا يكون أحدهما أكمل من الآخر]، أو يكون الإحداث أفضل مطلقا [أي: كمالًا]، أو يكون الترك أفضل مطلقًا، أو يقال: الفعل أفضل في بعض الأوقات، والترك أفضل في البعض**».

ثم أبطل الفيلسوف القسم الأول بأنه يقتضي ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح ويقتضي العبث والسفه ونقص الحكمة، وكل هذا حق، وهو يدل على أن الباري لا يفعل إلا لحكمة جعلت فعلًا أولى من الآخر، ثم شرع في إبطال القسمين الآخرين فقال: «**وأما القسم الثاني: وهو أن يقال: الفعل أفضل من الترك.**

فنقول: فعلى هذا التقدير، يلزم أن يقال: إنه -تعالى- كان تاركًا للجانب الأفضل مدة غير متناهية، ثم انتقل من الأفضل إلى الأخس، وذلك باطل.

وأما القسم الثالث: وهو أن يقال: الترك أفضل من الفعل مطلقًا.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٣٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٨٤ ـ ٩٤).

فنقول: يلزم أن يقال: إن خالق العالم قد انتقل من الأشرف إلى الأخس. وذلك أيضًا باطل»[1].

فقل لي ما الفرق بين حجة الفيلسوف في منع القول بأن الله أحدث العالم بعد أن لم يكن محدثًا إياه، وبين حجة القوم في إبطال أن يكون الله فعَلَ فعلًا وجوديًا بعد أن لم يكن فاعلًا إياه؟

ولا بد من التنبيه إلى أن الرازي في آخر كتبه ضعف هذا الدليل بالذات في موضعين:

الأول: عند كلامه في قيام الحوادث، وقد نقلنا تصريحه، وكيف لم يعجب اعترافه هذا أصحابه فحاولوا الرد عليه، فبعد أن اعترف بلزوم مقالة قيام الحوادث كل الطوائف، وذكر أدلةَ الفريقين، ختم قائلًا: «**وأما الدلائل الدالة على أنه لا يحدث في ذات الله -تعالى- شيء، فهي بأسرها مشكلة الصفات الإضافية. فإنا قد بيّنّا: أنه لا بدّ من الاعتراف بحدوثها، مع أن الدلائل التي ذكرتموها قائمة فيه**»[2].

فأبطل أدلة منع قيام الحوادث كلها، لا فقط دليل الكمال والنقص، لكونها جاريةً في الصفات الإضافية التي يقر الجميع حدوثها، وكلامه هنا هو عين كلام القوشجي، وهو ما حاول الدواني رده، فلم يصب المطلوب، وحاول الكلنبوي تقويم محاولة الدواني، فلم يصب المطلوبَ أيضًا.

وأما الموضع الثاني: فقال في نقاش أدلة قدم الكلام عند الأشاعرة: «**إن القائلين بهذا المعنى [أي: صفة الكلام] زعموا أن هذا الشيء قديم، وهو بعيد...**

واحتج القائلون بقدم الكلام بأشياء...

والثالث: إن الكلام إما أن يكون صفة كمال، أو صفة نقص. فإن كان صفة كمال وجب أن يكون موصوفًا به أبدًا. إذ لو لم يكن موصوفًا به في الأزل لزم كونه خاليًا عن صفة الكمال، والخلو عن صفة الكمال نقصان، والنقصان على الله محال.

وإذا كان صفة نقص وجب أن لا يتصف به البتة؛ لأن النقص على الله ﷻ محال.

وحيث توافقنا على أنه -تعالى- قد اتصف به، علمنا أنه ليس من صفات

(١) المطالب العالية (٤/ ١٤٧ ـ ١٤٨).

(٢) المطالب العالية (٢/ ١١١).

النقص...

ولقائل أن يقول: ... وأما الوجه الثالث: وهو أن الكلام صفة كمال، والخلو عنه نقص، والنقص على الله محال.

فجوابه: أن الاشتغال بالأمر والنهي حال عدم المأمور والمنهي، هو النقص والسفه»[1].

فلاحظ أنه استبعد منذ البداية أدلةَ قدم الكلام، وأحدها هذا الدليل، ثم عرض الدليل الذي نناقشه هنا ولم يدعه، بل رده وأجابه، بخلاف أدلة حدوث الكلام التي عرضها ولم يدفعها بحرف، بل قال فيها: «**فهذه وجوه عقلية ظاهرة في أنه يمتنع كون هذا الطلب والخبر قديمًا**»[2].

وهذا كلامه هو، وهذه الوجوه العقلية تكلم فيها بلسانه وعبّر عن موقفه ولم ينقله عن أحد، لا سيما حين تراه يذكر في هذه الوجوه ما اختاره من موافقة أبي الحسين البصري في تجدد العلم بتجدد المعلوم فيقول: «**فإن عارضوا ذلك بالعلم نقول: قد ذكرنا: أن المذهب الصحيح في هذا الباب هو قول أبي الحسين البصري: وهو أنه يتغير العلم عند تغير المعلوم**»[3].

ويكرر قائلًا: «**السادس: إنا كما بينا: أن العلم بالشيء، يجب أن يتغير عند تغير المعلومات**»[4].

وكل ما ذكره هنا مؤيدٌ لما ذكره قبل ذلك من وجوب الاعتراف بقيام الحوادث وأنها مقالةٌ لازمة لكل الفرق.

هذه أبرز أدلتهم في منع قيام الأفعال الوجودية الحقيقية بذات الله.

وهناك شبهٌ أخرى هي من قبيل المغالطات اللفظية أكثر منها براهين عقلية، كقولهم: الفعل حادث والله قديم، والحادث غير القديم، فكيف يقوم بالله غيره.

وجوابه بالمنع والتسليم والمعارضة، فيمنع كون الفعل غيرًا، ولا أدري بأي لغةٍ يقال إن فعل الفاعل غيره! فلا تكون تسميته غيرًا إلا اصطلاحًا خاصًا يسهل منعه والتمسك بالمفهوم اللغوي للغير، وبالتسليم: بأن فعله غيره ولكنه كمالٌ له، فكان

---

(١) المطالب العالية (٣/ ٢٠٤ ـ ٢٠٧).

(٢) المطالب العالية (٣/ ٢٠٦).

(٣) المطالب العالية (٣/ ٢٠٤).

(٤) المطالب العالية (٣/ ٢٠٥).

ماذا في تسميته غيرًا؟ وبالمعارضة: بقول من قال من الأشعرية بأن الصفات الإلٰهية ممكنة، والله واجب، فالممكن غير الواجب، بل صرح بعضها بأن الله يوجب صفاته وأنها حادثةٌ بالذات ومعلولةٌ للذات.

وكذلك قولهم: إن الله لا يفقد صفاته، ولا يفعلها في ذاته.

فإنما هي مصادرةٌ في هذا النزاع، ولكنهم وصفوا حدوث الفعل بأنه «يفعلها في ذاته»، ووصفوا الانتهاء من الفعل بأنه «يفقد صفاته»، ثم إن هاهنا مغالطة لفظية أخرى مبنية على استعمال لفظ الصفة، فنعم الله لا يفقد صفاته ولا يفعلها في ذاته، ولكن الكلام في الأفعال لا في الصفات الذاتية، والأفعال كمالٌ خاصٌ لا يمكن أن يكون إلا حادثًا، أما الصفات الذاتية فهي ما يقال فيها السابق، وبالتنبة لحقيقة التفريق بين الفعل والصفة تنحل إشكالات كثيرة.

الفرق بين الفعل والصفة

لاحظ أنهم يصرون على التعبير عن الأفعال الحادثة بـ«الصفات الحادثة» ويعبرون عن قولنا بإثبات الأفعال الوجودية بأننا نثبت «حدوث صفاتٍ في ذات الباري»؛ لأنهم لو عبروا عنها كما نقول نحن بأنها «أفعال» لظهر سخف ما يعترضون به على كونها حادثة، إذ حقيقة الفعل أن يكون حادثًا لا قديمًا، ولأنهم يثبتون أفعالًا حادثةً لله، ولكنها تعلقات عدمية، فلو عبروا التعبير الصحيح لفضحوا في محل النزاع، ولظهر أن النزاع حقيقةً في وجودية الأفعال وشيئيتها لا في حدوثها المتفق عليه بيننا وبينهم، ولكن التعبير عن الصفة أسهل في التشنيع، إذ الصفة تشعر بوجوب الملازمة والذاتية، ولا يستسيغ الذهن أن يقال بأن شيئًا تَحدُثُ صفاته كما يقبل بأريحية أن يقال بأن شيئًا يَفعَلُ فعلًا جديدا، فيسهل بذلك تشنيعهم على الخصم.

وجرب إلزام أحدهم أن يعبر عن مذهبنا باللفظ الذي نرتضيه، وأن لا يقوِّلَنا مقالةَ حدوث الصفات، بل حدوث الأفعال، وانظر كيف يسوء منظر اعتراضاته جدًّا، وكيف لن يطيق الاستمرار على هذا المنوال، ولن يلبث أن يعود للتعبير عن مذهبنا بأننا نثبت «حدوث الصفات!».

فهؤلاء قومٌ لا يقيم سوقهم إلا التحكم والمغالطة.

وقد ذكر ابن تيمية في هذا الأمر ما يفيد فقال: «**وما ذكره أئمة السُّنَّة والحديث متعين لما جاء في الآثار من أنه -سبحانه- لم يزل كاملًا بصفاته، لم تحدث له صفة ولا تزول عنه صفة، ليس هو بمخالف لقولهم إنه ينزل كما يشاء ويجيء يوم القيامة كما يشاء وأنه استوى على العرش بعد أن خلق السماوات، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه خلق آدم بيديه ونحو ذلك من الأفعال القائمة بذاته، فإن الفعل الواحد من هذه الأفعال ليس مما يدخل في مطلق صفاته؛ ولكن كونه بحيث يفعل إذا شاء هو صفته.**

والفرق بين الصفة والفعل ظاهر، فإن تجدد الصفة أو زوالها يقتضي تغير الموصوف واستحالته، ويقتضي تجدد كمال له بعد نقص، أو تجدد نقص له بعد كمال، كما في صفات الموجودات كلها إذا حدث للموصوف ما لم يكن عليه من الصفات، مثل تجدد العلم بما لم يكن يعلمه، والقدرة على ما لم يكن يقدر عليه، ونحو ذلك، أو زال عنه ذلك بخلاف الفعل»[1].

وقال: «**ومن المعلوم بصريح المعقول الفرق بين صفة الموصوف وبين فعل الفاعل، أما الصفة فيعقل كونها لازمة للموصوف، إما عينًا كالحياة، وإما نوعًا كالكلام والإرادة، ويعقل كونها عارضة، لكن ذلك إنما يكون في المخلوق.**

وأما الفعل فلا يعقل إلا حادثًا شيئًا بعد شيء، وإلا فمن لم يُحدِث شيئًا لا يُعقَلُ أنه فعل ولا أبدع، سواءٌ فعل بالإرادة، أو قدّر إنه فعل بلا إرادة، ولو كان الفعل لا يحدث - لم يعقل الفرق بينه وبين الصفة اللازمة، إذ كلاهما معنى قائم بالذات لازم لها بعينه، وما كان كذلك - لم يكن فعلًا لذلك الموصوف، ولا يعقل كون الموصوف فَعَلَه»[2].

فعلمت بهذا جهة المغالطة في تسوية الفعل المعين بالصفة، وأن شبهة الكمال والنقص المتهافتة هذه تسقط بمجرد إثبات الفرق بين الفعل والصفة.

فلا يرد علينا أنه -سبحانه- لا تنفك عنه صفاته الذاتية الكمالية، فإن انفكاكها عنه -سبحانه- نقصٌ يقتضي ثبوت ما يقابلها من نقائص، واتصافه بها وجوبًا - كمال، بخلاف الأفعال، فإن عدم انفكاكه عن فعلٍ معينٍ مع التصريح بأن مشيئته وإرادته لا تتعلقان به - جبرٌ محض.

لهذا ألزم المتكلمون الفلاسفة القائلين بأن الله موجبٌ من الأزل وأنه لا يحدث العالم، ألزموهم بمثل هذا وبنفي الاختيار والإرادة، فالتزمه بعضهم، وادعى بعضهم أن معنى الإرادة يشمل ما ذكروه من إيجاب، وبحث المسألة معروفٌ في المطولات ويجده القارئ في الصفدية لشيخ الإسلام.

---

(١) الفتاوى الكبرى (٦/ ٣٩٠ ـ ٣٩١).

(٢) الصفدية (٢/ ١٤٦).

سوء تعبير الناقض وكذبه في نسبة مقالةٍ أشعرية لابن تيمية

يقول الناقض: «**نحن نعلم أن الصفة القائمة في الذات، إما أن تكون كمالًا أو نقصًا للذات، ويستحيل أن تكون صفات الله -تعالى- نقصًا، إذن يجب كونها كمالًا له جل شأنه. ولكن إذا قال ابن تيمية إن الصفات تحدث في ذات الله وتزول لتحل محلها صفة أخرى، فيلزم أن يكون كمال الله -تعالى- حادثًا. ثم إنه يشترط المحبة التي هي كمال، بفعلٍ من أفعال المخلوقات كالإيمان، فيلزمه القول بأن كمال الله مشروط بفعل المخلوقات. وهذا هو عين القول بتوقف كمال الله -تعالى- على غيره، وهو تصريح[1] بالافتقار والنقص**»[2].

قلت: انظر أخي إلى ما ادعاه على ابن تيمية، وإلى سوء تعبيره في وصف الذات الإلٰهية حين يقول: «**إن صفات الله تحدث في ذات الله وتزول لتحل محلها صفة أخرى**».

وكأنه يصف ذاتًا عاجزة تغزوها صفة ثم تزول لتغزوها صفة أخرى.

ومثل ذلك قوله: «**يزعم هنا [أي: ابن عثيمين] أن من كمال الله -تعالى- أن يكون فاعلًا لصفاته في ذاته، ولعمري، إن من يقول: إن من كمال الله أنه يفعل؛ أي:**

---

(١) نكرر التنبيه إلى تساهل الناقض في إطلاق «التصريح» على ما يسيء فهمه من كلام الشيخ، بل على ما يظنه لازمًا لكلامه إن أحسن الفهم، فلازم قول أحدهم ليس هو هو صريح قوله، وقد أورث هذا التساهل بعض تلاميذه، فصاروا يكذبون على مخالفهم زاعمين أنهم يصرحون بأمورٍ ثم تكتشفَ بعد المحاققةِ أنها لازمةٌ لكلامهم عند هؤلاء لا أكثر، ولم يصرحوا بها.

(٢) نقض التدمرية (٢٩).

يوجد صفاتٍ لنفسه، فقد سفه نفسه، وهذا المعنى هو المعنى الذي يريده كبيرهم [أي: ابن تيمية] الذي علمهم هذا الجنون»(١).

وبعيدًا عن تجاوزه حدودَ الأدب، لاحظ كيف يتخبط في التعبير عن مقالة خصومه، فيختار أن يعبر تعبيرًا قميئًا لا علاقة له بمقالتهم فيزعم أنهم قائلون بأن الباري «يوجد صفات لنفسه!».

فهل قال أحدٌ هذا؟ وهل الفاعل من المخلوقات ـ دع عنك الكلام في الخالق ـ يكون بفعله قد أوجد صفاتٍ لنفسه؟

وانظر تعبيره الآخر: «أن يكون فاعلًا لصفاته في ذاته!».

فيا لله ما أسوأ فهمه وأكذبه! إذ أثبت في هذه الجملة: ذاتًا، وفعلًا، وصفاتٍ مفعولة!

ألا يعلمه أحد أصحابه أن الخلاف محصورٌ في جزئية واضحة وهي: وجودية الأفعال!

ليس في الأفعال نفسها وحدوثها!

وليس في كونه يصنع بها صفاتٍ لنفسه ـ مما لم يقله إلا رجلٌ في خياله ـ!

فيختار مثل هذه التعبيرات القبيحة الموهمة التي لا تعبر البتة عن قول خصمه بدلًا من أن يعبِّر عن مقالتهم بأن الله ﷻ يفعل بمشيته متى شاء كيف شاء أفعالًا تقوم بذاته ليست عدمًا وليست «لا شيء».

وما ذلك إلا لأن تعبيراته أنسبُ دعائيًا لما يرمي إليه من التشغيب، مع أن قيام الأفعال بذاته -سبحانه- من أجلى الأمورِ لأنها أفعاله هو ﷻ لا أفعال غيره!

وهو من يشاء فِعلَها لِحكمةٍ عليا لا يحيط بها الناقص، فيظن أن الحكمة لا تثبتُ إلا مقتضيةً أمرًا ثابتًا وفِعلًا واحدًا يَنقُصُ الفاعِلُ إن تركه أو فعلَ غيره!

ولا تصور للحكمةِ أغرَقُ في السطحيةِ والسذاجة من السابق.

ويقول: «**النص الخامس: التصريح بكون الإرادة والمحبة والمشيئة وغير ذلك أمورًا مخلوقة قائمة بذات الله -تعالى-... [ثم نقل نصًا]... فهذا النص كما ترى واضحٌ وصريح في أن كل هذه الأمور المذكورة إنما هي أمورٌ مخلوقة؛ أي: حادثة أحدثها الله -تعالى- وخلقها في ذاته، وهو هنا عبر عن ذلك بما يفهم منه بأنها**

---

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٢٢٤).

مخلوقة، مع أنه في أغلب المواضع ينفر من إطلاق لفظ المخلوق عليها، ويكتفي بأن يقول هي حادثة، وذلك لكي لا يلزمه الخصم بأن المخلوق قائمٌ في ذات الخالق، وأنا أعتقد أن هذا التصريح هنا كافٍ لمن يشك في ذلك... والحقيقة أن قيام الحوادث المخلوقة في ذات الله هي قاعدة أصلية وكبيرة في مذهب ابن تيمية صرح بها في العديد من المواضع».

أقول: إن هذا كذبٌ صراح، وافتراءٌ عظيم اعتدناه من الناقض، فابن تيمية يجعل قيام المخلوق بالخالق كفرًا، بل ويستدل بامتناع ذلك في إثبات علو الله! فيقول للمخالف: إما أن يخلق الله العالم فيه أو خارجًا عنه، ويستحيل أن يخلقه فيه، فيلزم كونه خالقًا له خارجًا عنه، فتثبت المباينة بهذا.

فكيف يقال إنه يثبت قيام المخلوقات في الباري؟ أو أن الله يخلق في نفسه أمورًا؟ أو أن هذه الصفات مخلوقاتٌ قائمة في ذات الباري كما يفتري هذا الرجل؟

والطامة الكبرى أنه ينسب لابن تيمية «التصريح» بهذا! لا أنه إلزامٌ منه مثلًا لنناقشه في كونه لازمًا أم لا، ويزعم أن ابن تيمية إنما لا يطلق لفظ «المخلوق» على أفعال الباري الوجودية القائمة به من باب النفرة اللفظية لا أكثر، لا أنه يمنع ذلك حقيقةً!

والمضحك أن الموضع نفسه الذي وصفه بأن فيه «تصريحًا» للشيخ وصفه أيضًا قائلًا: **«وهو هنا عبر عن ذلك بما يفهم منه بأنها مخلوقة»**.

فهو ليس تصريحًا إذن وإنما فهمٌ أعوجُ سقيمٌ باطلٌ يبطله صريح كلام الشيخ المتواتر عنه والمعلوم لصغار محصلي كلامه بالضرورة!

وقد نقلنا سابقًا كلامه المتهافت حين قال: **«يزعم هنا [أي: ابن عثيمين] أن من كمال الله -تعالى- أن يكون فاعلًا لصفاته في ذاته، ولعمري، إن من يقول: إن من كمال الله أنه يفعل؛ أي: يوجد صفاتٍ لنفسه، فقد سفه نفسه، وهذا المعنى هو المعنى الذي يريده كبيرهم [أي: ابن تيمية] الذي علمهم هذا الجنون»**[(١)].

العجيب أننا لا نقول هذا! ولا يجده في حرفٍ من كلامنا ولا نلتزمه، ولا يلزمنا، ومن تكلم فيه إنما ذكره في سياق الرد والجدل مع أمثال الناقض المستعملين لهذه العبارات الساذجة.

---

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٢٢٤).

ولكن أصحابه هم من صرح بمثل هذا.

ألم يقل كثيرٌ من أعاجم الأشعرية بأن صفات الله ممكنة بالذات وتوجبها ذاته -سبحانه-؟

أليس الإيجابُ إيجادًا؟

إذن كل هؤلاء يقولون بأن ذات الله توجد صفاته الكمالية! وأنها تحدثها في ذاته حدوثًا ذاتيًا!

وفي ذلك يقول الكلنبوي في تعليقة: «**أقول: لكن يلزم كونه -تعالى- خالقًا ومكونًا لصفاته الذاتية، ولا محذور فيه؛ لأن الخلق بمعنى إفادة الوجود بدون توسط القدرة والإرادة متحققٌ فيه -تعالى- بالنسبة إلى تلك الصفات**»[(١)].

ويقول ياسين العليمي: «**جاز أن يقال فيه (أي: القرآن الذي هو من جملة الصفات) وفي سائر الصفات أن الذات خلقتها وأوجدتها**»[(٢)].

ويقول ملا أحمد الجندي: «**وأما المتأخرون منهم، فذهبوا إلى مغايرتها للذات وإمكانها، ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقًا واستلزام الإمكان الحدوث، والتزموا صدورها عن الذات بالإيجاب**».

وذكر في منهواته: «**أي: الذات فاعل بالإيجاب في حق الصفات لا فاعل مختار**»[(٣)].

ويقول الدسوقي: «**إذ لا يلزم من كون الشيء له صانع أن يكون حادثًا، ألا ترى إن أهل السُّنَّة من الأعاجم كالسعد والسيد وأمثالهما يقولون أن الذات العلية مؤثرة في الصفات بطريق التعليل ولكن لا يقال إنها حادثة بمعنى إنها موجودة بعد عدم**»[(٤)].

فوصفوا صفات الله الذاتية التي هي كمالات له -سبحانه- بأنها:

١ ـ مخلوقة.

٢ ـ مكوَّنة.

٣ ـ استفادت الوجود من غيرها.

---

(١) السيالكوتي على الخيالي ومعها تعليقات الكلنبوي (٢٢٩).

(٢) حواشي ياسين العليمي على لقطة العجلان ـ مخطوط ـ

(٣) مجموعة الحواشي البهية (١/ ١٠٩).

(٤) حاشية الدسوقي على شرح كبرى السنوسي ـ مخطوط ـ (١٦٠أ).

٤ ـ موجَدة.

٥ ـ مغايرة للذات.

٦ ـ ممكنة.

٧ ـ صادرة عن غيرها.

٨ ـ مفعولة لها فاعل.

٩ ـ معلَّلَة لعلة أوجدتها.

١٠ ـ آثارٌ لمؤثِّر.

١١ ـ مصنوعة لها صانع.

ونحن وإن كنَّا نعلم تأويلاتهم لهذه الألفاظ والإطلاقات واصطلاحاتهم المرادة، ولكننا نريد أن نبين كيف أن الناقض يشنع علينا لأجل ما فهمه فهمًا سقيمًا من كلامنا، ولم يقل به ابن تيمية ولا قال به أحدٌ منّا، بينما يصرح باستعمال وإطلاق ما استشنعَهُ أكابرُ من أصحابه!

فيعيبُ علينا مفهومًا سقيمًا لا نريده وهو منطوقُ أصحابه! فانظر كيف رمى أصحابه بالسفاهة والجنون جهلًا منه وعاقبةً لتهوره.

عودة إلى الناقض وشبهتي الانفعال والاستكمال بالغير

وفيه أيضًا:

- معللة الأفعال يردون على الناقض شبهتي الانفعال والاستكمال بالغير.
- حوارٌ تمثيليٌّ في التعليل.
- مناقشة تأويلات الناقض التفصيلية لبعض الصفات الفعلية.
- اعتراض الناقض على مقارنة ابن تيمية بين ما يثبته وبين إثبات الأشعرية للإرادة.

عودة إلى الناقض
وشبهتي الانفعال والاستكمال بالغير

أما وقد انتهينا من مسألة قيام الحوادث، وأسهبنا في نقاشها، فلنكمل نظرنا في كلام الناقض، ولنسقط عليه ما سبق لنكشف زيف تحكماته وفروقه، إذ يقول:

«وقد يكون التحقيق في هذه المسألة أن يقال: إن غليان القلب لازم من لوازم الغضب، وإنما الغضب إرادة الانتقام، فإذا أراد الإنسان الانتقام غلى دمه وتحرك في أحشائه، ثم بطش بعدوه ولكن الغضب والانتقام عند الله -تعالى- مجرد إرادة الانتقام، ولا يحصل غليان ولا أي أمر آخر... وكذلك فإن المحبة هي انفعال بالمحبوب، وهي من حيث هي انفعال لا يجوز نسبتها إلى الله -تعالى-[١]، ولكن هذا الانفعال في الانسان يولد إرادة إسعاد المحبوب وتحقيق ما يحبه، فالمحبة إذن من حيث هي إرادة الإرضاء؛ يليق نسبتها إلى الله -تعالى-، ومن حيث هي انفعال بالمحبوب يمتنع نسبتها إليه جل شأنه. وهكذا يقال في سائر الأوصاف المنسوبة لله -تعالى-، فهي كلها راجعة إلى الإرادة أو القدرة أو الفعل نفسه»[٢].

ونرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: كعادتنا المنهجية؛ نسأل السؤال الكاشف لكل زائف: ما مرادك من الانفعال؟

---

(١) فسبحان من نسب المحبة والغضب إلى نفسه في نصوص كثيرة، ثم يأتي من يزعم أنه أدرى بما تليق نسبته إليه سبحانه، فهلّا ترك نسبتها ابتداءً إلى الله ﷻ؟ فهلّا ذكر أنها لا تليق نسبتها إليه في موضع من المواضع كي لا تنسب إليه بناءً على مواضع أخرى؟

(٢) نقض التدمرية (٢٦).

فقد بنى الناقض كلامه هذا كله على مسلمة نفي الانفعال عن الله -سبحانه-، وهي لفظةٌ مجملة، فإن أراد بالانفعال: قلقًا واضطرابًا في القلب، أو أراد به مقولة الانفعال الاصطلاحية:

أن يفعل التأثيرُ، أن ينفعلا تأثُرُه، ما دام كل كملا

وأنه «**اتصاف الشيء بتأثيره عن غيره وهو الانفعال**»[1].

وأن المخلوق علة فاعلة في الله وأنه يؤثر في الله تأثيرًا وجوديًا = فلا أحد قائلٌ بشيء من هذا.

وإن أراد أنه ينفعل كما ينفعل المخلوق انفعالًا هو مقتضى تفاجئه بالفعل = فهو باطل كسابقه وينافي كمال العلم والقدرة.

أما إن أراد بالانفعال: مطلق الفعلِ لِفِعل، وأن الله يفعل لحكمةٍ وغاية هما من علمه وكماله، حكمةٍ وغايةٍ متعلقتين بمخلوقٍ هو خلقه وأوجده عالمًا به وبما سيفعله من أفعال سيفعل الله به بعدها ما يناسب فِعلَه وخَلقهُ السابِق، وأن الله يحاسب مخلوقه من بعد فعله فيفعل به ما يناسبه، وأنه يجيب الداعي إذا دعاه، ويغفر الذنبَ بعدَ التوب = فهذا كله ثابت.

فما الإشكال في إثبات أن الله يغضب بعد معصية مخلوقه؟ إن سميته انفعالًا لم تغير من الحقيقة المثبتةِ شيئًا، فإنما نعتقد المعنى الأخير وننفي كل ما سبقه من معاني الانفعال، فماذا يريد الناقض بعد؟

أم هو القفز على إيقاع المصطلحات المجملة المترددة بين أكثر من معنى؛ ليُمِر من خلالها باطلًا يلتبس على من لم يحقق هذه المعاني؟ أو ليخدع من لا يستفصل: أيها بالانفعال أردت؟

وماذا لو قلنا لك: يغضب ويرضى -سبحانه- لا بانفعال، ماذا يبقى من اعتراضك؟

ستقول: هذا غضب ورضا لا نعرفه، وما نعرفه معناه الانفعال.

قلنا: ولا يعرف عاقلٌ موجودًا لا داخلِ العالم ولا خارجه، ولا يعرف العاقلُ هذا النعت إلا للمعدوم، كما لا يعرف إرادةً إلا طلبًا لنفعٍ أو دَفعًا لضُر أو تحقيقًا لحكمة.

---

(١) معالم أصول الدين (٣٤).

الوجه الثاني: قد نقول: ما تلزمنا به من الانفعال إنما هو من أحكام الوهم، وهو من قياس غضب الباري على غضب المخلوقات المحسوسات، وهذا أقرب من حكمك على قضية علو الخالق البدهية بأنها من أحكام الوهم.

الوجه الثالث: إن هذا الذي سماه انفعالًا؛ والذي هو فعلٌ عَقِبَ فعل، هل يعلَمُ الناقضُ أن علمًا من أعلام الأمة يثبت «تفاعلًا» بين الخالق والمخلوق؟ فبهذا عبر إمام المفسرين ورأس أهل السُّنَّة أجمعين؛ الإمام الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ حين فسر قوله -تعالى-: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البَقَرَة: ٩].

فقال: «**فإن قال لنا قائل: قد علمت أن «المُفاعلة» لا تكون إلا من فاعلَيْن، كقولك: ضاربتُ أخاك، وجالست أباك - إذا كان كل واحد مجالس صَاحبه ومضاربَه. فأما إذا كان الفعلُ من أحدهما، فإنما يقال: ضربتُ أخاك، وجلست إلى أبيك، فمَنْ خادع المنافق فجاز أن يُقال فيه: خادع الله والمؤمنين؟**

قيل: قد قال بعضُ المنسوبين إلى العلم بلغات العرب: إنّ ذلك حرفٌ جاء بهذه الصورة؛ أعني: «يُخَادِع» بصورة «يُفَاعل»، وهو بمعنى «يَفْعَل»...

وليس القول في ذلك عندي كالذي قال، بل ذلك من «التفاعل» الذي لا يكون إلا من اثنين، كسائر ما يُعرف من معنى «يفاعل ومُفاعل» في كل كلام العرب. وذلك: أن المنافق يُخادع الله -جل ثناؤه- بكَذبه بلسانه - على ما قد تقدّم وصفه - والله -تبارك اسمه- خادِعُه، بخذلانه عن حسن البصيرة بما فيه نجاةُ نفسه في آجل مَعادِه»[١].

فأيهما أسهل على الناقض أن يثبته ما دام التلاعب بالألفاظ منهجه؟ التفاعل أم الفعل عقِبَ فعل؟

الوجه الرابع: لو أردنا أن نعامل الناقض بأسلوبه في توصيف كلام الخصم، لأمكننا أن ننقل قوله: «**وحقيقتها أن العبد الذي يحب ربه ويحبه ربه مرض، ولوجود هذه العلاقة بين العبد وبين ربه، وهي المحبة، استعير اللفظ الذي هو ثابت حقيقة للعبد... أقصد لفظ (الجوع)**»[٢].

فهو يثبت «العلاقة النفسية الانفعالية» بين العبد وربه والعياذ بالله!

---

(١) جامع البيان (١/ ٢٧٤).

(٢) نقض التدمرية (٨٩).

ويثبت لله انفعالًا عاطفيًا لعبده لدرجة أن ينسب لنفسه استعارةً أنه جاع لجوع عبده!

ألا يرى القارئ سخف هذا الأسلوب؟ وقبح هذا الفهم الذي لم يُرِدهُ المُتَكَلِمُ ولا يلتزمه في اصطلاحٍ أو لغةٍ؟

الوجه الخامس: إن الانفعال/التأثر المذكور نبَّه إلى حَلِّ وجه الاشتباه فيه شيخ الإسلام باختصارٍ فقال: «**كما أنه -سبحانه- إذا دعاه عباده فأجابهم ـ وهو -سبحانه- الذي خلقهم وخلق دعاءهم وأفعالهم ـ فهو المجيب لما خلقه وأعان عليه من الأفعال، وكذلك إذا فرح بتوبة التائب من عباده، أو غضب من معاصيهم، وغير ذلك مما فيه إثبات نوع تحول عن أفعال عباده، فإن هذا يقوله كثير من أهل الكلام مع موافقة جمهور أهل الحديث وغيرهم، فيه مقامان مشكلان.**

أحدهما: مسألة حلول الحوادث.

والثانية: تأثير المخلوق فيه.

وجواب المسألة الأولى مذكور في غير هذا الموضع[١].

وجواب السؤال الثاني: أنه لا خالق ولا بارئ ولا مصور ولا مدبر لأمر الأرض والسماء إلا هو، فلا حول ولا قوة إلا به، وكل ما في عباده من حول وقوة فبه هو -سبحانه-، فيعود الأمر إلى أنه هو المتصرف بنفسه ﷻ الغني عما سواه»[٢].

كما صرح رَحِمَهُ اللَّهُ بأن الله غنيٌّ «**وأن غيره لا يؤثر فيه بوجه من الوجوه**»[٣].

الوجه السادس: إن التعامل مع هذه المسألة يشبه التعامل مع لفظ الالتذاذ الذي ذكره أسلاف الناقض في نفي هذه الصفات الكمالية، بل نفي الإرادة والأفعال عمومًا، وهنا نلخص رد شيخ الإسلام عليهم مع تعقيبات مهمة على كلامه، فيقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «**ويقال لهم: لِمَ فررتم من إثبات المحبّة، والحكمة، والإرادة، والفعل؟**[٤]...

فإن قالوا: لأنّ ذلك لا يعقل إلا في حق من يلتذّ، ويتألم، وينتفع، ويتضرّر. والله منزّهٌ عن ذلك[٥]...

---

(١) وقد أجبناه فيما سبق.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٢٤٠).

(٣) الصفدية (٢/ ٦٤).

(٤) لاحظ أن الشبهة تنال كل هذه الأمور عند الفلاسفة والناقض وأصحابه يثبتون الفعل لله.

(٥) وهذا شبيه بما يعترض به الناقض، فإنه لا يتصور من المحبة إلا رقة قلب وانفعالًا كالاضطراب النفسي في المخلوق، ولا يرد على ذهنه المعنى الجمالي المطلق الثابت في هذه الصفة.

قيل للجهميّة والمعتزلة: إن أردتم أنّ ذلك يقتضي حاجته إلى العباد، وأنّهم يضرّونه أو ينفعونه، فهذا ليس بلازم. ولهذا كان الله منزّهًا عن ذلك، كما قال النبيّ ﷺ في الحديث الصحيح الإلٰهيّ: «يا عبادي! إنّكم لن تبلغوا ضرّي فتضرّوني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني» فالله أجلّ من أن يحتاج إلى عباده لينفعوه، أو يخاف منهم أن يضرّوه[(١)]...

وإن أردتم أنّه هو -سبحانه- لا يُريد، ولا يفعل ما يفرح به، ويُسَرُّ به، ويجعل عباده المؤمنين يفعلون ما يفرح به، فمن أين لكم هذا؟...

وإن سمى هذا لذة، فالألفاظ المجملة التي قد يُفهم منها معنى فاسد إذا لم ترد في كلام الشارع لم نكن محتاجين إلى إطلاقها[(٢)]...

فيُقال لمن نفى ذلك: لم نفيتَه؟ ولم نفيتَ هذا المعنى؛ وهو وصف كمال لا نقص فيه؟ ومن يتصف به أكمل ممّن لا يتصف به؟».

قلت: فتَصَوَّر موجودين، أحدهما يُحِبُ ويبغض إذا شاء، ويفرح ويغضب إذا شاء، فكل ذلك باختياره وعلمه المسبق وحكمته العليا في معاملة كل حادث بما يلائمه، ويقابِلُ هذا الموجودَ موجودٌ آخرُ جامدٌ لا يقوم به شيءٌ من ذلك، يفعل لمحض المشيئة هكذا اتفاقًا وبتلقائيَّة، ويفعل أي شيء عبثًا لا لغاية[(٣)]، وفعله بمن يطيعه كفعله بمن يعصيه، مجرد تعلقات لإرادة واحدة قديمة، لا فرق بينها حقيقةً لأنها جميعًا عدمية، ومع كونها عدمية فإنها تكون سببًا في وجود متعلقاتها، ومع هذا نجد ـ ويا للغرابة ـ أن تعلقات الإحسان خاصة بقوم يطيعونه دون قوم آخرين يخصهم بتعلقات العقاب، وكله بلا مخصص وبلا سبب وجودي يقوم به من حب أو بغض أو حكمة.

أي الموجودين أكمل عقلًا وفطرةً؟ أيهما الكمال الثابت الأعلى له جل وعلا؟

---

(١) وهذا هو فهم الناقص الذي لم يتجاوز هذه المقالة، فيظن أن المخلوق يؤثر في خالقه، وأن القول بأن الله يفعل لفعل مخلوقه، لا يعني إلا التأثر به تأثرًا وجوديًا بنفع أو ضر.

(٢) وهذا الكلام نفسه في لفظ (الانفعال) الذي يلوح به الناقص، وهو من أساليب مخالفي أهل السُّنَّة من قديم، فينفرُ المغالِطُ منهم عن المعنى الحق بتسميته باسمٍ قد ارتبط عرفًا في أذهان الناس بما يدل على نقص أو دونية.

(٣) أتعمد استخدام هذه الألفاظ ليرى القارىء كيف يسهل تقبيح مذهب الخصم بهذا الأسلوب، بل ما استخدمته من ألفاظ أدل على المطلوب مما يشنشن به المخالف لأنه التعبير اللغوي الصحيح عما يدعونه.

فإن قيل: الثاني هو الواجب إذ الأولُ ممتنعٌ لأن لازمه: الانفعال، والجسمية، وقيام الحوادث، واحتياجه إلى مخلوقه، وحدوث كمالٍ لم يكن ثابتًا له.

قلنا: كل هذه اللوازم لوازم نظرية ليست بقطعيةٍ أو برهانية، ويمكننا أن ننفيها إجمالًا دون أن يهتز لنا طرف قائلين: الحكم بهذه اللوازم من أحكام الوهم والتشبيه بالمخلوق، وليس شيءٌ منها من أحكام العقل، كما تقول أيها المخالف في قولنا: الموجود إما داخل العالم وإما خارجه، فأي اعتراض يبقى لك بعد ذلك؟

ونقول تفصيلًا: أما الانفعال؛ فسبق بيان إجمال اللفظة وكونها حمالة أوجه، فأحد معانيها فقط نصححه ونرفض تسميته انفعالًا.

وأما الجسمية؛ فليست بلازمة، وعدم لزومها أظهر وأبين وأقرب للعقل من عدم التزامكم عدمية الإله بإثباتكم إياه موجودًا لا داخل العالم ولا خارجه، فقولنا أظهر وأقرب للعقل من جمعكم هذا التضاد، وليست بلازمة أيضًا ـ أي: الجسمية ـ لأننا نثبت الغضب والفرح والمحبة معاني مجردةً عن خواص ماهياتها في الأجسام، بل إن الناقض نفسه رد هذا اللازم في الإرادة وقال: «**أما الإرادة فإننا نثبتها لله -تعالى-، ولا يتوقف إثباتها لها على تصور كونه منفعلًا حادثًا، فلا الحدوث جزء من مفهومه، ولا الجسمية ركن فيها**»[1].

بل وصرح أن الغضب الذي يثبته شيخ الإسلام لا يقتضي الجسمية فقد يقوم بجسم أو غير جسم فقال: «**لأن الغضب الذي يريده ابن تيمية وهو المستلزم للتغير لا يقوم إلا بأمر حادث مخلوق**[2]**، سواء كان جسمًا أم لا**»[3].

فالأمر في هذه الصفات كما هو في الإرادة والقدرة وباقي الصفات الوجودية من عدم لزوم الجسمية.

وأما قيام الحوادث؛ فسبق نقاشه وبيانُ كونكم لا تملكون شيئًا قاطعًا يُستعصمُ به في النفي فضلًا عن دفع أدلة الثبوت.

وأما الاحتياج إلى المخلوق فنكمل كلام الشيخ حيث يقول: «**وإنّما النقص فيه أن يحتاج فيه إلى غيره، والله -تعالى- لا يحتاج إلى أحد في شيء، بل هو فعّال لما يُريد**».

---

(١) نقض التدمرية (٣٢).

(٢) وهذا من عندياته ومما لا نلتزمه، ويقول له المعتزلي: العلم عرض لا يقوم إلا بمحدث مخلوق.

(٣) نقض التدمرية (٣٢).

فها هو ينفي هذا اللازم ويدفعه ثم يبين بطلان الاحتجاج به عند القدرية ومخالفيهم من الأشعرية وسائر الطوائف التي تقول بخلق أفعال العباد، ويبدأ بالقدرية فيقول: «**لكن القدرية قد يُشكل هذا على قولهم؛ فإنّ العباد عندهم مستقلّون بإحداث فعلهم، ولكن هذا مثل إجابة دعائهم، وإثابتهم على أفعالهم، ونحو ذلك ممّا فيه أنّ أفعالهم تقتضي أمورًا يفعلها هو... فيكون العبد قد جعله مريدًا لما لم يكن مريدًا له. وحينئذٍ فإذا كان العباد يجعلونه مريدًا عندهم، فالقول في لوازم الإرادة، كالقول فيها**».

قلت: فالقدرية أشكل عليهم أن الله يفعل لفعل العبد حين أثبتوا للعبد نوع استقلال في إحداث فعله، فكأن الله يفعل لفعل غيره المستقل عنه، فيكون غيره مؤثرًا فيه وحاملًا له باستقلالٍ على الفعل، رغم أنهم في الوقت نفسه يثبتون أن الله يجيب دعوة العبد بعد أن يدعوه، فهذه كتلك.

أما الناقض وأصحابه من مثبتة القدر وخلق أفعال العباد، فيقول الشيخ فيهم: «**وأمّا على قول المثبتة: فكلّ ما يحدث، فهو بمشيئته، وقدرته، فما جعله أحدٌ مريدًا فاعلًا، بل هو الذي يُحدِث كلَّ شيء، ويجعل بعضَ الأشياء سببًا لبعض.**

فإن قال نافي المحبة، والفرح، والحكمة، ونحو ذلك: هذا يستلزم حاجته إلى المخلوق. ظهر فساد قوله».

قلت: فهذا ما يجاب به الناقض وأصحابه، فهم مثبتة لخلق أفعال العباد، وبالتالي فإن فِعلَ العبد الذي يَفَعَلُ اللهُ لأجله = مخلوقٌ لله أصلًا بفعلٍ سابق، ومفعولٌ له -سبحانه-، فلو فرضنا تنزلًا وجدلًا وتسليمًا أنه حين يفعل لفعل يكون محتاجًا لذلك الذي فعل لأجله، ومتأثرًا به ـ ولسنا نسلم ذلك بل نبطله ـ فإنه هنا لم يحتج لغير فعله -سبحانه- ولم يتأثر بغيره ﷻ، ففعل المخلوق مفعول للباري ليس مستقلًّا عنه مؤثرًا فيه.

وأما بالنسبة للَّازم الأخير، وهو: حدوث كمال لم يكن ثابتًا قبل ذلك، فقد أبطلناه في أدلتهم على منع قيام الحوادث، ويجيبه الشيخ في تتمة ما كنا ننقل: «**وإن قيل: إنّ ذلك إن كان وصف كمال، فقد كان فاقدًا له، وإن كان نقصًا، فهو منزّه عن النقص.**

قيل له: هو كمال حين اقتضت الحكمة حدوثه، وحدوثه قبل ذلك قد يكون

نقصًا في الحكمة، أو يكون ممتنعًا غير ممكن؛ كما يُقال في نظائر ذلك»[1].

ونظائر ذلك في الموجوداتِ كثير، فنملك في كل مخلوق أن نسألهم عن وجوده بعد عدمه، وأن نقول: هل إيجاده وخلقه كمال أم نقص؟

فإن كان كمالًا فقد عدم هذا الكمال قبل وجود المخلوق، وهلم جرًا، وقد أجبنا هذه الشبهة بالتفصيل حين ناقشنا حجة الكمال والنقص في منع قيام الحوادث، فهذه الشبهة تجري في نفس ما يثبتونه من أفعالٍ وإضافات متجددة للباري، إذ قصرها على الوجوديات المتجددة تحكمٌ محض.

فإن قالوا: هذه أفعال أو تعلقات عدمية لا تتردد بين الكمال والنقص أصلًا، وإنما تتردد بينهما الأمور الوجودية.

قلنا: لا نسلم ذلك، والقول في الأفعال كالقول في الصفات من هذه الحيثية، وإلا هل تجيزون نفي تعلقات الانكشاف حال وجود متعلقاتها ولا ترون ذلك نقصًا البتة لأنها مجرد اعتبارات عدمية؟ فلا يتعلق سمعه وبصره تعلقاتٍ حادثة بمخلوقاته حين توجد؟

إن قلتم نعم: كذبتم، وإن قلتم: لا، ألزمناكم حدوث الكمال.

والحجةُ جاريةٌ في الصفات الفعلية كلها، وإلا لو كان وجودها كعدمها كمالًا ونقصًا؛ فلم سميتموها صفات فعلية؟ وهل يتصف الله إلا بالكمال؟ وهل الحمد إلا على الجميلِ الاختياري كما يقرر الشراح والمحشون في الكتب الصغارِ والكبار؟

فلا تقل لي إذن إن الأفعال والتعلقات الحادثة لا كمال فيها ولا نقص.

ثم إن الكمال أن يكون في الوقت الذي اقتضت حكمة الله وعلم الله أنه يكون فيه، وعدمه قبلها أيضًا كمال لأن الحكمة لم تقتض وجوده وعَلِمَ الله أنه لا يوجد قبلها، فالكمال ثابتٌ لا يزول ولا ينقص، أم لعل الناقص يرى تعلق السمع الحادث بكلامِ من لم يولد بعد كمالًا واجبًا؟

ولعله يرى تعلق كلام الله بموسى قبل أن يولد يعقوب كمالًا أيضًا؟

فالكمال أن يحدث التعلق حين تقتضيه الحكمة، وقس عليه حدوث الأفعال، والأفعال وإن كانت عدمية عندكم فإنه يعود لفاعلها منها وصف، فيكون خالقًا بالفعل بعد أن كان خالقًا بالقوة.

---

(١) وبهذا ينتهي ما لخصناه من كلام شيخ الإسلام في النبوات (١/ ٤٤٠ ـ ٤٥١).

ثم إن الغضب الذي نثبته كمالًا ليس هو الغضب المطلق، فالغضب المطلق لا كمالٌ هو ولا نقص، وإنما الغضب المقيد بما تقتضيه الحكمة، واقتضت حكمة الله أن يغضب من العاصي ويحب الطائع، بإرادته ومشيئته وهو خالق العاصي والطائع.

ولِمَ لا يقبل الناقض أن يقال فيها ما يقال في السمع والبصر المتعلقين بالموجود عند وجوده، فتعلقهما تنجيزي حادث حين يحدث مقتضى تعلقهما، فهل هذا تأثير من المخلوق في الخالق وإيجاب عليه أن يتعلق به سمعه وبصره؟ لا يقول ذلك عاقل.

وأيضًا، لم تقول إن حبه -سبحانه- لعبده كمالٌ مشروط بفعل العبد الذي هو غيره، لم لا تقول إن حبه مشروط بعلمه أن عبده آمن، أو مشروطٌ بخلقه إيمانَ عبده، فلم يستكمل بغيره وإنما بصفاته وأفعاله هو -سبحانه-؟ وتوقف أفعال الباري على الشروط متفقٌ عليه بين الجميع، فلا يقبل العقل أن يخلق الله العرض دون شرطه وهو الجوهر، وإنما العيب والنقصُ في أن تكون الشروط هذه من غيره وبمعزلٍ عن مشيئته وخلقه، فقبل أن يؤمن العبد لم يحبه لعلمه أنه لم يؤمن بعد، ولكونه لم يخلق الإيمان فيه.

فالكمال مستمر لا انقطاع فيه طرفة عين، لا يزال كاملًا حين يحب عبده وحين لا يحبه، فالحكيم يفعل الفعل المناسب لمحله، لا سيما والكلام في الأفعال لا الصفات اللازمة، وبالتالي لا يكون كمالُ فعله -سبحانه- تأثرًا بعبده كما تزعم، ولا نيلًا للكمال من غيره كما تظن.

الوجه السابع: يقول الناقض: «**وقد أجمع أهل السُّنَّة على إثبات الكسب للإنسان ومسئوليته عنه وإن اختلفوا في طريقة تقريره على أقوالٍ مشهورة. وحاصلها يرجع إلى عدم مدخلية أي أثرٍ لقدرة الإنسان في خلق الأفعال بعد أن لم تكن موجودة، بل في إضافتها إليه على سبيل الكسب، وأن الله -تعالى- وإن كان خالقًا لأفعال العبد إلا أنه يخلقها له عند إرادة العبد إياها وعزمه عليها بعد أن يكون قابلًا لكسبها**»[1].

فماذا لو قلنا له: إن من تأثرِ الله بعبده أن يخلق الله له فعله (عندما) يريد ويعزم، وهو توقفُ لِفِعلِ الله على شيءٍ في العبد، وجَعلَ للعبد وعزمه شروطًا لأن يخلق الله فيه فعله، فيكون استكمالًا بالغير.

---

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٤١٧).

فأي فرقٍ بين هذا وبين كونِ بعض الصفات الفعلية (كالغضب والفرح) مما يختارُ الله ويشاء أن يقابلَ بها عبده (عندما) يصنع العبد ما تناسبُ الحِكمةُ أن يُقابَلَ بذلك؟

وللمقترح نقاشٌ لكلام يشبه كلام الناقض في شبهته، وهو كلامٌ ذكره الجويني في إلزام الجبائي القائل بأن الله يخلق حروف القرآن مع قراءة كل قارئ، فألزمه الجويني أن القارئ يرغم الإله ويؤثر فيه ليخلق له الحروف، فلم يقبل منه المقترح هذا الإلزام مطلقًا للسبب نفسه الذي نرفض لأجله أوهام الناقض، وإليك ما ناقشه فيه: «**انفصل الجبائي بأن قال كلام الله -تعالى- هو فعله حروفًا مع قراءة كل قارئ... ثم ألزمهم صاحب الكتاب أن القارئ إذا تلا القرآن فهو يلجئ الرب -تعالى- إلى أن يخلق الكلام... [ثم قرر دليل الجويني]... هذا الذي يمكن أن يقرر به الإلجاء، وإن قرر بغير هذا الطريق فلا يتمشى، فإن اختيار شيء عقيب أفعالنا لا يكون إلجاءً، أليس الشبع عند الأكل، والري عند الشرب فعلًا لازمًا لأفعالنا، ولا يكون إلجاءً للصانع إلى فعل، فهكذا يقول الخصم ههنا، ويندفع عند إشكال الإلجاء**»(1). وكما لا يكون إلجاءً فلا يكون استكمالًا بغيره ولا تأثيرًا فيه -سبحانه-.

وكلام المقترح هنا مهمٌ لأنه أشعري، ولبيان بطلان حجة الناقض حتى لو تبنينا مقالةَ الأشعرية في نفي التعليل، فنقول كما قال المقترح بأن: غضب الله بعد المعصية وفرحه بعد التوبة محضُ تعقيبٍ لفعل العبد بفعلٍ منه -سبحانه-، لمحض المشيئة والإرادة لا لغرضٍ ولا بتأثير فعل العبد، ولو شاء ما عقب توبته بالفرح بل بالغضب، ولو شاء لم يعقب فعل العبد بشيء، كما يعقب شرب الماء بخلق الري وأكل الطعام بخلق الشبع، هذا وفق مباني الأشعرية في نفي التحسين والتقبيح العقليين والتعليل وتأثير الأسباب، ليرى القارئ أن حجة الناقض داحضةٌ في مذهبه أيضًا.

الوجه الثامن: إن شبهتي الانفعال والاستكمال بالغير كانتا من أبرز الشبهات التي جابه بها الأشعرية الماتريدية، وردها الماتريدية في وجوههم ولم يقبلوا دفع مقالتهم في تعليل الأفعال لأجلهما، ومع هذا لم يرمهم الأشعرية بالابتداع والضلال وانتقاص الإله حين دفعوا هاتين الشبهتين ولم يلتزموا لازمهما، ونحن -بإذن الله- نفصل في الآتي من كلامنا هذا الوجه.

---

(1) شرح الإرشاد لتقي الدين المقترح (٢١٣).

معللة الأفعال يردون على الناقض
شبهتي الانفعال والاستكمال بالغير

لا بد وأن تعرف أولًا مذهب الأشعرية في تعليل الأفعال، لتعلم العلاقة الشديدة بين ما قاله الناقض وما نتكلم فيه، فتصوير مقالة الأشعرية ونفاة التعليل كالتالي:

تخيل رجلًا يقطع شجرةً لأجل حطبها...

فالغاية من فعله: نيل الحطب فقط...

وبعد أن يقطعها سيترتب على ذلك مطلوبه الذي لأجله يفعل...

وليس يريد شيئًا آخر بعد نوال الحطب، لا أن يصنع منه أريكة أو يدفئ به أهله، لا، فقط يريد أن ينال حطبًا، ورغم كون هذا سفهًا لا يُتَصَوَّرُ من حطَّابٍ عاقل إلا أنني أريد من القارئ أن يحاول تصور ذلك ليصل إلى المراد...

وفعل الحطاب هذا ستترتب عليه أمورٌ أخرى كذلك، كسقوط الجذع وتكسر أغصانه وسقوط عش طيرٍ كان عليه واقتلاع بعض النباتات بانقلاع جذوره، وغير ذلك...

والحطاب يعرف ترتب هذه الأمور، ولكنه لم يضرب بفأسه لأجلها، وإنما ترتبت كنتائج لفعله.

فهكذا كل ما يترتب على أفعال الإلٰه عند الأشعرية، هي كهذه الأمور التي يعلمها الحطّاب ولكنه لا يفعل لأجلها، وليست عللًا غائية كغاية نيل الحطب التي هي علةُ فعله، فيخلق الله الشيء الذي يخلق بعده شيئا آخر دون مناسبة لأجلها عَقَّبَ الفعل بالفعل والنتيجة بالسبب، هو محضُ تعاقبٍ لأفعالٍ معلومةٍ للفاعل متقارنة

كمقارنة شروق الشمس لتعطل ساعتك وتثاؤب أخيك، بلا غاية ولا مناسبة في نفس الأمر.

فإن كنت رأيت فعل الحطاب عبثًا لأنه يقطع الجذع لمجرد نيل الحطب، ولا غاية له فوق ذلك، فتخيل من لا غايةَ له في أفعاله مطلقًا!

وقد خالفهم الماتريدية ومعللة الأفعال، فإنهم قطعوا بأن لله حكمةً في كل فعل، علمناها أو لم نعلمها، حكمة فعل لأجلها الفعل الفلاني، وهذه الحكمة أمرٌ زائدٌ على مطلق إرادة الفعل والعلم به والعلم بالفعل الذي يعقبه، فالعابث والمجنون يعلم أنه سيفعل الفعل الفلاني ويريد أن يفعله فليسَ مجبورًا عليه، وإنما يفترق الحكيم والعابث بمثل هذا، بالغايات الكبرى والحكم العظيمة وترتيب الفعل المناسب على الفعل المناسب، ووضع كل شيءٍ في موضعه.

والعجيب أن الناقض لم يتنبَّه إلى أن كلامه السابق وشبهاته التي توسل بها إلى التشنيع علينا إنما هي ردٌّ على معللة الأفعال، وعلى من يقولون بأن الله يفعل فعلًا لأجل غايةٍ وأمرٍ سابقٍ على هذا الفعل في التصور، ومتأخرٍ ناتجٍ عنه في الخارج، فيجوز حينئذٍ عندهم أن يغضبَ غضبًا هو فعلٌ له لأجلِ غايةٍ هي: معاقبة عبده وترهيبه، ومقابلة فعل العبد ومعصيته بما يناسبه ويستحقه في نفس الأمر، فتكون هذه هي الغاية والحكمة من الغضب والتي لأجلها غضب، ولا تحصل مناسبة هذه الحكمة إلا بعد أن يعصيَ العبد، وكان يقبح أن يحصل فعل الغضب قبل عصيانه لأنه لا يحقق الغاية المطلوبة حينئذ، وهي مقابلة العبد بما يستحقه وترهيبه وعقابه على فعله.

فهل يكون بغضبه حينئذٍ مستكملًا بغيره ومتأثرًا بعبده أم يكون فاعلًا لأجل الغاية التي ذكرناها والتي هي من حكمته وعلمه فيجيزها معللة الأفعال؟

الخلاصة: إثبات أن فعلَ الله(١) معللٌ بغايةٍ(٢) كان فعلُ العبد(٣) شرطًا في ثبوتها - قولُ جماعاتٍ من الأمة خلا الأشعرية.

فهل نسي الناقض أن هذا معتمد الماتريدية جناح أهل السُّنَّة الثاني كما يزعم؟ وأنهم يثبتون الحسن والقبح العقليين؟

---

(١) كالغضب في مسألتنا.

(٢) كمجازاة العاصي بما يرهبه ويناسب فعله في مسألتنا.

(٣) كالمعصية في مسألتنا.

هل نسي أنهم يثبتون تعليل أحكام الله بالمصالح والغايات التي يكون شرطها تحقق مناط الحكم في العبد؟

هل نسيَ أن حجة الانفعال والاستكمال بالغير هي هي التي ينقضون بها على الماتريدية ويردها الماتريدية عليهم؟

إذن: تعليل الأفعال الإلٰهية بالعلل الغائية وإثبات شروطٍ لتحصل مناسبتها قدرٌ مشتركٌ بيننا وبين الماتريدية.

ومن أمثلة ذلك عندهم إرسال نبيٍ لهداية قومٍ من الأقوام، فإن الفعل الإلٰهي هنا هو الإرسال، والغاية منه هي الهداية، وشروطٌ تحصيل هذه الغاية وجود قومٍ يستقبلون هذا النبي، وبلوغهم حد التمييز ليفهموا عنه ويتعرضوا لهداية الله.

وأمثلة تطبيق هذا عند الماتريية كثيرة، فكيف يشنع على ابن تيمية ويستطيل بكتابه هذا عليه لأجل مسألةٍ اجتهادية عندهم لا يجرؤ لا هو ولا غيره من الأشعرية على أن يعاملوا لأجلها الماتريدية بمثل ما يعاملون الشيخ؟

لا أريد بهذا الكلام وما يلي دفع التشنيع فقط، فإننا أبطلنا أصل الشبهتين أصلًا، ويأتي مزيدٌ في إبطالهما فيما يلي، لا سيما في المنقول عن معللي الأفعال، ولكن تأكيدي على قضية التشنيع للإشارة إلى أن الناقض ومن تابعه أصحاب هوى بلا معيار منضبط يميز السُّنَّة من البدعة، وأنه ليس في موضعٍ يؤهله لمحاكمة ابن تيمية فضلًا عن التشنيع عليه، بعد أن تبين أن إلى صفه الماتريدية، فليس الاستشهاد بهم دليلًا يبطل شبهتيه في نفس الأمر، وإنما الاستشهاد بهم يبطل تشنيعه ويجرده من سلاحه وأهليته، وقد يستعان بهم في إبطال شبهتيه من جهة معينة سبق التأكيد عليها وهي:

إن كان الماتريدية، الجناح الثاني لأهل السُّنَّة عندكم، لم يروا صوابية هذين الدليلين ـ الانفعال والاستكمال بالغير ـ فضلًا عن برهانيتهما، فكيف تحاكم ظواهر النصوص التي يستدل بها ابن تيمية والمعللة إليهما، وهما دون الصحة بله البرهانية؟

فدليلان بهذه المثابة لا يكونان حكمًا وفيصل نزاع متى جوبها بظواهر الوحي، ولا يقويان على إلجاء خصوم الأشعرية لتأويل حرفٍ منه.

وإليك كلام المعللة لتعلم أن الباب واحد والشبهة هي هي وأننا والماتريدية في خط دفاعٍ واحد عن تعليل الأفعال وبطلان هاتين الشبهتين:

يقول السمرقندي: «**وأما الفلاسفة فاحتجوا على كون الله -تعالى- موجبًا بحجج ضعيفة.**

فالأول: لو كان مختارًا فلا يخلو من أن يكون الفعل أولى به من الترك أو لا، فإن كان - يكون حصوله كمالًا له، فيكون في ذاته ناقصًا مستكملًا به، وإن لم يكن - كان عبثًا وهو غير جائز على القادر الحكيم.

والجواب: إن القاصد قد يقصد إلى الشيء لكونه أولى بالنسبة إليه لاستكماله به، فيكون ناقصًا بذاته، وقد يقصد إلى أولى الطرفين لا بالنسبة إليه بل في نفس الأمر لضرورة أحد الطرفين، إذ لا بد وأن يفعل أو يترك، وحينئذٍ يكون اختيار الأولى عين الحكمة والكمال، فحينئذٍ لو أريد به الأولوية بالمعنى الأول: فلا نسلم أنه لو لم يكن أولى لكان عبثًا، بل يكون أولى بالمعنى الثاني، وإن أريد الثاني: فلا نسلم أنه لو كان أولى لكان مستكملًا به»[1].

ويقول: «اختلفوا في تعليل أفعال الله -تعالى- وأحكامه.

فقالت المعتزلة وأكثر الفقهاء: إنها معللة برعاية مصالح العباد، وذهب آخرون إلى امتناعه، واحتجوا بوجوه:

فالأول: القادر الحكيم إذا فعل لغرض، فإن لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه الفعل، وإن كان أولى به كان ناقصًا بذاته مستكملًا به.

فإن قلت: حصوله أولى بالعبد، قلت: يعود التقسيم في أولوية حصوله للعبد بالنسبة إلى الفاعل.

والجواب: أنها ليست أولى بالنسبة إلى الفاعل.

قوله: حينئذٍ لا يفعل.

قلنا: لا نسلم، وإنما لا يفعل إذا لم يكن أولى بوجه من الوجوه وهو كونه أولى بالنسبة إلى العبد.

الثاني: لو كان فعله لغرض، فإن كان ذلك الغرض قديمًا لزم قدم فعله، وإن كان حادثًا، فإيجاد ذلك الغرض يكون أيضًا لغرض آخر ويتسلسل، وفيه نظر، لجواز أن يكون إيجاد ذلك الغرض لنفس ذلك الغرض لا لغرض آخر، فلا يتسلسل.

الثالث: الغرض إما إيصال اللذة، أو دفع الألم، والله -تعالى- قادر على تحصيلهما ابتداءً فكان توسيط الأحكام عبثًا.

---

(١) الصحائف الإلٰهية (٣٢٦).

والجواب: لم لا يجوز أن يكون التوسيط متضمنًا لحكمة أخرى؟ ولا يعود الكلام لجواز أن تكون تلك الحكمة بحيث لا يحصل إلا به.

والحق في هذه المسألة: أن الله -تعالى- قادر حكيم عالم، ولا بد من الفعل أو الترك، فيختار أولى الطرفين، وأحسنهما، إذ ترك الأولى بلا ضرورة وحاجة عن مثل هذا القادر نقص، ومحال، وتلك الأولوية لا تكون بالنسبة إليه -تعالى-، بل في نفس الأمر، أو بالنسبة إلى العباد، والفعل على هذا الوجه لا ينافي الكمال، بل ذلك عين الكمال وخلافه عين النقص والعبث. كيف ولا خلاف أن بعثة الأنبياء لاهتداء الخلق والحجة عليهم، وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمنكر التعليل منكرٌ للنبوة، ودلائله قادحة فيها»[١].

وأكمل في كتابه المعارف: «فإن قلت: جاز أن يكون إنكارهم في غير هذين الصورتين.

قلت: دلائلهم قادحة في التعليل مطلقًا، فتكون دعواهم كلية، وأيضًا: لو كان كذلك لكان دلائلهم منقوضة بهاتين الصورتين، والدلائل العقلية لا تقبل التخصيص»[٢].

وقد نقلنا من قبل كلام صفي الدين الهندي، ونعيد نقل الشاهد منه حيث يقول: «أن حصول ذلك الغرض إن لم يكن أولى به من حصوله لم يكن غرضًا، وإلا لزم أن يكون ناقصًا في نفسه مستكملًا لغيره، وهو على الله -تعالى- محال.

ورُدَّ بمنع لزوم الاستكمال، وهذا لأنه يجوز أن يكون أولى به لكونه إحسانًا إلى الغير، ولا يلزم من كون ذلك الإحسان أولى به أن يكون ناقصًا في ذاته أو في شيء من صفاته؛ لأن هذه الأولوية إنما هي من جهة الفعل فلم يكن له تعلق بالذات ولا بصفات الذات»[٣].

ويقول التفتازاني: «الحق أن تعليل بعض أفعاله بالأغراض ثابت بالنص والإجماع، وعليه مبنى القياس، فالأقرب حمل الخلاف على عدم لزوم ذلك أو عمومه»[٤].

---

(١) الصحائف الإلٰهية (٤٦٨).

(٢) المعارف شرح الصحائف (٢/ ١٤٦٤).

(٣) الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق كتابه الرسالة التسعينية، المسألة (٤٥) (ص٤٧٦).

(٤) تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام (٢/ ٢٠٢).

وفي شرح المقاصد ذكر مذهب الأشاعرة في نفي التعليل مطلقًا[1] ثم أبطل دليل الاستكمال فقال:

«لو كان الباري فاعلًا لغرض لكان ناقصًا في ذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنه لا بد في الغرض من أن يكون وجوده أصلح للفاعل من عدمه، وهو معنى الكمال...

ورد بمنع الضرورة، بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير»[2].

كما رد بعدها دليل امتناع الوسائط فقال: **«لو كان شيء من الممكنات غرضًا لفعل الباري لما كان حاصلًا بخلقه ابتداءً بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه؛ لأن ذلك معنى الغرض[3]، واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل إليه ابتداءً...**

لا يقال معنى استناد الكل إليه ابتداءً أنه الموجد بالاستقلال لكل ممكن... وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول إلى المنتهى على الحركة...

لأنا نقول[4]: الذي يصلح أن يكون غرضًا لفعله ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدورٌ له -تعالى- من غير شيء من الوسائط.

---

(١) وحشّى عليه السينوبي الحنفي قائلًا: «اعلم أن مذهب الأشاعرة أنه لا يعلل أفعاله بالأغراض على السلب الكلي، وهم وافقوا الحكماء في أن الفاعل لغرض مستكمل به... ومذهب الحنفية والفقهاء أن أفعاله -تعالى- معللة بالحكم والمصالح الراجعة إلى العباد بلا وجوب عليه عقلًا بل باقتضاء كمال حكميته أن لا يفعل بلا قصد غرضٍ يكون أرجح عنده في نفسه، أو بالنسبة إلى العبد، فلا يرد عليهم مثل تخليد الكافر في النار إذ لا يقولون بانحصار الغرض في مصالح العباد ومنافعهم لجواز أن يكون حصول الشيء في نفسه غرضًا من تحصيله، وكذا لا يلزم من كلامهم وجوب الداعي في ترجيح المختار سوى الإرادة، لجواز حصول الغرض الواحد من الفعلين على السواء» حاشية شرح المقاصد ـ مخطوط ـ (١٤٧ب).

(٢) وحشّى عليه السينوبي الحنفي قائلًا: «يعني أن اللازم في الغرض كون وجوده أولى من عدمه عند الفاعل، سواءٌ كان في نفسه، أو بالنسبة إليه، أو إلى غيره، ولا يلزم أصلحيته بالنسبة إليه» حاشية شرح المقاصد ـ مخطوط ـ (١٤٧ب).

(٣) وحشّى عليه السينوبي الحنفي قائلًا: «لأنه [أي الغرض] أمرٌ خارجٌ عن الفعل يحصل تبعًا له وبتوسطه بحيث يكون له مدخلٌ في وجوده» حاشية شرح المقاصد ـ مخطوط ـ (١٤٧ب).

(٤) وحشَّى عليه السينوبي الحنفي قائلًا: «هذا جوابٌ ضعيف، والحق أن مبنى الوجه الثاني من أن الغرض لا يمكن تحصيله ابتداءً بلا توسيط ما فُعِلَ لأجله- لا وجه له، وأن في توسط الأسباب وفي ربطه -تعالى- إيجاد بعض الممكنات ببعض بحيث تتوقف عليه- حِكَمًا لا يعلمها إلا هو» حاشية شرح المقاصد ـ مخطوط ـ (١٤٨أ).

ورُدَّ بعدم تسليم انحصار الغرض فيما ذكر، بأن إيصال بعض اللذات قد لا يمكن إلا بخلق وسائط كالإحساس، ووجود ما يلتذ به، ونحو ذلك».

فأبطل دليلي منع التعليل في (كل) الأفعال، ثم اختار القول بتعليل (بعض) الأفعال وقال: «**والحق أن تعليل بعض الأفعال لا سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر، كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص أيضًا شاهدة بذلك كقوله -تعالى-:** ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦] **و**﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢] **الآية** ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧] **الآية، ولهذا كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بهم، وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله من غرض فمحل بحث»**(١).

ويقول صاحب «التوضيح» عبد الله بن مسعود صدر الشريعة: «**وهذا مبني على أن أفعال الله -تعالى- معللة بمصالح العباد عندنا مع أن الأصلح لا يكون واجبًا عليه خلافًا للمعتزلة، وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معللة بها فإن بعثة الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله -تعالى-:** ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦] **وقوله -تعالى-:** ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [البينة: ٥] **وأمثال ذلك كثيرة في القرآن، ودالة على ما قلنا، وأيضًا لو لم يفعل لغرض أصلًا يلزم العبث»**(٢).

وأبطل بعدها حجة الاستكمال بما سبق وأن بيناه، ووافقه شارحه التفتازاني.

ويقول الكلنبوي: «**ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه وجود الشيء، وحاصل مراده أن للغرض الموقوف عليه نوع تأثيرٍ في الفاعل، ولأجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا: إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تنبيهًا على ذلك التأثر، والله -تعالى- أجل من أن يكون متأثرًا بشيء من أنواعِ التأثير الناشئ من جهة الممكنات التي من جملتها المصالح والأغراض، أو مستكملًا بشيء منها، فاندفع كثيرٌ من الأوهام.**

نعم يتجه عليه أن غاية ذلك التأثير عبارة عن سببية العلم للإرادة والفعل

(١) شرح المقاصد (٤/ ٣٠٣).

(٢) شرح التلويح على التوضيح (٢/ ١٣٤).

(٣) حاشية الكلنبوي على شرح العضدية (٢/ ٢٠٥).

واستحالته في شأنه -تعالى- ممنوعة، فالأولى أن يعرض عنه [أي: دليل الانفعال]»[1].

وهذا تنبّهٌ مهمٌ من الكلنبوي لوجه ضعف هذا الكلام، وهو أن لا شيء غير الله يؤثر فيه -سبحانه- لتصح هذه الشبهة، وإنما هي حكمته وعلمه بالعلة الغائية، وليست أمورًا غيره -سبحانه- ليقال بأنه تأثر بغيره، فحكمته وعلمه صفات كمالية له -سبحانه- كبقية الصفات.

وحين ذكر الدواني أن لامات التعليل في الوحي مجازية ومؤولة حشّى عليه الكلنبوي قائلًا: «**ولقائل أن يقول: لا بد للمجاز من قرينة صارفة، وما ذكروه من الدليل إنما يكون قرينة لو كان قطعيًا، وليس كذلك، فلا وجه لحمل جميع لامات التعليل في النصوص على المجاز، ولذا ذهب أكثر الماتريدية ومنهم صدر الشريعة إلى تعليل أفعاله -تعالى- بالأغراض.**

وذهب العلامة التفتازاني في كتبه إلى أن تعليل بعض أفعاله -تعالى- معلوم قطعًا، وعليه مبنى القياس وأما الحكم بتعليل جميع أفعاله بالأغراض فمحل بحث...

وأيضًا لا استحالة في الاستكمال المترتب على الأفعال كتعلق السمع والبصر المترتبين على إيجاد المسموع المبصر، فظهر أن ما أورده [الدواني] على العلامة [التفتازاني الذي يثبت التعليل] ليس بشيء أصلًا.

فإن مراده [أي التفتازاني] أن أدلة نفي التعليل ضعيفة، لا تكون صارفة للنصوص عن ظواهرها، فالوجه أن يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله ويسكت عما عداه، أو يحكم بنفي التعليل في ذلك جمعًا بين الأدلة المتعارضة النقلية والعقلية»[2].

ويحسن نقل حاشية محمد عبده على هذا الموضع ورأيه في تأويل الكم الهائل من النصوص الدالة بظاهرها على التعليل والتحسين والتقبيح وثبوت المناسبة في الوعد والوعيد وغير ذلك: «**قوله: (الآيات والأحاديث مؤولة... إلخ) بانضمام هذه التأويلات إلى التأويلات التي ذكرها في الوعد والوعيد وتأويلات الاستحقاق وغير ذلك مما هو معلوم لديك - يكون القرآن كله ـ إلا ما ندر مما يفيد حكمًا وقصصًا ـ مؤولًا لم يقصد معناه.**

---

(١) حاشية الكلنبوي على شرح العضدية (٢/ ٢٠٨).

وكل ذلك بدون ضرورة، إذ لم يستحكم الدليل في هذه المواطن على خلاف ما يكاد أن يكون محكمًا، وليس ما أبدوه ههنا إلا مقدمات خطابية بل قياسات شعرية لا يعدل عن النصوص الصريحة إليها»(١).

ويقول شيخ زاده: «قالوا: عود المنفعة إلى الغير إن كان منفعة فاستكمال بالغير وإن لم يكن - لا يفعل.

قلنا: لا نسلم هذا فإنه إذ صح عندكم أن يفعل لا لمنفعة أصلًا فالأولى أن يفعل إذا كان النفع لغيره»(٢).

ويقول داود القرصي الحنفي: «واعلم أنهم اختلفوا في أفعال الله -تعالى- وأحكامه على أربعة مذاهب كما شرح المواقف، فقال جمهور الأشاعرة: جميع أفعاله وأحكامه غير معللة بالأغراض ومصالح العباد لأنه يستلزم الاستكمال بالغرض، وكونه -تعالى- متأثرًا عنها، بناءً على أن الغرض على فاعلية في فاعلية الفاعل(٣)، وهذ يدلان على عموم السلب، ولأنه لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون غرضًا ولا يكون لغرض دفعًا للتسلسل، وهذا يدل على سلب العموم، وأولوا اللام التعليلية في النصوص القرآنية كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البَقَرَة: ٢٩] بالحمل على العاقبة.

والجواب: أن فائدة الغرض راجعة إلى العباد كما هو ظواهر النصوص، وأنه أمر اعتباري تصوري باعث في الجملة لإقدام الفاعل المختار على الفعل الاختياري فلا يكون مؤثرًا في العباد فضلًا عن كونه مؤثرًا في الله -تعالى- عن ذلك علوًا كبيرًا، وهو ظاهر، ولأن الغرض لا يجب أن يكون فعلًا ملحوظًا مع الغرض حتى يحتاج إلى الغرض، ونحن لا ندعي الكلية...

وقال جمهور الماتريدية وعبر عنهم الشريف بالفقهاء: أفعاله -تعالى- وأحكامه معللة بالأغراض ومصالح العباد تفضلًا وكرمًا كما يدل على ذلك ظاهر النصوص - بلا صارف قطعي كما عرفت - وملاحظات العقول، فإن العقل يقتضي ويحكم أنه -تعالى- لو لم يفعل لغرض ومصلحة يلزم العبث في فعله حين خلقه قطعًا على ما لا يخفى، كذا في التوضيح حتى شنع على منكري التعليل...

---

(١) حاشيتا محمد عبده والسيالكوتي على شرح العضدية (١٧٩).

(٢) نظم الفرائد (٢٨).

(٣) وهذه نفس شبهات الناقض، ليعلم القارىء أن الناقض يتطاول بما يرده الماتريدية.

وافقه العلامة السعد في التلويح حتى قال: **فإن إنكار اللازم يستلزم إنكار الملزوم، وذلك لأن بعث النبي لأجل تبليغ الأحكام إلى عباده، وهذه العلة لازمة لها، وإنكار العلة إنكار للمعلل...**

فإن قيل: فإذا كان إنكار التعليل إنكارًا للنبوة، يلزم أن يكفر الأشاعرة، وهو باطل، قلت: التزام الكفر كفر بالاتفاق، وأما لزوم الكفر إنما يكون كفرًا إذا كان بينًا وغير اختلافي، والقيدان منتفيان هٰهنا على ما لا يخفى»[1].

ويقول عثمان العرياني: «**وفي بيان تجويز المجوزين تعليل بعض الأحكام قولان عند العلماء الأعيان، والمراد من بعض الأحكام: ما عدا بعثة الأنبياء عليهم السلام لاهتداء الأنام والحجة عليهم، وما عدا إظهار المعجزة لتصديق الأنبياء، فإنه لا خلاف في تعليل هذين الحكمين، فمن أنكر التعليل فيهما فقد أنكر النبوة، كذا قال صاحب المعارف**»[2].

فانظر كيف يناقشون تكفير الأشاعرة ومدى لزومه من عدم لزومه لظهور هذه المسألة وتهافت شبهات الأشعرية في إبطالها، لتعلم أن الناقض يتطاول عليهم لا علينا فقط، وفي مسألة هو وأصحابه أحق بالتشنيع فيها لا نحن.

ويقول كمال الدين ابن الهمام: «**وهذا ما يقال: الأحكامُ مبنيةُ على مصالح العباد دنيويةً كما ذُكر، وأخُروية للعبادات، وهو وفاقٌ بين النافين للطرد، وإن اختلف اسمه، ومنع أكثر المتكلمين لظنهم لزوم استكماله في ذاته كمالًا لم يكن ذهولٌ بل ذلك لو رجعت إليه، أما إلى غيره فممنوع، بل هو أثر كماله القديم، ولا يخفى أن اللازم في المتجدد بتعلق الأحكام لازمٌ في فواضله المتجددة في ممرِّ الأيام على الأنام، فما هو جوابهم فيه جوابنا، ولقد كثر لوازم باطلةٌ لكلامهم**»[3].

ويقول محمد أنور شاه الكشميري: «**قد ظن قومٌ أن أفعاله -تعالى- غير معللة بالأغراض، وبرهنوا عليه في مقامه.**

قلت: وما ذكروه فاسد؛ لأن غاية ما وجهوه به هو لزوم الاستكمال بالغير، فأفعاله -تعالى- لا تتوقف على غرض ولا تُعَلَّل به، ووجه الفساد ما ذكره الشيخ ابن الهمام رضي الله عنه في «التحرير»: أن الفقهاء والمحدثين أجمعوا على أن أفعاله -تعالى- معلَّلة

---

(١) شرح داود القرصي لنونية خضر بك (٥٨ ـ ٥٩).

(٢) خير القلائد لعثمان العرياني في شرح نونية خضر بك (٨٣).

(٣) التحرير (٤٣٢).

بالأغراض، ولا دخل فيه للاستكمال، فإن كماليَّته -تعالى- هي التي استوجبت أن تترتب على أفعاله تلك الأغراض، فذاته -تعالى- لا تخلو عن الكمال في مرتبة من المراتب، ومن ههنا تَنحَلُّ شبهة عظيمة أوردها الفلاسفة في كون الصفات عينًا له -تعالى- لا زائدة عليه»[1].

ويقول اللكنوي: «وإذا كان التعليل بالمصالح التي تعود إلى العباد لينالوا بها كمالاتهم ويهتدوا بها إلى مصالحهم الأخروية والدنيوية (فلزوم الاستكمال)؛ أي: استكماله -تعالى- بتلك المصالح (كما زعم أكثر المتكلمين) حتى منعوا التعليل في العلل المؤثرة وقالوا: ليست الأحكام معللة بالمصالح أصلًا، منهم من ضل ونفى ثبوت الحكم بالقياس مطلقًا، ومنهم من اكتفى بالطرد وقال: ليست العلل إلا أمارات على الأحكام وليست داعية إليها (ممنوع) فإن منفعة التعليل بالمصالح ترجع إليهم، ثم لما كان للسائل أن يعود ويقول: إن رعاية مصالح العباد نسبتها إلى أحكامه -تعالى- وعدمها سواء فليست داعية إلى الأحكام. وإلا توقف كونه -تعالى- حاكمًا عليها، فقد استكمل بها، فعاد المصنف وزاد لدفعه قوله: (بل فرع الكمال)؛ يعني: رعاية المنافع وحكمه -تعالى- على حسبها فرع كماله -تعالى-، وتحقيقه أنه -سبحانه- لما كان حكيمًا لا بد لأفعاله وأحكامه من غايات تترتب عليها، ولما كان جوادًا محضًا رحمانًا رحيمًا اقتضى جوده ورحمته أن يراعي مصالح مخلوقاته، فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح، فالأحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده ورحمته ومن لوازمه، فرعاية المصالح فرع لكماله، فإن قلت: لا بد من اختيار أحد شقي الترديد، قلنا: نختار الثاني ونقول: إن رعاية المصالح من اللوازم، فليس نسبتها إليه كنسبة عدمها، ولا يلزم الاستكمال بها، بل هم فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والحكمة ومن لوازمها فافهم وتثبت»[2].

ويقول الطاهر بن عاشور: «ومنع من ذلك أصحاب الأشعري فيما عزاه إليهم الفخر في «التفسير» مستدلين بأن الذي يفعل لغرض يلزم أن يكون مستفيدًا من غرضه ذلك ضرورة أن وجود ذلك الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه، فيكون مستفيدًا من تلك الأولوية ويلزم من كون ذلك الغرض سببًا في فعله أن يكون هو ناقصًا في فاعليته محتاجًا إلى حصول السبب.

---

(١) فيض الباري على صحيح البخاري (١/ ٥١).

(٢) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ٣١٠).

وقد أجيب بأن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل، وأما إذا كانت راجعة للغير كالإحسان فلا، فرده الفخر بأنه إذا كان الإحسان أرجح من غيره وأولى لزمت الاستفادة.

وهذا الرد باطل لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبدًا، بل إنما تستلزم تعلق الإرادة، وإنما تلزم الاستفادة لو ادعينا التعين والوجوب.

والحاصل أن الدليل الذي استدلوا به [في منع تعليل أفعال الله] يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين:

أولاهما: قولهم إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملًا به، وهذا سفسطة شبه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعي إلى الفعل، والراجع إلى ما يناسبه من الكمال، لا توقف كماله عليه.

الثانية: قولهم إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سببًا يقتضي عجز الفاعل، وهذا شبه فيه السبب الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وكلاهما يطلق عليه سبب.

ومن العجائب أنهم يسلمون أن أفعال الله -تعالى- لا تخلو عن الثمرة والحكمة، ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللًا وأغراضًا، مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضًا لأنها تكون داعيًا للفعل ضرورةَ تحقق علم الفاعل وإرادته.

ولم أدر أي حرج نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله -تعالى- وأغراضها.

ويترجح عندي أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة»[1].

ونختم بكلام محمود أبو دقيقة حيث يقول: «ولا يتحقق كونه مختارًا إلا إذا كان يرجح بإرادته أحد الطرفين على الآخر، وهذا الترجيح لا يكون إلا بمقتضى خارج عن الذات وصفاتها، وهذا المقتضي هو الباعث للفاعل على الفعل من المصالح المترتبة عليه، فلا يتحقق الاختيار إلا إذا كان هناك باعث، بسببه ترجح الإرادة أحد الطرفين على الآخر، حتى يقال إنه اختار هذا دون ذاك، فإذا قصد غير ما رجحه كان عابثًا وسفيهًا؛ لأن العبث أو السفه هو العدول عن فعل جدير بأن يحصل، وله غاية سامية، إلى فعل ليس جديرًا بالحصول، وليس له غاية سامية، واعلم أيضًا

(١) التحرير والتنوير (١/ ٣٨٠).

أن الغرض يطلق لغةً على الغاية العائدة إلى نفس الفاعل بكمال، كما يطلق اصطلاحًا على الباعث على الفعل، وهو بالإطلاق الثاني أعم من الأول؛ لأن الباعث على الفعل قد يعود منه كمالٌ على الفاعل وقد لا يعود منه كمالٌ على الفاعل، بل يكون متمحضًا لكمال الغير فقط، فردًا كان ذلك الغير أو جماعة.

إذا علمت كل هذا فاعلم أن الله -تعالى- يفعل الفعل لغاية، وبذلك يتحقق اختياره، وتلك الغاية تكون أسمى الغايات وأرقاها، وبذلك ينتفي عنه العبث والسفه، وتلك الغاية تكون معلومةً ومقصودة، وبذلك يتحقق علمه بجميع الأشياء وكونه حكيمًا. ثم الواجب أن لا تعود تلك الغاية على ذات الباري بالكمال، بل تعود إلى الغير لتكميله، فإن كان المراد من قول الأشعري أفعال الله -تعالى- لا يجوز تعليلها بالغرض: الغرض بالمعنى اللغوي، فهو صحيح لا غبار عليه، وإن كان المراد منه الباعث الذي يحقق معنى الاختيار، ويعود بالكمال على غير الباري فهو غير مسلم، لا يصح أن يقول به»[1].

وتجد إثبات التعليل في كلام الأحناف عند تفسير لامات وظواهر التعليل في الوحي، فتجده مثلًا عند القونوي[2] وابن التمجيد[3] وغيرهما تعقيبًا على البيضاوي الأشعري.

وبعضهم يجعل الخلاف لفظيًّا وهو وهمٌ كبيرٌ بالنظر لأدلة الأشعرية التي يبطلها الماتريدية ليوردوا عليهم بعد ذلك أدلةً أخرى في لزوم التعليل، ولو كان الخلاف لفظيًّا لما اعترف كل طرفٍ بجريان أدلة ولوازم الطرف الآخر على مقالته محاولًا إبطالها ومقابلتها بأدلةٍ تنصر قوله، ولاكتفى كل طرفٍ ببيان كونِ أدلةِ مخالفه جاريةً في غيرِ مقالته وأن توهم جريانها في مقالته إنما سببه خلافٌ لفظي، وأن ما ينكره الفريق الأول ينكره الفريق الثاني وما يثبته الفريق الأول يثبته الفريق الثاني والنزاع في الألفاظ.

ولم يكن شيءٌ من هذا بل ما ينكره الأشعريةُ يصرح الماتريدية بإثباته والعكس.

---

(١) القول السديد في علم التوحيد (٢/ ١٥٥).

(٢) حاشية القونوي على تفسير البيضاوي وبحاشيتها حاشية ابن التمجيد (٣/ ٢٨٦).

(٣) حاشية القونوي على تفسير البيضاوي وبحاشيتها حاشية ابن التمجيد (٣/ ٨٢).

حوارٌ تمثيليٌّ في التعليل

ونلخص نقاش التعليل في حوارٍ تمثيليٍّ مسهب كالتالي:

قال الأشعري: تعليل أفعال الله لا يجوز فضلًا عن القول بأنه يغضب لمعصية عبده تحصيلًا لغايةِ الترهيب ومجازاةً لعبده بما يناسب صنيعه، فإن هذا استكمالٌ بالغير وتأثرٌ به وتوقفٌ في الفعل وتحصيل المطلوب عليه.

قلت: ما مرادك بالاستكمال بالغير ولم يلزمنا هذا؟

الأشعري: لأن الله لو فعل فعلًا كالغضب لأجلِ شيءٍ ما ولعلةٍ غائيةٍ ما، مقابلةً لمعصية المخلوق بما يناسبها مثلًا، أو مجازاةً له بما يخيفه ويشعره بإحاطة الله به وبعمله وقرب عقابه، أو لأية علةٍ غائيةٍ كائنة ما كانت، فإما أن يكون تحقيقُ هذه العلة الغائية بفعله أولى من عدم تحقيقها أم لا.

قلت: نختار أنه أولى.

الأشعري: فيكون مستكملًا بغيره.

قلت: من الغيرُ هنا؟ وما وجه الاستكمال؟

الأشعري: قد نقول إن الغير هنا هو فعلُ العبد، فإن عصيان العبد اقتضى حدوث علةٍ غائية لأجلها غضب الباري، فغضب الباري لأجل تحصيل علةٍ غائية نتجت عن فعلِ العبد، فانتهى فعله -سبحانه- لأن يكون متوقفًا على فعل العبد، ووجه الاستكمال أنه لم يكن ليفعلَ فعله الكمالي إلا لأجل هذا الغير.

قلت: أما فعل العبد فهو مخلوقٌ لله، وكائنٌ بفعلِ الإلٰه، وفعل الله ليس غيره، فإن فَعَلَ اللهُ فِعْلًا يناسبُ فعلًا سابقًا له - لم يكن بذلك مستكملًا بالغير، فما سميتَهُ غيرًا هنا هو فعله الذي هو: خلقُ الفعلِ الذي شاءه العبد وأراده، والذي ناسبه أن

يفعل بعده فعلًا آخر كالغضب أو الفرح، بل لو قلنا بأن الله رأى عبده وقد عصا، وفعل لأجل ذلك فعل الغضب، فهل تعلق بصره بعصيان عبده (غيرُه)؟

فيكون الباعث له على فعله غايةً نتجت عن فعلٍ سابقٍ له، ولا غير هنا حتى الآن.

الأشعري: قد نقول إن الغير هنا هو العلة الغائية نفسها، والتي حكَمتَ أنت بأولَوِيَتها، ووجه الاستكمال بها: أنه بدونها يكون فاقدًا لما هو أولى، وناقصًا والعياذ بالله.

قلت: إن أردت بالغير نفس العلة الغائية المتصورة والباعثة على الفعل والتي تسبقه، كمقابلةِ العبد بما يناسب فعله، ومجازاته بما يخيفه ويقتضي تعلق الوعيدِ به، فهذه العلة الغائية في علمِ الإله وحكمته، وعلمه وحكمته وإرادته من صفاته وليست غيره أيضًا، بل وجود العلة الغائية وجودٌ علمي لا عيني خارجي أصلًا، فما سميته غيرًا ليس بغير.

وقد نقول: إن ثبوت العلل الغائية في حكمته وعلمه بلزوم فعلِ ما يناسب فعلَ العبد - كُلُهُ قديم، فاستكماله بها استكمالٌ بقديمٍ لم يخلُ عنه، ولم يكن ناقصًا خاليًا عنه ثم حصل له، وإنما الحادث هو تحققُ هذه الغايات والحكم والأفعال الإلهية المناسبة لفعل العبد في الخارج.

الخلاصة: الحكمة التي حصلت وتحققت لم تحصل وتتحقق له من شيءٍ خارجٍ عنه لتبني حجتك على اصطلاح (الغير) بل الحكمة وما تتضمنها من عللٍ غائيةٍ صفته -سبحانه-، وصفاته ليست غيرًا له، وهي تقتضي أن يفعل ما هو أولى وما يوافق ما تضمنته حكمته من الغايات الحميدة.

الأشعري: أريد بالاستكمال تحقق هذه الغايات في الخارج، والثمرة النهائية التي خرجت للوجود، لا ما في علم الله وحكمته من مناسبة هذه الأفعال ومن كونها عللًا غائية، فتحصيل العلل الغائية حادث، وما يفعل الله لأجله يتحققُ ويكون ثمرةً بعد فعل الله، فيكون فعله لغاية تحقق هذا الأمر الذي هو أولى، فيكون مستكملًا به.

قلت: إما أن تريد: فعل الله الحادث، وأنه استكمل به، فهذا رددناه في بحث قيام الحوادث وحجة الكمال والنقص، وإما أن تريد: المفعول المخلوق الذي هو (غيره) -سبحانه-، فيكون السؤال متجهًا عليك، ويقال لك: نحن اتفقنا على أن الله

أراد بفعله وجود المفعول، فيلزمك أنه مستكملٌ بهذا المفعول كما ألزمتنا، وهذا ما يلزمك به الفلاسفة، ويستدلون به على وجوب قدم العالم لأن حدوثه يقتضي استكمال الباري به! والفرق بيننا أننا نزيد ونقول: أراد الله وجود المفعول وما يلزم عنه من غايات أخرى وحكم، بينما هذه الحكم عندكم منفكة عن المفعول الأول ومترتبة عليه اتفاقًا وإنما يريدها بإرادة منفصلة لا أنه أراد الأول لأجل الثاني.

الأشعري: دعك منَّا وأجب، فإنني ألزمك أنه حصَّل كمالًا بعد أن كان خاليًا عنه وناقصًا.

قلت: ماذا تريد بكونه ناقصًا بدون هذه الغاية ومستكملًا بها؟ أتريد بذلك أنه كان فاقدًا لشيء من الكمال الذي يجب أن لا يخلو عنه -سبحانه-؟

الأشعري: نعم، لو كانت الغاية هذه أولى، وتحصيلها كمال له -سبحانه-، لوجب أن تكون له أزلًا وأبدًا ولا تتوقف على فعله أو فعل عبده الحادثين.

قلت: هذه دعوى باطلة، فإننا لا نسلم أن تحصيل هذه الغاية كان كمالًا قبل حصولها، أو أن الخلو عنها قبل ذلك نقص، بل تحصيلها في وقتها وبشروطها هو الكمال، وما ليس بكمالٍ في وقتٍ لا يكون عدمه نقصًا فيه، بل عدمه قبل وقت حصوله هو الكمال؛ لأن وقته المناسب وشروطه لم تقع بعد، وهو لا يكون غايةً كمالية إلا بهذا.

الأشعري: إذن يتجدد له الكمال -سبحانه-..

قلت: لو قلنا بذلك تنزلًا فأين ما تبرهن به على امتناعه؟ ما دام لا يزال كاملًا -سبحانه- لا يخلو من الكمالِ طرفةَ عين؟ ثم القول في العلل الغائية التي يفعل لأجلها كالقول في مفعولاته كما بيّنَّا، فإن كان فعله لغايةٍ استكمالًا بالغير - ففعله للمفعول وخلقه لغيره استكمالٌ بهذا الغير، وإلا لو كان وجود المخلوق كعدمه - ما كان ليحصل.

ولنا أن نقول أيضًا: القول بأنه يستكمل بتحصيل الغاية المرادة - كالقول بأنه يستكمل بذاته وصفاته، إذ الحكمة صفته، وتحققها في الخارج نتاجُ فعله وخلقه، فالأمر منه وإليه -سبحانه-، ولا موجود في الخارج إلا هو -سبحانه- ومخلوقاته.

الأشعري: ولكنكم تقولون إن هذه الغاية محبوبةٌ له -سبحانه-، فهي أولى بالنسبة إليه، لا بالنسبة إلى غيره، وإن أفعاله التي يفعلها لغايات وعلل - أفعالٌ وجودية، وهذا خلاف قول الماتريدية والمعتزلة، وقد وافقونا على أن هذا استكمالٌ بالغير.

قلت: نعم نحن نخالفهم في هذه الحيثية، ومخالفتهم لنا مناقضة لأصل قولهم بالتعليل، فإن حقيقة الأولوية التي أثبتوها راجعةٌ للمخلوق ومصلحةٌ له، فقالوا بأن لا أولوية بالنسبة لله -سبحانه-، فتحصيلها كعدمه عند الباري، فاستغلَّ ذلك الأشعرية ونقضوا ذلك وقالوا: إن استواء التحصيل وعدمه بالنسبة للباري يقتضي أن لا يكون للفعل غايةٌ وأولوية، فأجابهم الماتريدية بأن أولوية الغاية بالنسبة للمخلوقِ كافيةٌ في الترجيح، ولم يجيبوا عن السؤال المهم وهو: ما الذي يبعث الباري على فعل ما هو أولى للمخلوق؟ ولو أنهم قالوا بأن تحصيل الغاية أولى في نفس الأمر لمراعاة الحسن والقبح والحكمة الثابتة المتسامية قبل الشرع- لكان أقوم، وقد تنبه لهذا السمرقندي وقاله، فلم يقع في إشكالية حصر الأولوية فيما يكون لأجل العبد، أما نحن، فقد أثبتنا أولوية تحصيل الغاية بالنسبة لله بأن هذه الغاية أحب إلى الباري من غيرها في الوقت المعين وبالكيفية المعينة لكونها مما تقتضيه حكمته، وهذا لا يقتضي أن عدم حصول ما يحبه قبل وقته المناسب نقص؛ لأنه لا يحب حصوله إلا في الوقت المعين، وقبلها لا يحب حصوله، فإن من كان قادرًا على تحصيل ما يحبه وفعل ما يرضاه في الوقت الذي يحبه وعلى الوجه الذي يحبه - فهو الكامل حقًّا، لا من لا محبوب له، أو له محبوبٌ لا يقدر على فعله.

الأشعري: إذن لا تستشهدوا بالماتريدية.

قلت: بل نستشهد بهم لأصل التعليل وجوازه وإبطال شبهات نفاته، وهو ما أنكره علينا الناقض، فإنه شنع علينا لمجرد إثباتنا أن الله يفعل فعل الغضب لأجل غايةٍ شرطها فعلُ المخلوق، وهذا مما يجوزه الماتريدية ومعللة الأفعال، بغض النظر هل يثبتون فوق ذلك محبة الله للغاية أم لا، فإنما تميزنا عنهم بالجزئية الأخيرة، وليست محل النزاع هنا.

ولو شنع علينا الناقض لأجل قولنا إن غايات فعله محبوبةٌ له وأن كونها أولى معناه موافقتها لحكمته التي لا يحب أن يفعل إلا بمقتضاها - لعاد النقاش في الأسئلة التالية:

هل هذا تشبيهٌ لله بعبده في إثبات صفة المحبة؟

وهل المحبة انفعالٌ نفسيٌ كما في العبد؟

وهل يجوز تجدد كمالات وجودية لله؟

مما سبق وناقشناه، أما هنا فهو يشنع علينا لأجل إثباتنا أولوية فعل الغضب

على غيره لتحصيلِ غايةٍ متعلقةٍ بفعل العبد تكون بعده، واستدل علينا بما يستدلون به على الماتريدية وهو:

١ ـ لزوم الاستكمال.

٢ ـ والتأثر بالغير.

فصح نقل كلامهم في إبطال هذه الشبهات التي يلقيها علينا، وفي إثبات التعليل.

الأشعري: إذن أنتم تجيزون تجدد كمالات لله كالغضب والفرح لتحصيل غاياتٍ وحكم بعد تحقق شروطها كمعصية العبد أو توبته.

قلت: نعم، وهو ما لا يخالف فيه الماتريدية لو جعلنا الجملة السابقة نفسها كالتالي:

«إذن أنتم تجيزون تجدد أفعالٍ لله لتحصيل غاياتٍ وحكم بعد تحقق شروطها».

فهذا قدرٌ مشتركٌ بيننا وبينهم نلزمكم به، ثم هب أننا قلنا ما قاله الماتريدية، وهو أن حصول الغاية أولى للغير وليست أولويتها له -سبحانه-، وليس لأنه يحبها ويرضاها، وأن تحصيل غاية الفعل ـ كالترهيب ومقابلة العاصي بما يناسبه من الغضب ـ أولى للغير لا له، فما جوابكم حينئذ؟

وهب أننا قلنا بأن تحصيل الغاية أولى في نفس الأمر، وليست أولويتها بالنسبة له -سبحانه-، كما يقوله أيضًا الماتريدية والمعتزلة الذين يثبتون الحسن والقبح العقليين، فأي شيء تشنعون به علينا دونهم؟

وهب أننا قلنا كما تقولون: بأنه يفعل (يغضب) لأجل حكمةٍ (الترهيب) وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء كما أنه يفعل ما يفعله مع أن الفعل وعدمه بالنسبة إليه سواء، ويلتزم بعضكم ترجيح المريد بلا مرجح، فكذلك يرجح الحكيم حكمةً دونَ أخرى لا لمرجحٍ ودون أن تكون أولى له أو لغيره، ماذا يكون جوابكم حينئذ؟

الأشعري: الإرادة من شأنها الترجيح بلا مرجح.

قلت: ولنا أن نقول بأن الحكمة من شأنها ترجيح الغايات الباعثة على الفعل بلا مرجح.

الأشعري: لو كان فعله معللًا بعلة غائية، فتلك العلة الغائية والحكمة إما قديمة أو محدثة، فإن كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل الذي فعل لأجلها، إذ العلة التامة لا يتراخى عنها معلولها، وقدم الفعل محال.

قلت: لم قلتم بأنه محالٌ والماتريدية يثبتون قدم التكوين وتراخي المكون، وأنتم تثبتون قدم الإرادة وقدم تعلقاتها التنجيزية مع تراخي المُراد؟

نعم هذا التراخي محال، ولكن ليس على أصولكم.

الأشعري: بما أنك سلمت أنه محال فينبغي أن تكون الحكمة قديمة والفعل حادثًا، فتكون الحكمة حاصلة قبل الفعل وليست متوقفةً عليه والفعل حادثٌ بعدها، وما يتوقف على الشيء يكون بعده لا قبله، فكيف تكون الحكمة القديمة متوقفة على الفعل وهي قبله؟

قلت: الحكمة المعينة لها تحققان، تحققٌ علمي في علم الله وحكمته اللذين هما صفتان له -سبحانه-، وهذه هي الحكمة التي تسبق الفعل ويتوقف عليها الفعل، وتحققٌ ثانٍ خارجي بعد الفعل، وهذه هي الحكمة التي تتوقفُ على الفعل لأنها ثمرته ونتيجته الخارجية.

فالترتيب كالتالي:

١ ـ الحكمة في الوجود العلمي والتي تبعث على الفعل.

٢ ـ ثم الفعل.

٣ ـ ثم الحكمة في الوجود الخارجي والتي هي نتيجة الفعل.

فلو قلنا إن التحقق الأول قديم، فليس هو ما يتوقف على الفعل، بل التحقق الثاني في الخارج هو المتوقف على الفعل، كما يقول الحكماء: أول الفكرة آخر العمل، وأول البغية آخر الدرك، فكيف تبطلون هذا والماتريدية يثبتون قدم التكوين وحدوث المكون؟

وأنتم تثبتون إرادة قديمة مرادها حادث؟

فنحن نثبت حكمةً قديمة يخلق الله ويريد لأجلها، وتحققها في الخارج حادثٌ متراخٍ عن تحققها الأول ونتيجة لتراخي الفعل، بل هذا أقرب للعقل مما قلتم، للانفكاك بين الحكمة والفعل، فتكون الحكمة قديمة والفعل حادثًا، فإن الفعل لا تكفي فيه موافقة الحكمة بل لا بد من تعلق الإرادة والقدرة، بينما ثبوت إرادة قديمة تامة العلية مع تأخر مرادها لا يستقيم في العقول البتة، ومع هذا قبلتموه، فاقبلوا هذه.

والصحيح: أن الحكمة حادثة الأفراد، وذلك لأن الفعل إما أن يجوز قدم عينه أو قدم نوعه أو لا يجوز، فإن جاز - جاز معه قدم عين الحكمة أو قدم نوعها،

ونحن لا نجيز قدم عين الفعل ونجيز قدم نوعه، فلا نجيز حينئذٍ قدم العلة الغائية المعينة ولكن نجيز قدم نوع العلل الغائية، فالعلة الغائية والحكمة تبعٌ للفعل.

الأشعري: ما هو الحادث الآن؟ التحقق الأول أم الثاني؟

قلت: كلاهما، فتحدث علةٌ غائيةٌ معينة (التحقق الأول) تُرَجِّحُ حُدُوثَ الإرادة المعينة التي ترجح الفعل المعين الذي ينتج عنه غاية معينة (التحقق الثاني)، ولكنني أردت أن أبين لك بأنني لو اخترت قدم التحقق الأول الذي يرجح الفعل والإرادة المتأخرين المتراخيين - لم تملك أن ترد علي بشيء لأنك تثبت هذا في الإرادة، فمرادي أنه: لا يمتنع على أصلِ طائفةٍ من الطوائف إثبات الحكمة في فعله -سبحانه-، وأنه يفعل شيئًا لشيء.

الأشعري: فلنتكلم في حدوثها إذن، فهل تحققها الحادث بفعل فاعل أم لا؟ فإن لم تكن بفعل فاعل لزم ترجحها وحدوثها بلا مرجح، وإن كانت لفعل فاعل وفاعلها هو الله، فهذا الفعل هل هو لعلة وحكمة أم لا؟ فيكون الكلام فيها كالكلام في الحكمة السابقة، ويلزم التسلسل، أو تنتهي الأفعال المعللة إلى فعلٍ لا علةَ له، وهو المطلوب.

قلت: لنفرض صحة دليلك، فهو يقتضي سلب العموم كما ذكر التفتازاني، ويقتضي أن بعض الأفعال الإلٰهية غير معللة، ولا يقتضي أن تعليل الأفعال ممتنع!

ويكفينا أن تثبت تعليل فعلٍ واحدٍ ليثبت مطلوبنا من جواز مثل هذا وأنه ليس استكمالًا بالغير، ولا تأثرًا بالغير، ولا نقصًا بوجه من الوجوه، فنبطل بذلك أدلة منعكم، ثم نأتي بأدلة عموم التعليل، فتعليلُ فعلٍ واحدٍ يبطِلُ أدلتكم.

الأشعري: فهل تقول بقول التفتازاني؟

قلت: لا أقول بقوله، ولكن المهم الذي ننافح عنه هنا هو إثبات التعليل فقط، بغض النظر عن عمومه أو سلب عمومه، فأنا أبين كفاية قول التفتازاني في محل النزاع، والصواب عندي عموم التعليل لوجود أدلة على هذا العموم ولضعف أدلة المخالفين.

الأشعري: فأبطل ما ألزمتك به من التسلسل، وأنا ألزمك به في التحقق الأول وفي التحقق الثاني.

ففي التحقق الأول: يلزمك أن الحكمة الحادثة في الوجود العلمي والتي تبعث على الفعل - لا بد لها من سببٍ حادثٍ لأجله حدثت وبعثت على الفعل الحادث،

وسببها هذا لا بد له من علة غائية حادثة بعثت على فعله أيضًا، ويقال فيها ما قيل في الأخرى، فلكل علة غائية حادثة علة غائية قبلها، فيلزمك التسلسل في التحققات الأولى والثانية، فكل فعلٍ مسبوقٌ بحكمة، وهذه الحكمة ناتجة عن فعلٍ سبقها مفعولٍ لحكمة سابقة، وهكذا لا إلى أول، وكل فعلٍ يُنتِجُ حكمةً في الخارج تكون باعثةً لفعلٍ بعدها ينتجُ حكمةً جديدة، وهكذا لا إلى آخر.

قلت: تذكر أن إبطال التسلسل هنا لا يهمني لو قلتُ بقول التفتازاني، وقوله يكفيني في نقض كلام الناقض، ولكنني أبطله تبرعًا، فإن كلامك يستقيم لو كان التسلسل تسلسلًا في المؤثرين الفاعلين، فهو التسلسل الممتنع، أما التسلسل في الآثار فلا نمنعه، فلو قلت: كل فعلٍ حادثٍ له علة فاعلية، وكل فعل يكون بفعلٍ يسبقه، لصح اعتراضك.

ولكننا نقول: كل فعلٍ له حكمة وعلة غائية تسبقه في التصور وتترب عليه في الخارج، وفرق بين الأمرين كالفرق بين السماء والأرض.

أما التحقق الأول، فنقول: العلة الغائية مرادةٌ للفاعل، والمراد إما أن يكون مرادًا لذاته أو بسبب أمرٍ غيره سبقه وكان علة غائيةً له، والمراد المحبوب لغيره لا بد وأن ينتهي لمحبوب مرادٍ لنفسه، فينقطع التسلسل.

وهذا كقولنا في الخلق بالأسباب، بأن سبب كذا هو كذا، حتى ينتهي الأمر إلى أسباب لا سبب فوقها إلا مشيئة الرب، فكذلك يخلق لحكمة، وتلك الحكمة اقتضتها حكمة سبقتها، حتى ينتهي الأمر إلى حكمة مرادة لذاتها لا حكمة فوقها، فتتسلسل التحققات الأولى حتى تنتهي إلى حكمة وعلة غائية مرادة لنفسها، وخذ جوابًا آخر: ما المانع من أن تكون الحكم المتسلسلة تعلقات حادثة لحكمة هي صفةٌ قديمة، فإن جاز تسلسل هذه فالحمد لله، وإن لم يجز لم يكن التسلل ناقضًا لمقالتنا حتى ينقض مقالتكم في إثبات صفات قديمة لها تعلقات حادثة، فإنكم إن أثبتم جواز تسلسل الأفعال الإلٰهية، جاز أن تتسلسل معها الحكم والعلل الغائية، وإن منعتموه وكانت الأفعال الإلٰهية التي حصلت متناهية، كانت عللها الغائية متناهية، ولم يلزمنا إثبات فعلٍ لا غاية له، بل الفعل الأول الذي رجحه بالإرادة بلا مرجح، فعله لحكمة وعلة غائية رجحها بلا مرجح، فكانت الأفعال من أولها لآخرها معللة، ثم لو قلنا بأنها تعلقات اعتبارية قوي مذهبنا أكثر، فإن كثيرًا منكم يجوزون التسلسل في الاعتباريات.

الخلاصة: نحن قد نلتزم التسلسل، وقد نقطع التسلسل بحكمة مرادة لنفسها، وقد نقطعه بحكمة قديمة تراخى ترجيحها للفعل الحادث كما تقولون في الإرادة، ثم ترتبت على الفعل الحادث المتراخي حكمُ حادثة أخرى إضافةً لتلك الحكمة القديمة فرجحت أفعالًا أخرى بعد ذلك.

أما التحقق الثاني: فالتسلسل فيه تسلسل آثارٍ في المستقبل، لا يمنعه المخالف، فيفعلُ -سبحانه- فعلًا تترتب عليه الحكمة (أ) في الخارج، ثم يترتب عليها حصول حكمة أخرى (ب) بعدها في الخارج، غايةُ ذلك أن يستلزم حوادث لا نهاية لها، فكل حكمةٍ حاصلةٍ في الخارج يترتب عليها حصول حكمة أخرى بعدها، وهذا جائزٌ بل واجبٌ باتفاق، وتذكر بأن هذا الجواب تبرعي، وإلا فتكفينا مقالة التفتازاني.

الأشعري: فيلزم أن لا تحصل الغاية المطلوبة أبدًا، فكلما حصلت غاية لزم عنها تحصيل غايةٍ بعدها.

قلت: بل لا تزال الغاية المطلوبة حاصلة دائمًا، وهذا معقول في الشاهد، فإن الواحد يفعل الشيء لحكمة يحصل بها محبوبه، ثم يلزم من حصول محبوبة محبوب آخر يفعل لأجله، وهلم جرًا، ويكون محبوبه لا يزال متحققًا وكمال تحقق غاياته لا يزال دائمًا.

متى يصح هذا الاعتراض، يصح إذا قلت: بأن الحكمة الثانية كانت مطلوبةً في الوقت الأول ولكنه لم يستطع تحصيلها حتى حصّل الحكمة الأولى التي أعانته على تحصيل الحكمة الثانية، والصحيح أن الحكمة الثانية لم تصر مطلوبة إلا بعد تحقق الحكمة الأولى، وحين صارت مطلوبةً - حصلت، ولم تتأخر أو يتوقف حصولها على غير الله -سبحانه-.

كما أن خَلْقَ العبدِ في الدنيا مرادٌ لله، ثم خلق أعماله، ثم خلق دخوله إلى الجنة، ثم خلق نعيمه الأول، فالثاني، وكل مرادٍ منها يعقب الذي قبله، لا يقال إن تسلسل مراداته إلى ما لا نهاية في المستقبل وكونها لا تزال تتحقق يقتضي أن مراد الله لم يزل غير متحقق أبدًا، بل ما زال مراده متحققًا، ولم يصر دخولهم إلى الجنة مرادًا في الخارج إلا بعد ما سبقه من مرادات، ولم يتعارض مرادان بحيث يضطر لتفويت مرادٍ لأجل آخر، ولم يكن له قط مرادٌ غير متحقق.

الأشعري: هذه الحكم في الخارج؛ أي: التحققات الثانية، ألم يكن

بمقدور الله أن يحصلها دون أن يتوسط إليها بأفعالٍ أو حكم أخرى؟ فمن كان قادرًا على تحصيل غاياته ومطلوباته ابتداءً بغير واسطة - كان توسله إلى تحصيلها بالوسائط عبثًا، فأنتم بين إثبات العبث أو التزام العجز.

قلت: نعم، الله على كل شيء قدير، ولكن لا يلزم من كون الشيء مقدورًا ممكنًا لله أن تكون الحكمة المطلوبة منه يمكن تحصيلها مع عدم وجوده، فإن الموقوف على شيءٍ يمتنع حصوله بدونه، كما يمتنع حصول الابن بكونه ابنًا بدون الأب، نعم يمكن حصول ذاته بلا أب وبلا أم، كما في آدم عليه السلام، ولكن حصوله موصوفًا بالابنية لا يمكن بدون أب، فإن كونه ابنًا يلزم منه عقلًا أن يكون له أب، وإلا كان ابنًا وغير ابن في الوقت نفسه، وهو تناقض، ووجود الملزوم بدون لازمه محال.

ولا يقال: يلزم من هذا العجز؛ لأن المحال لا تتعلق به القدرة، كأنك تقول: ينبغي أن يكون الله قادرًا على أن يخلقَ ابنًا ليس بابن، وهو كلامٌ فارغ.

ثم إثبات ضرورية بعض الوسائط التي هي شروطٌ في تحقق بعض الأمور - قولٌ للجميع، ألا تقولون بأن الأعراض لا تحصل بدون جوهر؟

فتخيل لو قلت لك: إما أن تثبت قدرة الله على خلق العرض بدون جوهر أو تنسبه للعجز، لن تقبل هذا لأنه محالٌ، والمحالُ ليس بشيءٍ تتعلق به القدرة، وكذلك إيجاد تلك الغايات التي هي لوازم لأفعاله -سبحانه- دون تلك الأفعال محال.

الأشعري: سلمنا لك هذا بعض الوسائط، ولكن بعضها الآخر يجوز حصول ناتجها الأخير بدونها، فلا يصح جوابك السابق فيه.

قلت: فخذ جوابًا آخر: في حصول هذه الوسائط حكمٌ وغايات لا تحصل إلا بها، فلا يكون توسطها عبثًا بل لعللٍ غائية أيضًا، كما لو خلق للفقير مالَ زكاةِ الغني لينتفع به هكذا مباشرة، دون أن يخلق ما يتوسط ذلك من علم الغني بالفقير واعترافه بحقه في زكاة ماله، وجهده في حصر تلك الأموال وحساب مقدار الزكاة فيها، ثم سيره بها إلى الفقير مبتسمًا باشًا في وجهه، مصطحبًا أبناءه ليروه وهو يفعل ذلك فيتعلموا الكرمَ وتعظيمَ الله وأوامره، كل هذه مصالح وحكم مترتبة على هذه الوسائط، لتنتهي بانتفاع الفقيرِ بالمال، فتخيل لو خلق له المال هكذا بدون تلك الوسائط.

ثم إن كان إيجاد الوسائط مع عدم لزومها في تحصيل الحكمة عبثًا لأنه فعل ما لا فائدة فيه ويمكن تحصيل المطلوب بدونه - فأنت تثبت أفعالًا لا حكمة فيها ولا علل غائية ولا فائدة ولا مطلوب يرجى منها أصلًا، فهو العبث الذي تفر منه، فإن كان العبث محالًا بطل نفيك للتعليل ولزمك إثباته كي لا يكون الباري عابثًا والعياذ بالله، وإن كان جائزًا بطلت شبهتك هذه.

ثم يجوز أن يفعل الله أفعالًا معللة، وأخرى غير معللة بل مرادة لذاتها كما سبق وقلنا، فتكون هذه الوسائط مرادة لذاتها غير معللة، أين الإشكال في هذا؟ فإننا لم نقل إن كل أفعال الإلٰه معللة لغيرها أصلًا.

الأشعري: لم تدفع شبهتي، فإن الباري قادر على تحصيل تلك الحكم بدون تلك الوسائط، وقادرٌ على تحصيلها بها، فعدوله عن الثاني للأول عبث.

قلت: جوابي السابق كافٍ للعقلاء، ولكنني أزيدك: ربما يصح كلامك لو كانت الحالتان متساويتين من كل الوجوه، كما لو أن وجود الرسل وعدمهم سواء كوسائط في التبليغ، وهذا لا يقوله عاقل، وقد بينا أن الحالة الثانية أولى لحكم أخرى وغايات وكمالات لا تكون إلا بها.

الأشعري: فإني لا أعلم علةً غائيةً وحكمةً باعثة على الفعل إلا تحصيل اللذة والسرور، أو دفع الألم والحزن، وكله على الله محال.

قلت: ويقول مخالفك في الإرادة بأنه لا يعلم من الإرادة إلا ميلًا لتحصيل ما ذكرت أو دفع ما ذكرت، والصحيح أن الحكمة الباعثة على الفعل قد تكون لأجل تحصيل المصلحة العامة، أو لموافقة ما هو حسنٌ أو لدفع ما هو قبيحٌ في نفس الأمر، لهذا كان للمسألة ارتباطٌ بالحسن والقبح العقليين الثابتين في نفس الأمر والمنفكين عن تحصيل النفع ودفع الضر، المهم هنا أن حصر الحكمة الباعثة فيما ذكرتم ممنوع.

الأشعري: فخذ هذه الشبهة الأخيرة، ما هي الحكمة والغاية في كذا وكذا...؟

قلت: لا تتعب نفسك؛ أي: فعلٍ معينٍ للإله ستسألني عن حكمته، فإما أن تكون حكمته وردت في الوحي، فسأذكرها لك كما وردت، أو تكون مما يعلمه العقلاء ويظهر لهم بأدنى نظر، أو تكون مما يخفى ويعلمه البعض بجهد واستنباط، أو يكون مما لا يعلمه إلا الله، وأنت تريد أن تسألني عن فعلٍ لله لا تظهر حكمته لي

أو لعموم البشر لتلزمني بأنه فعلٌ غير معلل، وأن تعليل أفعال الله باطل، وهذا لا يلزم، إذ أقصى ما فيه أنني أجهل الحكمة، لا أنها غير موجودة، والدليل دلَّ على تعليل الأفعال، ولم يدل على وجوب علمنا بعلة كل فعل، وعدم العلم بالشيء لا يقتضي العلم بعدمه، بل من حكمته عدم إطلاع خلقه على جميع حكمته، وإن تنزلت أكثر فإن أقصى ما يلزمني أن بعض أفعال الله غير معللة لا كلها، وهو قول التفتازاني .اهـ.

مناقشة تأويلات الناقض التفصيلية لبعض الصفات الفعلية

يقول الناقض فيما سبق نقله ونقاشه: «**وقد يكون التحقيق في هذه المسألة أن يقال: إن غليان القلب لازم من لوازم الغضب، وإنما الغضب إرادة الانتقام، فإذا أراد الإنسان الانتقام غلى دمه وتحرك في أحشائه، ثم بطش بعدوه ولكن الغضب والانتقام عند الله -تعالى- مجرد إرادة الانتقام، ولا يحصل غليان ولا أي أمر آخر...**

وكذلك فإن المحبة هي انفعال بالمحبوب، وهي من حيث هي انفعال لا يجوز نسبتها إلى الله -تعالى-، ولكن هذا الانفعال في الانسان يولد إرادة إسعاد المحبوب وتحقيق ما يحبه، فالمحبة إذن من حيث هي إرادة الإرضاء؛ يليق نسبتها إلى الله -تعالى-، ومن حيث هي انفعال بالمحبوب يمتنع نسبتها إليه جل شأنه. وهكذا يقال في سائر الأوصاف المنسوبة لله -تعالى-، فهي كلها راجعة إلى الإرادة أو القدرة أو الفعل نفسه»[1].

وبعدما ناقشنا شبهتي: الانفعال والاستكمال بالغير، سنناقش الآن التأويلَ التفصيلي لهذه الصفات، والكلام هنا عام في كافة الصفات التي هي من هذا الجنس، والتي ينكرها الناقض ويسميها انفعالات، وقد أتكلم أحيانًا عن الغضب فقط أو عن المحبة فقط، وأريد بذلك التمثيل، وما يقال في واحدة يقال في الباقي، فيكون الرد على الناقض من **وجوه**:

نقول في الوجه الأول: إن الغضب هو ما يقتضي إرادة الانتقام، فهو سبب له

(١) نقض التدمرية (٢٦).

وليس هو هو كما صرحت أنت، فإن سألتني عن معنى الغضب، ذكرت لك أولًا **مقدمتين**:

الأولى: الصفات التي لا يعرفها المخلوق إلا بالوجدان يعسر التعبير عنها بالألفاظ، بل إني لو سألتك عن تعريف غضبك المخلوق لم تستطع أن تجيب، فليس الغضب غليان الدم، فهذا أصلًا خطأٌ علميٌّ، وإنما يستعمل كتصوير وتقريب لما يشعر به الغاضب ويجري عليه من تسارعٍ في ضخ الدم، وكذلك لو سألتك عن فرحك، لن تملك أن تعبر عنه بشيء غير آثاره ومقتضياته، ولكنك تدرك جزمًا أنه أمرٌ وراء ذلك، وتميز بين الغضب والفرح تمييزًا لا تشك فيه لحظةً بغض النظر عن آثار هاتين الصفتين فيك.

الثانية: ليس شرط كل مفهوم معلوم أن يعرف بحد منطقي، ولا نزعم أن لا ضدَّ للتفويض إلا إثباتُ حدٍ منطقيٍّ من جنسٍ وفصلٍ ندرك به ماهية المفهوم، بل قد نكتفي فيه بالتعريف اللفظي، أو التعريف باللازم والأثر والمقتضى، وقد سبق تأصيل هذه المسألة، فإن قيل في الغضب: هو السخط، كان ذلك كافيًا عند العقلاء، لا سيما وأن السخط واردٌ في النصوص، فإن استباح المتكلم تأويل الغضب في نصٍّ مفردٍ، عَسُرَ عليه تأويلُ السخط معه، لا سيما حين يردان في نصوص مختلفة وكلاهما دال على معنى مشترك مشعورٍ به وبمقتضياته، وبأنه مما يخشى ويستعاذ منه.

ويسعنا كذلك أن نقول: الغضب صفةٌ فعليةٌ يُعبر عنها بالسخط، وضدها الفرح، وبها يقابل الله عبده إن خالف مراده الشرعي، وتقتضي إرادة عقابه بأنواع من العقوبات المتعدية، كأن يلعنه أو يعذبه في الدنيا أو الآخرة، وهذا كافٍ في تنبيهك وفي قدح مفهوم الغضب في ذهنك لتَخرُجَ من حمئة التفويض، فقد قلنا إن مثل هذه الصفات التي لم ندرك منها في الشاهد إلا ما نحس به من وجدانيات؛ يصعب التعبير عنها بما يبين معناها في الشاهد أصلًا فضلًا عن التعبير عن معناها الكلي المطلق المشترك بين الغائب والشاهد، وإنما يكفي في ذلك ما تستشعره في نفسك من معنى الغضب المشترك قبل أن تلحظ لازمًا من لوازمه في الشاهد.

وقد رد الناقض على ابن تيمية توصيفه للغضب عند المتكلمين وربطه إياه بغليان الدم طلبًا للانتقام، فقال: «**ولا يتوقف بيان الفرق بين الغضب والقدرة على تفسير الغضب بغليان الدم في القلب لطلب الانتقام، بل إن معنى الغضب يكون**

مفهومًا بدون تبادر الغليان المذكور، فلا نسلم أن هذا هو معنى الغضب كما ادعى ابن تيمية، غاية الأمر أن يكون هذا أحد اللوازم في جسم الإنسان... ولا يلزم من كون هذا لازمًا في الإنسان أن يكون لازمًا في حق الله»[1].

وأوهم القارئ أن ابن تيمية يُقَوِّلُهم في رَدِّهم لهذه الصفة ما لم يقولوه، مع أنه مشهورٌ مزبور، فيقول ابن جماعة مثلًا: «**اعلم أن الغضب فينا له مبتدأ وغاية؛ كما تقدم في الحياء والمحبة، فمبتدأ حقيقته: غليان الدم عند حرارة الغيظ؛ لإرادة الانتقام بالمغضوب عليه أو إرادةُ ذلك، والرب تعالى مُنَزَّهٌ من الغليان؛ أعني: مبتدأ الغضب، فوجب تأويله بأن المراد غايته، وهو الانتقام، أو إرادته كما قدمنا في المحبة والحياء**»[2].

وغير ابن جماعة كثرٌ فسروا مثل هذه الصفات تفسيرًا خاصًا بالمخلوق، فالرحمة عندهم رِقَّةٌ في القلب، والرأفة اعتصاره، والغضب غليانه، وكلها تفسيراتٌ لا نقرها بل نبطلها لكونها خاصة بالمخلوق، بل هي خاطئة في نفسها عند التحقيقِ حتى في الشاهد، وليست هي قطعًا المعاني المجردة التي نثبتها للخالق -سبحانه-.

فنقول عن غليان الدم: هذا لازم الغَضَبِ فينا وليس هو نفس الغضب، فغليان الدم نتيجة للغضب لا نفسه، ولكننا جميعًا ندرك من الغضب قدرًا مشتركًا ذهنيًّا يلزمه جانب علمي وجانب عملي، أما العِلمي: فهو العِلمُ بأن الفعل المستوجب للغضب سيئٌ ومخالفٌ لمُرادِ الغاضِب من المغضوب عليه، وأما الجانب العَمَلي: فهو استعظامُ عَمَلِ المغضوب عليه بما يقتضي إرادةَ عِقَابِه.

ومثله يقال في المحبة من كونها صفةً فعليةً جمالية، ويعبر عنها بالود والخلة، وتتعلق بالمحبوب وتقتضي تقريبه وتفضيله وإرادة إكرامه والإحسان إليه.

ومن لا يعرف من الغضب والحب إلا حركات الجسم الفسيولوجية وتفاعلاته الكيميائية فليس بإنسانٍ والله، بل إن روح الإنسان التي هي منشأ هذه الصفاتِ حقيقةً = لا علاقة لها بكل هذه المعاني المادية المذكورةِ من غليانٍ واعتِصارٍ وغير ذلك، والغضب والفرح والرضا وغيرها مما هي مشاعر نفسية في الإنسان؛ راجعةٌ في أصلها إلى الوعي الذي ما زال العلماء في حيرة من كنهه، ولا يجعله هو هو هذا الجسد المادي وما يقوم بالقلب من غليان ورقة وانبساط وانقباض وانعصار إلخ

(١) نقض التدمرية (٢٦).

(٢) إيضاح الدليل (١٧٦).

تعبيراتهم السطحية التي زعموا أنها حقيقة المعنى؛ إلا ماديٌّ لم يفهم بعد تنزه روحه عن هذه اللوازم، فكيف يفهم تنزه إلهه؟

الوجه الثاني في رد تأويلهم: إلزامهم بالإرادة، فإلزامُ شيخ الإسلام منكري هذه الصفات بالإرادة؛ إلزامٌ ممتازٌ ينبئ عن دقةِ فهمٍ وتحقيق، فإنها من جِنسِ هذه الصفات التي ينكرونها، فضلًا عن أنهم يرجعون هذه الصفات حين يؤولونها إلى الإرادة، فالمحبة عندهم إرادة إحسانٍ والغضبُ إرادةُ انتقام.

ولو قابلناهم بمنطِقِهم لقلنا: وما الإرادةُ إلا ميلُ القلب لما يجلِبُ لذةً وسرورا أو يدفع ألمًا وحزنا؟

وما الاختيارُ إلا انفعالٌ في النفس لَخيَارٍ مُعَيَّنٍ يُرجَّحُ من خيارات متعددة؟

وهذا ما حدا بالرازي إلى نفي الإرادةِ قائلًا: «**فثبت بما ذكرنا: أنا لا نعرف البتة من معنى الإرادة والكراهية إلا ميل الطبع إلى جلب المنافع وميله إلى دفع المضار، ولما كان ذلك في حق الله -تعالى- ممتنعًا كان إثبات الإرادة في حقه غير معقول. وهذا تمام الكلام في البحث عن معنى الإرادة والكراهية**»[1].

فالشبهة إذن هي هي، والكلام في هذه الصفات التي سموها انفعلات كالكلام في الإرادة.

الوجه الثالث: ويتعلق بعدم احتمال لغة الوحي وفهم السلف تأويل هذه الصفات، فإن تأويل هذه الصفات بالإرادة ليس مما تهضمه العقولُ السويّة، إذ النصوص جاءت بإثبات هذه الصفات، وكررتها في سياقاتٍ مختلفة لا تخفى على ناظر، من رحمةٍ ورأفةٍ ووِدٍّ وغضبٍ وفرحٍ وحبٍّ وبغضٍ وسخطٍ مما رَكَمَهُ القومُ جميعًا تحت مسمى الانفعالات.

وقد خوطب العرب بهذه النصوص مع كونهم لا يعرفون شيئًا يدعى انفعالًا ولا كيفيةً نفسانية، كما جهلوا البراهين العقلية العويصة التي يبنى عليها نفي هذه الصفات، كبراهين منع قيام الحوادث ومنع تعليل الأفعال، بل كانوا ينسبون له -سبحانه- ما نتفق والمخالفون جميعًا على كونه نقصًا لا ينبغي.

ثم نجد النصوص جاريةً كالسيل في توكيدِ هذه الصفات وتكرارها، دون أن تصرح أو حتى تُلمِحَ بامتناع إجراء تلك النصوصِ على ظاهرها.

---

(١) المطالب العالية (٣/ ١٧٨).

ثم نجد القرون الأولى تنصرم ولا أحدَ فيها يَعتَرِضُ أو يتكلم في أمرٍ ما سموه انفعالات، بل لا نزال نرى المؤمنين إلى يومنا هذا يعبرون بالحب والغضب عن الله -سبحانه-، ترغيبًا وترهيبًا، ولا يخطر ببالهم شيء من تأويلات المتكلمين، ولا يخطر ببالهم غليان دم أو اضطراب قلب.

فنخلص إذن من كل ما سبق إلى أن العاقل لا يَقبَلُ تأويل هذه النصوص المتكثرة المتواردةِ على إثبات جنس هذه الصفات بتواتر معنوي، فإن كان التأويل لا يقبل في الظاهر الفَردِ بلا قرينة، فكيف يقبل فيما ذكرنا؟

ويكفينا أن اللغة العربية التي نزل بها القرآن مفرقة بين المحبة والإرادة، فلا هذه تلك ولا تلك هذه، ولا ينكر هذا المتكلمون بل يقولون إن للمحبة مبدأً هو الانفعال، وغايةً هي الفعل، فينفون المبدأ ويثبتون الفعل وهو إرادة الإحسان والإنعام، وكل هذا التأويل لا يهمنا هنا بعد ما سبق بيانه، ولكن يهمنا التَذكيرُ بالقَطيعةِ بينهم وبين اللغة، وأن دعواهم لا تنفق إلا بالتأويل الذي لم يثبتوا داعيه، فضلًا عن علم الجمهور بهذا الداعي كي لا يُلَبَّسَ عليهم في اعتقادهم، فهلّا نص الوحي على تأويل هذه الصفات بالإرادة؟ ولم يظهر لنا في نصوصه أن الله ينفعل ـ والعياذ بالله ـ!

الوجه الرابع: ويتعلق باللوازم المترتبة على قولهم، فلئن سلَّمنا بأن الغضب إرادة عقابٍ والمحبة إرادة ثواب؛ فسيُسفِرُ لنا هذا التأويلُ عن إشكالاتٍ عديدةٍ أعسَرَ حلًا مما لو أجريناها على ظاهرها دون عَنَت، فلِمَ نرى أن الله يسعد الكفار ويعاقب المحسنين؟ هل إرادته إسعاد الكافرين استدراجًا لهم وإضاعة لحسناتهم في الدنيا تُصَحِّحُ وصفهُ بأنه يحبهم؟

وهل إرادته عذاب المحسنين في الدنيا لتطهيرهم أو ابتلائهم يصحح القول بأنه قد غضب عليهم؟

هذا والله من أبطل الباطل ولا يقول به عاقل، فقد يعاقب الله عبده الذي يحبه ليطهره من ذنبه، وقد يُريدُ اللهُ الإنعام على الكافر الذي يبغضه ليلقاه يوم القيامة بعذاب أليم لم يخفف منه شيءٌ من مصائبِ الدنيا.

فما الفرق إذن بين المغضوب عليه والمبتلى؟ كلاهما أريد به عذابٌ وعقاب؟ فهل الإرادةُ كالإرادة؟

فإن قلت: الإنعام والانتقام المرادان بالعبد متحققان في الآخرة، قلنا: ناقضت

نفسك، فإنك بتفسير الغضب والمحبة بالإرادة جعلت الأمر من متعلقات الدنيا، فقد اتفقنا جميعًا أن الله يعاقب في الدنيا ويجزي فيها كما يفعل في الآخرة -سبحانه-، فيلزمكم ما ألزمناكموه شئتم أم أبيتم.

بل إن الله يقول -سبحانه-: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤] فقد أراد الإنعام على خلقه أجمعين برهم وفاجرهم، مسلمهم وكافرهم، وأحسن إليهم جميعًا، فهل أحبهم جميعًا حين أراد ذلك؟ قطعًا لا.

بل المحبة خصَّ الله بها أقوامًا والغضب خص به آخرين، بينما إرادةُ الإنعام والإحسان وإرادة التعذيب والانتقام لم يختصَّ بها أحد الصنفين، بل كل واحدة منهما مشتركةٌ بين الفريقين، فلا إرادة الإنعام والإحسان خاصة بالمؤمنين، ولا إرادة العذاب خاصة بالكافرين.

الوجه الخامس: في النصوص المثبتة لهذه الصفات والمفرقة بينها وبين الإرادة، إذ التفريق الذي نعتقده جرت عليه نصوص الوحي.

فدونك تفريق الآية بين الغضب والانتقام كسبب ونتيجة في قوله -تعالى-: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥] وتفسير السلف كابن عباس ومجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير لآسفونا بـ: أغضبونا، إذن هاهنا غَضَبٌ اقتضى إرادةَ الانتقام، وليس هو هي.

وخُذ تفريقًا آخرَ بين الجزاء وإرادة العذاب وبين الغضب في قوله -سبحانه-: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣] فعقابه مخالفٌ للغضب الذي اقتضى عقابه، والواو هنا تفيد المغايرة.

وكذلك في قوله -سبحانه-: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦] فالكره مغاير لما اقتضاه هذا الكره من إرادة تثبيطهم، والفاء تفيد التعقيب والترتيب، فليست الكراهة هي هي تثبيطهم، وتثبيطهم ليس هو هو كراهة انبعاثهم.

وكذلك المغايرة بين السخط وإرادة الانتقام في قوله: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ ﴿٢٧﴾﴾ [محمد: ٢٧]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٢٨﴾﴾ [محمد: ٢٨] فهاهنا سخط حدث بعد اتباعهم ما أسخط الله، بينما إرادة الانتقام والعذاب الموعود لم يقعا بعد، فضرب الملائكة حاصل بعد الموت، وما زال باب التوبة مفتوحًا ودعوتهم قائمة،

ولو كان السخط إرادة انتقام والعذاب لكان المراد متحققًا إذ السَخَطُ في الآية متحققٌ ثابت، فإن قيل: لم يتحقق وإنما أتى بصيغة الماضي المراد بها المستقبل بقوله: ﴿أَسْخَطَ﴾ [محمَّد: ٢٨] لكونه متحقق الوقوع كما في قوله -تعالى-: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النّحل: ١] وبالتالي يكون السخط في المستقبل وهو العذاب الذي يصيبهم وإرادة الانتقام التي تتعلق بهم وتتمثل بضرب الملائكة لهم عند التوفي.

فنقول: لو خرجتم من هذه بقيت الأخرى وهي قوله: ﴿فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [محمَّد: ٩] فالفاء للترتيب والتعقيب، فكان إحباط العمل مُسَبَبًا وعِقابًا اقتضاهُ السخط، ففارقت إرادة إحباطه أعمالهم سخَطَه.

وكذلك قوله -عليه الصلاة والسلام- في «الصحيح»: «**إن الله إذا أحب عبدًا، دعا جبريل، فقال: إني أحب فلانًا فأحبه**».

فالمحبة يعقبها إرادة الإحسان وما يرزق الله عبده من محبة خلقه، وهاهنا قاعدة في هذه الآيات والأحاديث وما شابهها وهي:

كل نصٍ فيه أن الله علَّقَ شيئًا أو رَتَّبهُ أو فعله بعد حبه أو غضبه أو سخطه أو رحمته - فهو دليلٌ على المغايرة بين هذه الصفات وبين ما تقتضيه من إرادات وأفعال، وفيها إثبات الأمرين لله -سبحانه-.

وهذا الإلزام لأن الناقض وأصحابه لا يثبتون إرادة شرعية يمكن أن لا تقع، بل لا يثبتون إرادة حادثة البتة، فحتى حين يؤولون هذه الصفات من غضب ومحبة؛ لا يؤولونها بالإرادة القديمة حقيقةً؛ لأن النصوص مصرحة بحدوث المحبة والغضب، وإنما يؤولونها بالتعلقات التنجيزية الحادثة للإرادة القديمة، ولو لم يفعلوا ذلك لزمهم تعدد الإرادة القديمة، وفي هذا يقول الناقض: «**ولا يقال إرادة التنعيم ضد لإرادة التعذيب، فههنا ضدان مجتمعان في ذاته؛ لأننا نقول ليس ثم إرادتان بل هي إرادة واحدة، وإنما التكثر في متعلقاتها**».

فتأويلهم هذه الصفات بالإرادة المراد به التعلق التنجيزي للإرادة، وما نسميه بالإرادة التكوينية التي تقع لا محالة، ولهذا يكون تحقق المحبة وتأخر إرادة الإحسان عنها مما ينقض قولهم رأسًا، إذ يلزم منه أن إرادة الإحسان حصلت لحصول المحبة، ولم تحصل بعد لأنها متأخرة، وهذا تناقض.

فحدوث الصفة الفعلية ـ المحبة ـ والتي يؤولونها بالإرادة ـ إرادة الإحسان ـ قبل المراد ـ الإحسان والنعيم ـ يعني ثبوت أمرين متغايرين، الصفة والإرادة المتأخرة

عنها، ولو كانت هي هي لوجب أن يقع الإحسان عند وقوع المحبة وإلا لم تكن المحبة هي تعلق الإرادة التنجيزي (إرادة الإحسان) لتأخر الإحسان عن المحبة وترتبه عليها، وقس عليه.

ومن الفروقات كذلك أن الإرادة متعدية، فتقول: أرادَ محمدٌ كذا، ولا تقول: غَضِبَ محمدٌ كذا، بل تقول: غَضِبَ محمد، أو غَضِبَ مِن كذا، ويتم بذلك المعنى، فالغضب يأتي للدلالة على معنى لازم قائم بالموصوف لا على أمرٍ متعدٍ كالإرادة، فلا يقوم الأول مقام الثاني في المعنى كما في حديث الشفاعة العظمى المشهور: «**إن الله قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله**» وفيه أن الغضب لم يكن قبله مثله ولن يكون بعده مثله فليس إذن غَضَبًا قديمًا، فتفسيره بالإرادة معضل، فإنها قديمة، وتفسيره بتعلق الإرادة التنجيزي الحادِثِ (إرادة العقاب) أعضل، فإن الحساب لم يقع بعد، والعقاب يأتي لاحقًا.

وقد جاء في «صحيح ابن حبان» عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «**رضا الله في رضا الوالد وسخط الله في سخط الوالد**» وهذا حديثٌ مشهورٌ بين الخواصِ والعوام، وفيه ربطٌ بين سخطٍ وسخطٍ يستحضِرُ به السامع أصل المعنى المشترك.

ومثله في الحديث النبوي الذي ثبت في «الصحيحين» عنه ﷺ أنه قال: «**لله أشد فرحًا بتوبة عبده حين يتوب إليه من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة، فانفلتت منه، وعليها طعامه وشرابه فأيس منها فأتى شجرة فاضطجع في ظلها ـ قد أيس من راحلته ـ فبينا هو كذلك إذا هو بها قائمة عنده فأخذ بخطامها ثم قال من شدة الفرح: اللَّهُمَّ أنت عبدي وأنا ربك ـ أخطأ من شدة الفرح ـ**».

فقل لي بقلبك لا بشيء آخر، ألا تذوب حبًا وأملًا ورجاءً حين تعلم أن خالق السماوات والأرض، الأول الآخر -سبحانه- يفرح بتوبتك وأنت المخلوق الفقير العاصي؟ ألا تتوب عن اعتقاد غير الحق الذي نزل به وحيه؟ ألا تأسى على من نفى عن الله كمالًا بهذا الجمال؟ وهل يفهم العرب بمثل هذه المقارنة إلا أن أصل المعنى مشتركٌ مفهومٌ في الفرحين، ولكنه في الله أعلى وأعظم وأجمل وأقدس من كل فرح تتصوره، فرح لا لنيل نفعٍ ولا لدفع لضرٍ فهو الغنيُّ رب العالمين، فرحٌ إلهي يتفضل به عليك لكماله ﷻ، فرح قدسي لا تدرك من جماله إلا أعتاب معناه

فيخشع له قلبك، فتفرحُ لذلك فرحًا بحسبك، فرحًا مخلوقًا ناقصًا وأنت الناقص العاصي الفقير إليه، فرحًا لانتفاعك بما يمن به عليك -سبحانه-.

أتستحضر في هذه الأحوال امتناع ثبوت هذه الصفة لله، وأنها آيلةٌ لصفةِ الإرادة فقط؟

الوجه السادس: ما سبق يَدفَعُنا لِطَرقِ بابِ الفطرة، فإن الإنسان يجد في نفسه خوفًا من غضب الله إن عصاه قبل أن يتصور لازم ذلك من العقوبة والانتقام، وكذلك الأمر في المحبة والفرح، ولا تجد عاميًّا إلا ويخوف ابنه من غضب الله ويرغبه في محبته، ونسبة الحب والغضب إلى الله مما لا تفتر عنه ألسنتهم، وهم لا يفهمون منهما إلا المعنى المتبادر إلى الذهن دون تأويلهما وصرفهما إلى معنى الإرادة، وتلك صبغتهم التي صبغوا عليه وفطرتهم الراسخة في قلوبهم.

الوجه السابع: لقد نطقت فطرةُ الناقض لوهلةٍ وأنسته تأصيله الباطل هذا حيث قال: «**ونحن لا ننكر أن التشريع نفسه من حيث هو مأمورٌ به، يدل على محبة الله -تعالى- له ورضاه به، واعتداده بأفعال العاملين الملتزمين، وذلك أمر آخر غير ما نحن فيه**»[1].

فالله إذن يحب تشريعه المعين ويرضى به، فهل يعني ذلك أنه يريد الإحسان والإنعام على تشريعه!

إنه سيضطر لإيجاد تأويلٍ جديدٍ يبرر به إطلاقه هذا، كما هو ديدن المنحرفين عن الوحي عند كل ورطة.

وفي الختام يقول الناقض مبررًا تأويله: «**وهذا الفهم متوافق مع العرف والعقل والقواعد العقائدية؛ أي: الأحكام التي ثبتت نسبتها إلى الله -تعالى-، نحو أنه يستحيل عليه الانفعال والتأثر بالمخلوقات لما يستلزمه هذا من نقص واحتياج، كذلك يستحيل حلول الحوادث بالذات العلية، وهكذا فكل وصف أوهم ذلك يجب حمله إما على مبادئه أو غاياته في حق الله -تعالى-. وما يدعيه ابن تيمية من أنه لا فرق بين هذه الصفات وتلك، فهو محض ادعاء لا قيمة له**»[2].

قلت: قد فرغنا من ميتافيزيقا العصورِ الوسطى المانعةِ من قيام الحوادث

---

(١) الشرح الكبير على الطحاوية (١٧٦).

(٢) نقض التدمرية (٢٧).

وأبطلناها عليهم، وبيّنا الإجمال في (الانفعال) والتلبيس في (التأثر)، وأن هذا الفَهمَ مُولَّدٌ نَبَتَ لَحمُهُ من حرام، ولقيطٌ لا نسب بينه وبين العقلِ والعرف والقواعِدِ العقائدية، وأسأل الناقض جادًا: أتُراكَ حين تدعو الله تجدُ في نفسك أنك تؤثر فيه لينفعل ويستكمل بدعائك فيجيبك؟

اعتراض الناقض على مقارنة ابن تيمية بين ما يثبته وبين الإرادة

يقول الناقض: «**أما قول ابن تيمية ص٨٣: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم وعقاب الكافرين يدل على بغضهم... إلخ.اهـ.**

فأقول: هذا الاستدلال غير نافع ولا منتج، بل نقول: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على إرادة الله -تعالى- الإحسان إليهم، ولا يشترط دلالته على صفة أخرى غير الإرادة تسمى الرحمة، بل الرحمة لا تكون إلا عين (إرادة الإنعام)، وكذلك نقول: وإكرام الطائعين يدل على إرادة الإنعام عليهم، ولا يشترط أن يدل على صفة مغايرة على الإرادة تسمى المحبة، بل المحبة ليست إلا عين (إرادة الإنعام والإرضاء)، وكذلك نقول: عقاب الكافرين يدل على إرادة تعذيبهم، ولا يدل على وجود صفة زائدة وغير الإرادة تسمى البغض، بل البغض في حق الله -تعالى- لا يعني أكثر من (إرادة التعذيب). فادعاء ابن تيمية أن طريقة استدلاله منتجة لإثبات الصفات الزائدة باطل إذن»[1].

والرد عليه من وجوه:

الوجه الأول: إن قول ابن تيمية هو المطرد مع قواعد العقل المحض، وذلك أن ابن تيمية لم يستدل بمجرد الإنعام والإحسان على الرحمة، وإنما ضَمَّن ذلك

(١) نقض التدمرية (٢٨).

الاستدلالَ بقاعدة:

تخصيصُ معينٍ بأفعالٍ معينة لا بد له من مخصص.

وإن كان مطلقُ التخصيصِ دالًا على معنىً مغايرٍ للعلم والقدرةِ وهو الإرادة - فالتخصيص المعينُ الخاصُّ دالٌ على أمرٍ وراءَ ذلك مغايرٍ للإرادة لأجله تتعلقُ الإرادة بـ(أ) دونَ (ب)، إذ لا تخصيصَ مطلقٌ في الخارج، وإنما هناك تخصيصاتٌ معينة، ولا بد لها من حكمةٍ وغايةٍ معينةٍ وراء ذلك ترجح تخصيصَ الإرادةِ المعيَّنَ الفلاني على غيره.

وهذا معلومٌ بين الناس، لذا يدرك الطلابُ أن المدرس متى خصَّ تلميذًا بمزيد اهتمامٍ وعنايةٍ أنه يحبه أو يكافئه على نجابةٍ أو يتَفَرَّسُ فيه نباهةً أو غير ذلك، ولا يقبلونَ اتفاقيةَ هذا التخصيص وكونه هكذا جزافًا بمحض الإرادةِ لا لداعٍ ومعنىً خاصٍ في المدرس أو الطالب يزيدُ على ذلك.

والابن الطفلُ الصغير إن عاقبه أبواه عَلِمَ أن وراء العقابِ شيئًا فيهم أو فيه، إما أنهم لا يحبونه أو أنه اقترف شيئًا، لذا يزيلُ أبواه الاحتمال الأول ويخبرانه أن صنيعهم معه نابعٌ عن حبهم إياه، فيفهم سوء صنيعه واستحقاقه عقوبتهم.

ولله المثلُ الأعلى -سبحانه-، إذ مطلق التخصيص يدلُ على الإرادة، ولكن التخصيص المعين نفسه يكون خاصًا لا بد له من مناسبةٍ وعلة، وقد يَلمحُها العقل أحيانًا وتبده له، وقد لا يلمحها ولكن لا ينفي المناسبَةَ وراءَ ذلك.

ويفصل شيخُ الإسلامِ قائلًا: «**فيقال لمن أثبت شيئًا ونفى آخر: لم نفيت مثلًا حقيقة رحمته ومحبته وأعدت ذلك إلى إرادته؟**

فإن قال: لأن المعنى المفهوم من الرحمة في حقنا هي رقة تمتنع على الله، قيل له: والمعنى المفهوم من الإرادة في حقنا هي ميل يمتنع على الله.

فإن قال: إرادته ليست من جنس إرادة خلقه، قيل له: ورحمته ليست من جنس رحمة خلقه وكذلك محبته.

وإن قال ـ وهو حقيقة قوله ـ: لم أثبت الإرادة وغيرها بالسمع وإنما أثبت العلم والقدرة والإرادة بالعقل، وكذلك السمع والبصر والكلام على إحدى الطريقتين؛ لأن الفعل دل على القدرة، والإحكام دل على العلم، والتخصيص دل على الإرادة، قيل له: ... أن الإنعام والإحسان وكشف الضر دل أيضًا على الرحمة كدلالة التخصيص على الإرادة.

والتقريب والإدناء وأنواع التخصيص التي لا تكون إلا من المحب - تدل على المحبة.

أو مطلق التخصيص يدل على الإرادة، وأما التخصيص بالإنعام فتخصيصٌ خاص، والتخصيصُ بالتقريب والاصطفاء تقريب خاص، وما سلكه في مسلك الإرادة يسلك في مثل هذا»[١].

فقول الناقض: «**إنما تدل على إرادة الإحسان لا أكثر**» مخالفٌ لفِطَرِ العامةِ والخاصة في أن التخصيص الخاص لا بد له من مخصص مناسبٍ زائدٍ على محض الإرادة التي غايةُ أمرِها أن تخصص لا أن تعيِّنَ داعي تخصيصِ (أ) دون (ب) أو (ب) دون (أ)، لذا يستدل المؤمنون بما خصَّ الله نبيه من المعراجِ والشفاعة وغير ذلك على أنه أحبُّ أنبيائه إليه، ويظهر ذلك لهم بأدنى نظر.

كما أن أعظم ما يتعلق بذلك من الأمثلة: تخصيصُ النبيِّ بالمعجزة، إذ يدلُ ذلك على أمرٍ وراءَ محضِ المشيئة، وهو التصديق والإقرار والاصطفاء، ومثله تخصيصُ الوِلي بالكرامة التي تثبته على دينه ومن ورائها حبُّ الباري إياه.

وأمثلةُ ذلك كثيرة، وهذه مسألة تعليل الأفعال وإثبات الحكمة التي سبق وناقشناها، فإنك إن أثبَتَّ تعليلَ الأفعال جزمَ عقلك بمعرفة بعض العلل بعد ذلك، فيجزم عقلك بأن العلة الغائية من المعجزة تصديقُ النبي، وأن الغايةَ من تعسير المعاصي وتيسير الطاعات على المكلف رحمَتُه، ومن خذلان الظالم والانتقامِ منه عقوبته، وقد تلتبس عليك أحيانًا غاياتُ بعضِ الأفعالِ فلا تدري أعقابٌ هي أم ابتلاء، فالكلامُ في هذا طويلُ الذيل، والآيات كثيرةٌ يذكر فيها الباري أنه فعلَ أمورًا بالمؤمنين والناس رحمةً بهم، وأمورًا بالكفار والمعاندين عقوبة ومقتًا لهم، فالوحي نفسه أبانَ عن هذه الدلالة التي نذكرها، يدل بها على رحمته التي يمنُّ بها الله على الناس والمؤمنين، وعلى غضبه الذي يحذِّرُ ويخوفُ به الكافرين.

الوجه الثاني: وفيه نسأل الناقض: بعد أن أثبتنا الإرادة؛ لم خص هؤلاء بإرادة الإحسان وهؤلاء بإرادة العقاب؟ وجوابه ما نعلمه من أن المخصص مطلق الإرادة والمشيئة، وأن الإرادة تخصص بلا مخصص، وهذا نقضٌ لما استدلوا به أولًا في إثبات صفة الإرادة نفسها بالبناءِ على امتناع التخصيص بلا مخصص،

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٩٩).

وامتناع الترجيح بلا مرجح، فتخصيص الإرادة هذا المُخَصَّصَ المعين لا بد له من داعٍ مُرَجِّحٍ يُرَجِّح اختيار أحد الممكنين على الآخر، فإما أن تجعل هذا الاختيار مما رجحته الحكمة، وإما أن تلتزم التخصيص بلا مخصص.

ولهذا يقول الشيخ: «**والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته ـ وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة ـ تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأَوْلَى، لقوة العلة الغائية**»[١].

وذلك لبيان تناقض من يثبت المشيئة بالتخصيص الموجود في المخلوقات، ثم ينكص عن الدليل ويمنعه ـ رغم أنه دليل عقلي ـ حين يستدل به خصمه في إثبات الحكمة والعلة الغائية التي تكون محبوبةً لذاتها أو لغيرها، والتي تتضمن حب من يستحق وكره من يستحق، وغير ذلك من الغايات والدواعي التي لأجلها خص الله معينين بأفعالٍ معينةٍ تُنتِجُ عواقِبَ مُعيَّنة، فخص بعض خلقه بالإحسان والبعض الآخر بالعقاب، وخص من مخلوقاته ما خَصَّ بالحكم والدقائق العجيبة، فدلالة هذه الأمور على الصفات التي ينفيها الناقض وأصحابه أولى وأقوى وأعظم من دلالتها على مشيئة مجردة ينبغي أن لا تفرق بين المرادات ما دام الخالق يخصص بها أي شيء لا لشيء! فقط هكذا عبثًا جزافًا!

فدلالة التعقيد الغائي والإتقان والعواقب التي يحسها العقلاء في مخلوقاته على الحكمة والعلم - أقوى من دلالة محض التخصيص على المشيئة والاختيار، إذ في الدلالةِ الأولى نظرٌ لأعظم أنواع التخصيص وأظهرها لأولي الألباب، وهو تخصيص المخلوق بالإتقان والتعقيد الغائي المحسوس والعاقبة المناسبة المحسوسةِ من نصرٍ وإنعامٍ أو خذلانٍ وانتقام، والعقلاء يطلبون حكيمًا يفعل لداعٍ وغايةٍ وراءَ هذا التخصيص كما يطلبون مريدًا شائيًا وراء التخصيص المطلقَ الذي استدل به المتكلمون في إثبات الإرادة، بل بَحثُ العَقلِ عن المُخَصِّصِ في الحالة الأولى وفي التخصيصات الخاصة المعينة في الخارج أقوى وأشد ضرورةً من بحثه عن مُصحِّح مطلق التخصيص.

قال الناقض: «**ثم نقول له أيضًا: لو آمن زيد، فإيمان زيد عبارة عن فعل حصل في زمان معين لم يكن قبل ذلك موجودًا، فقبل إيمان زيد؛ أي: قبل سن**

---

(١) التدمرية (٣١ ـ ٣٥) مختصرًا.

التكليف مثلًا، هل كان الله -تعالى- يحبه أو يبغضه، وهل المحبة أو البغض كانا حاصلين في ذات الله -تعالى- لزيد، أم لا. يستحيل أن يقول نعم، فيجب أن يجيب بالنفي. فنقول له حينذاك: فبعد إيمان زيد، هل يصير الله محبًا لزيد أم لا، المفروض أن يقول: نعم يصير محبًا له. وهذه المحبة صفة حقيقة وجودية عند ابن تيمية، وقائمة بذات الله -تعالى-، فلو فرضنا أن زيدًا فعل بعض المعاصي أثناء إيمانه، فهل سيبقى الله محبًا لزيد أثناء تلبسه ببعض هذه المعاصي؟ لو قال ابن تيمية: إن المحبة تبقى كما كانت لا تنقص ولا تزيد، فإنه يتناقض، وإن قال: إن المحبة تنقص عند المعصية؛ يلزمه حصول التغير في الصفة الوجودية القائمة بذات الله -تعالى-»[1].

وقال: «ولو فرضنا زيدًا عمل الطاعات بعد إيمانه، ألا يستلزم ذلك زيادة محبة الله -تعالى- له وحصول قدر زائد من المحبة في الله لزيد؟ يجب أن يقول ابن تيمية: بلى.

الآن، لو فرضنا أن زيدًا كفر بالله العظيم، فهل تبقى المحبة التي كانت له أم تزول؟ يجب أن يقول إنها تزول، ويجب أن يقول إنه يحل في ذات الله -تعالى- بغض زيد وكراهيته. إذن نفهم من ذلك أن الصفات الثابتة لله بناء على مذهب ابن تيمية تحدث في ذات الله -تعالى- بتأثير من العباد، وأن حصولها في ذات الله مشروط ومتوقف على أفعال العباد والمخلوقات، وهذا الأمر في غاية البطلان، إذ كيف يقال إن صفة الله تتوقف على بعض مخلوقاته. ويتضح من هذا القول أن ابن تيمية يقول بتغير الصفات الإلٰهية وحدوثها بعد عدم، وعدمها بعد وجود. وهذا أمر في غاية القبح»[2].

أقول: إن هذا الكلام بطوله يمكن اختصاره في أمرين:

الأول: ابن تيمية يثبت أن الله يقوم به فعلٌ وجوديٌّ حادثٌ وهو الحب، وهذا أجبناه مرارًا ولا داعي لإعادة الكلام فيه.

والثاني: أن محبة الله لعباده تتفاضل بحسب أعمالهم ودرجاتهم وقد يغضب منهم وتزول محبته إياهم إن استوجبوا ذلك.

وربما يجهل أن جعل المحبة والرضا والسخط والعداوة صفتين فعليتين ـ أي: تتجدان وتتحققان على البدل ـ قولٌ ثانٍ للأشعرية اختاره إمامهم وابن كلاب.

---

(١) نقض التدمرية (٢٨).

(٢) نقض التدمرية (٢٩).

يقول ابن فورك: «**وكان يذكر قول من قال من أصحابنا: إن المحبة والرضا من الله -تعالى- فعل، وكذلك السخط والعداوة، وهو الذي اختاره في هذا الباب، وهو مذهب عبد الله بن سعيد**»(١).

فتجددهما وتبدلهما حينَ يشاء الله ويُقَدِّرُ على عبده المعصية أو الطاعة مما ينبغي أن لا يخالف فيه من هذه الحيثية، وإنما من حيثية القول بوجوديتهما، وتلك مسألة قيام الحوادث التي ناقشناها.

ولكنه زعم زعمين:

الأول: أن هذا يلزم منه التغير في ذات الله.

والثاني: أن مقابلة الله أعمال الخلق بالحب أو الغضب تعني تأثره بهم، والناقض في كلا الزعمين استدل بموطن النزاع وبلفظين مجملين وهما: التغير والتأثر.

والناقض لا يريد بالتغير - الاستحالة، وأن شيئًا من ذات الله يفنى ويتجزأ ليتحلل إلى شيء آخر، كما يتغير الخبز بالعفونة مثلًا، وإنما يريد نفس قيام الصفات الاختيارية بذات الله بما يسمونه حلول الحوادث، واستدلاله بالتغير مما ضعفه الرازي والآمدي وغيزهما لكونه استدلالًا بمحل النزاع.

فقوله: لو قامت به الصفات الاختيارية الحادثة لكان متغيرًا وهذا باطل.

هو نفس قوله: لو قامت به الصفات الاختيارية الحادثة لقامت به الصفات الاختيارية الحادثة وهذا باطل.

كما مر معنا في إبطال أدلتهم على منع قيام الحوادث.

فهو لم يزد على أن استدل بما يدعيه، وهذا عيب في الحجاج ظاهر، يقول شيخ الإسلام: «**وإيضاح ذلك: أن لفظ «التغير» لفظ مجمل فالتغير في اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحركت: إنها قد تغيرت... بل إنما يقولون تغير لمن استحال من صفة إلى صفة، كالشمس ما زال نورها ظاهرًا لا يقال إنها تغيرت، فإذا اصفرت قيل: قد تغير...**

---

(١) مجرد مقالات الأشعري (٤٦).

ومنه الحديث: «رأيت وجه رسول الله ﷺ متغيرًا»، وهو لما رأى به أثر الجوع، ولم يزل يراه يركع ويسجد، فلم يسم حركته تغيرًا...

قال الله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْۗ﴾ [الرّعد: ١١].

ومعلوم أنهم إذا كانوا على عادتهم الموجودة يقولون ويفعلون ما هو خير لم يكونوا قد غيروا ما بأنفسهم، فإذا انتقلوا عن ذلك فاستبدلوا بقصد الخير قصد الشر وباعتقادهم الحق اعتقاد الباطل قيل: قد غيروا ما بأنفسهم، مثل من كان يحب الله ورسوله والدار الآخرة، فتغير قلبه وصار لا يحب الله ورسوله والدار الآخرة، فهذا قد غير ما في نفسه»[١].

فقل لي أتتغير حين تفعل فعلًا؟ هل تغيرت بتقليب صفحة هذا الكتاب؟ أيسمى هذا تغيرًا أو يعرفه العرب بهذا المعنى؟

إذن يريد الناقض بالتغير معنىً اصطلاحيًّا لا قيمةَ له هنا، ولا يكون إلا كاذبًا إن جَرُؤ وقالَ إن ابن تيميةَ يُثبِتُ التَغير بعد أن نفى ابن تيميةَ صراحةً إثبات التَغَيُّر بمعناه اللغوي.

أما قوله بأن حب الله لعباده بعد أن يفعلوا ما يكون محبوبًا له - من تأثر الخالق بالمخلوق، فقد أجبناه سابقًا بما يفي ويكفي والحمد لله.

أما التفاضل في صفة المحبة الفعلية، فلا أدري ما دليل إبطالها الذي أتى به؟ فهو فقط يشنع ويهول ويستعمل الألفاظ المجملة الموهمة ليلبِّسَ على السامع ويُزوِّرَ في عقله أن من يثبت هذا مجسم أو مشبه.

فما الإشكال أن يحب الله عبدًا أثناء إيمانه ثم يبغضه إن كفر؟

وما الإشكال أن يحب نبيه محمدًا -عليه الصلاة والسلام- أكثر منك؟

أم أنكما في الحب سواء والعياذ بالله؟

أليس الله يخلقك جنينًا صغيرًا ثم لايزال يدبر أمرك ويُقوِّيك ويُنَمِّيكَ حتى تَكبُرَ شيئًا فشيئًا؟

لم تفاضَلَ خلقه إياك وتدبيره لأمرك؟

فكذلك يحب الله عبده إن أطاع ثم يحبه أكثر إن زاد في الطاعة، فالحب والبغض صفات فعلية تتفاضل كخلقه ورزقه وغير ذلك، والمشكلة بيننا وبين الناقض

---

(١) جامع الرسائل (٢/ ٤٢ ـ ٤٣).

كما قلنا في وجوديتها لا أكثر، أما هذه الحيثية التي يدندن حولها فلا قيمة لها وتسويدٌ للصحائف بغير مفيد.

ويقول الناقض: «**والله -تعالى- لا يمكن اجتماع الأضداد فيه جل شأنه، فلا يقال هو موصوف بالمحبة والكراهية، ولا يقال: المحبة والكراهية موجودتان قائمتان بذاته لاستحالة اجتماع الأضداد. ولذلك فإننا نحمل المحبة والكراهية على إرادة الإنعام وإرادة التعذيب، فالإرادة صفة قديمة قائمة بالله وليست حادثة، والعذاب حادث قائم بالمخلوق لا بالله -تعالى-. فهذا هو التحقيق في المسألة. ولا يقال إرادة التنعيم ضد لإرادة التعذيب، فههنا ضدان مجتمعان في ذاته؛ لأننا نقول ليس ثم إرادتان بل هي إرادة واحدة، وإنما التكثر في متعلقاتها، ومتعلق إرادة التنعيم غير متعلق إرادة التعذيب، فيجوز لكم عندها التساؤل عن تفسير قيام إرادتين متضادتين في الذات الإلٰهية.**

والقاعدة أن كل وصف وصف الله -تعالى- به، فإن كان معناه وجوديًّا وثبت له ما يقابله من فعل وجودي، كالمحبة والبغض، فلا يصح إثباتهما ـ أي: الوصف والفعل ـ قائمين بعين الذات الجليلة بل يجب إرجاعهما إلى مبادئهما من الصفات الذاتية كالإرادة»[1].

قلت: منع الناقض اتصاف الله بالمحبة والكراهية بعدة أدلة:

الأول: منع حلول الحوادث (قيام الأفعال الاختيارية)، وقد أجبنا هذا فيما سبق.

الثاني: قاعدة ذكرها في امتناع اجتماع الاضداد في ذات الله -تعالى-، وهذه لم يذكرها سابقًا لذا سنفندها الآن ونردها بأوجه:

الوجه الأول: القاعدة التي ذكرتها ليست قرءانًا ولا برهانًا عقليًّا ضروريًّا لا يرد، والنصوص جاءت بإثبات الصفات التي سميتها أضدادًا، فنثبتها ونرد قاعدتك ولا كرامة.

الوجه الثاني: يمتنع اجتماع الضدين في محل واحد من جهة واحدة، أما محبة الله وكراهيته فتختلف متعلقاتها وأسبابها، ولا تتعلق بالمحل الواحد بجهةٍ واحدة.

---

(١) نقض التدمرية (٣١).

الوجه الثالث: هذه صفاتٌ فعلية لا قديمة، فكل ضدين وجدا في هذا الكون الفسيح دليل فساد هذه الحجة، لكونهما وجدا بفعل الإلٰه -سبحانه-، فباب الأفعال لا يحتج عليه بالأضداد، وقد نقلنا أن القول بكون ما سبق صفات فعلية قول إمام المذهب بنقل ابن فورك، والصفات الفعلية يجوز فيها هذا بلا إشكال.

الوجه الرابع: هذا منقوضٌ بالشاهد، فأنت تحب وتبغض، بل تحب الشخص نفسه لأسباب وتبغضه لأخرى، فإن لم يصدق هذا الكلام المتهافت في المخلوق، فكيف تلزم به الخالق؟

الوجه الخامس: إن دليل قيام هاتين الصفتين بذات الله أقوى وأرجح من قاعدتك الوهمية المذكورة آنفًا والتي بينا تناقضك في عدم إجرائها على الصفات الفعلية المختلفة وتعلقات الإرادة المتضادة.

الوجه السادس: أنت لم تبين مرادك بالأضداد أصلًا، فهو لفظ مجمل، وهذا مسلكٌ تعودناه من الناقض، فهل يشمل اتصاف الله -سبحانه- بأنه الأول والآخر، والظاهر والباطن ﷻ؟

فإن قيل هذه صفات سلبية لا تقتضي وجوديًّا يقوم بالخالق يضاد الآخر.

قلنا: وتلك صفات فعلية لا تتعلقُ بمحلٍ واحدٍ من جهة واحدة، وسبحان من لا يشغله شان عن شان، ولا غضبه من مخلوق عن حبه لآخر ﷻ.

قال الناقض: «**وأما الغضب فلو كان كمالًا محضًا، لما جاز اتصاف الله بالحلم والرحمة، وإنما قبل الإنسان الغضب لصحة توارد الأضداد عليه، وهو حقيقة الإمكان؛ أي: إن صحة اتصاف الإنسان المخلوق بالأضداد هو عين حقيقته الإمكانية، فالممكن ما جاز عليه الشيء ومقابله لا معًا بل على التعاقب، وأما الله -تعالى- فلا يقال عليه إنه ممكن، ولا يقال على صفاته إنها ممكنة، فالإمكان نقص ظاهر**»[1].

أقول: ما زال الناقض يخلط بين صفات الله الذاتية القديمة وصفاته الفعلية حين يقول: «**وأما الغضب فلو كان كمالًا محضًا، لما جاز اتصاف الله بالحلم والرحمة**».

وقد بيَّنا الفرق بينهما فيما سبق، نعم لو قلنا بأن الله يتصف بالغَضب كصفةٍ

---

(١) نقض التدمرية (٣١).

ذاتيةٍ كماليةٍ لا تنفك عن ذاته وبالحِلم كصفة ذاتية أيضًا لا تنفك عن ذاته ويتصف بهما كليهما متعلقين بالجهة نفسها وبوجه التعلق نفسه = للزم ما يلزمنا به من إثبات الصفة الكمالية وضدها الذي ينبغي أن لا يكون كماليًا، ولكننا نقول إنهما صفتان فعليتان، وكمال الأفعال أن يفعلها الله متى اقتضت حكمته وتعلقت بها إرادته، فالكمال في غضبه حين يغضب، وفي حبه حين يحب -سبحانه-، فهو ما زال كاملًا -سبحانه- في كل ما يفعل.

أما قولك: الممكن ما جاز عليه الشيء وضده لا معًا ولكن على سبيل التعاقب، وأن اتصاف المخلوق بالمتضادات هو عين حقيقته الإمكانية، فمحض دعوى منك، لم تبرهن عليها.

وهل يشمل يا ترى غير هاتين الصفتين الفعليتين من أفعال؟ كخلق الله العالم بعد أن لم يكن خالقًا له قبل ذلك؟

أو هل يشمل خلقه السواد بعد البياض في المحل نفسه؟ فهذا تعلق تنجيزي عقّب تعلقًا تنجيزيًا ويمتنع اجتماعها كي لا يجتمع التضاد.

و نلاحظ هنا أمرًا آخر، وهو رجوع شبهة المنع مما يسميه الناقض (أضدادًا) إلى دليل الحدوث الكلامي المبتدع، فالناقض هنا يريد أن يلتزم ما أصله الأشاعرة في دليل الحدوث بأن:

العالم جواهر وأعراض، والعرض حادث ولا يبقى زمانين، والجوهر يقبل العرض، **ولكل حادث ضد حادث، وما قبل الحادث لم يخل عنه وعن ضده، ويمتنع تسلسل الحوادث، وما لم يخل عن الحوادث فهو حادث**، وبالتالي: العالم حادث.

طبعًا لا يعنينا في هذا المقام نقاش هذه المقدمات تفصيلًا وإبطال هذا الدليل، ولكننا نشير فقط إلى أن الناقض استدل بمقدماتٍ هو نفسه يدرك تنازع بعض أئمته في تقريرها، وقد ذكرنا منازعة أئمته كالرازي والآمدي والإيجي والجرجاني والتفتازاني وغيرهم في بعضها عند نقاش الحجة الأولى للمانعين من قيام الحوادث.

فرجع اعتراض الناقض في النهاية بعد أن شققه وفرعه وأشعر القارئ الذي يحسن به الظن أنه أتى بجديد إلى الحجج نفسها التي يمنعون بها قيام الأفعال الاختيارية بالله، لكونه إن قامت به لزم أن لا يخلو عنها أو عن ضدها وبالتالي تتوارد عليه الأضداد ـ بحسب تعبيره ـ وبالتالي يكون حادثًا لأن تعاقبها إلى ما لا نهاية ممتنع، وقد أبطلنا دليله في ذلك المبحث.

قال الناقض: «**وقد يبالغ ابن تيمية في غيه ويقول: إننا لم نر مريدًا إلا جسمًا، كما لانرى غاضبًا إلا جسمًا، فلو نفينا الغضب بسبب الجسمية، فيجب أن ننفي الإرادة لذلك. وهذا الكلام باطل وفاسد؛ لأن الغضب الذي يريده ابن تيمية وهو المستلزم للتغير لا يقوم إلا بأمر حادث مخلوق، سواء كان جسمًا أم لا، وأما الغضب بمعني غليان الدم في القلب، فالجسمية ركن فيه وجزء منه، إذا نفيناها انتفى أصل الغضب. وأما الإرادة فإننا نثبتها لله -تعالى-، ولا يتوقف إثباتنا لها علي تصور كونه منفعلًا حادثًا، فلا الحدوث جزء من مفهومه، ولا الجسمية ركن فيها. وأما قوله: إننا لم نر مريدًا إلا جسمًا، فهذا القول مبني على استقراء، والاستقراء ناقص؛ لأنه غير مستغرق لجميع الموجودات، فلا يبعد أن يوجد مريد غير جسم، ولكن الذي رأيناه لم يكن إلا جسمًا فكوننا لم يقع في علمنا وإدراكنا إلا ما هو جسم لا يستلزم كون الإرادة جسمانية أو حادثة. فقوله إذن مجرد مغالطة مكشوفة**»[1].

قلت: من أعظم أسباب الخطأ عند الناقض أنه يتخيل كلامًا من قبل نفسه ثم يرد عليه.

فإن جملة: «**لم نرَ مريدًا إلا جسمًا**» لم ينطق بها شيخ الإسلام، ولكنه الهوى الذي يحمله على الصياغة بالأسلوب الذي يناسب خطابته.

إنما قال الشيخ: «**ثم هؤلاء المثبتة إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب ويحب ويبغض، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد ونحو ذلك ـ إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم؛ لأنَّا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، قالت لهم المثبتة: فأنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهذا كهذا، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك، وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين**»[2].

ومراده: أن نفيكم لما نثبت من الصفات مبنيٌّ على قياس فاسد، فكونكم لم تروا متصفًا بالصفات ومُتَسَميًا بالأسماء إلا جسمًا، لا يلزم منه أن كل من كان كذلك جِسم، ولو لزم ذلك للزمكم فيما تثبتون من الصفات، فإننا نقول لكم كما قلتم لنا: إننا لم نرَ مريدًا حيًّا سميعًا بصيرًا إلا جسمًا، فهل تنفون هذه الصفات لأجل زَعمِ مُخالفكم وقياسه الفاسد؟

---

(١) نقض التدمرية (٣٢).

(٢) التدمرية (١٣٤ ـ ١٣٥).

فكذلك لا ننفي نحن ما أثبتناه حينَ تستعملون معنا هذه الحجة الفاسدة.

فهذا مراد الشيخ الذي حرفه الناقض وجعله وكأنه يقرر أن كل مريدٍ جسمٌ حين زعم قائلًا: «**وأما قوله: إننا لم نر مريدًا إلا جسمًا، فهذا القول مبني على استقراء**».

وكأن الشيخ استقرأ الموجودات فلم يجد مريدًا إلا جسمًا، ثم هو يلزم مخالفه أن كل مريد جسم!

ولم يفهم الناقض أن شيخ الإسلام يريد أن يبين بأن من يغالط هذه المغالطة في الغضب فينفيه = يلزمه أن يغالط المغالطة نفسها في الإرادة وبقية الصفات فينفيها، ثم طفق يرد عليه ردًا ذكره شيخ الإسلام نفسه في رد هذا الإلزام وما شابهه.

وبهذا نكون قد انتهينا من نقاش الأصلين اللذين ذكرهما شيخ الإسلام، ولا سيما أصل: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، فبيّنا مراد الشيخ من أصله، وأبطلنا محاولات التفريق بين ما نثبته وما يثبتونه، فأبطلنا تفريقات سيفٍ العصري، وأبطلنا التفريق من حيثية منشأ الانتزاع والقياس على الشاهد، كما أبطلنا التفريق بين صفات المعاني وصفات الأعيان، وأبطلنا التفريق بين الصفات الذاتية القديمة والصفات الفعلية، وناقشنا لأجل ذلك شبهاتهم المانعة من قيام الحوادث، قبل أن نعود إلى الناقض ونناقش شبهتي الانفعال والاستكمال بالغير المانعتين عنده من إثبات بعض الصفات دون البعض الآخر، لنختتم المبحث بنقاش التأويلات التفصيلية للناقض والتي دفع بها إثبات بعض الصفات.

فبقي أصلُ الشيخ شامخًا، وبقي القول في بعض الصفات، كالقول في البعض الآخر.

الكلام في المَثَلين

وفيه أيضًا:

ـ المثل الأول: نعيم الجنة:

ـ سوء فهم الناقض لأثر ابن عباس ولتمثيل ابن تيمية.

ـ مخالفة الناقض لابن عباس.

ـ المثل الثاني: الروح.

المثل الأول
(نعيم الجنة)

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «**فإن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات، من أصناف المطاعم والمشارب والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنًا وعسلًا وخمرًا وماء ولحمًا وفاكهة وحريرًا وذهبًا وفضة وحورًا وقصورًا. وقد قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: ليس في الدنيا شيء ممّا في الجنة إلا الأسماء، فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله -تعالى- فالخالق تَبَارَكَ وَتَعَالَى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق. وهذا بيّنٌ واضح**».

ومراده هنا رَحِمَهُ اللَّهُ أن يكمل نظمه الذي بدأه بالأصلين، فإن المخالف المعاند إن لم يَقنع بهما، وجادل عن تفريقه بين ما نثبته نحن من صفاتٍ وما يثبته هو من الذات أو الصفات، جوبِهَ بِمثالٍ بعيدٍ في عِليين، وهو الجنة، فيكون القول فيما نثبته من صفاتٍ أولى[1] مما يقال في الجنة، فيقال:

١ ـ إن كنت مكلفًا أن تؤمن بالجنة التي فيها ما لم تره عينٌ أو تسمعه أذُنٌ أو يخطر على قلب بشر، وكان هذا تكليفًا لك بما تطيق، فكذلك تكلف أن تؤمن بصفات الباري -سبحانه-.

---

(١) لاحظ أنني قلت (أولى) ولم أقل (كالقول في الجنة) كي لا يتوهَّم أن مباينة الباري لمخلوقاته كمباينة ما في الجنةِ نعيمَ الدنيا، فالكلام متى صار في المخلوقات صارَ مصحح القياس عليها الأولوية والأولوية فقط.

٢ ـ إن كان إثبات نعيمِ الجنَةِ على الحقيقةِ لا يُلزِمنا أن نعرفها بالحد، ولا يلزمنا أن نقول بأن ماهياتها معلومةٌ أو مشتركة، ولا يقتضي دخول نقائص ما في الدنيا في تعريفها لتكون على الحقيقة لا المجاز، فمن باب أولى إثباتنا صفات الباري على الحقيقة، فلا يلزمنا تعريفها بالحد ولا القول باشتراك حقائقها وماهياتها مع صفات المخلوق، ولا يقتضي دخول النقائص الخاصة بالمخلوق في مفهومها لتكون على الحقيقة لا المجاز، بل هي على الحقيقة دون ما سبق.

٣ ـ إن كان نعيم الجَنَّةِ غيرَ مماثلٍ عند أحدٍ من العقلاء نعيمُ الدنيا، فيَرفُضُ العَقلُ من بابِ أولى جعل صفات الله مماثلةً لصفاتنا، والكلام عن المماثلة اللغوية، وقد تَمَّ فيما سبق نقاش الفرق بين المماثلة اللغوية والمماثلة الاصطلاحية.

فكما لا يسمى إثبات نعيمِ الجنةِ على الحقيقةِ مفهومًا معلومًا لا مَحضَ حروفٍ = تمثيلًا، فلا يسمى ـ من باب أولى ـ إثبات صفات الباري تمثيلًا، لا سيما وهي أشد مباينةً لما بين الجنة والدنيا.

٤ ـ إن كان إثبات نعيم الجنةِ مفهومًا بالاشتراك المعنوي، وأنه لا يُفْهَمُ إلا بهذا، مع عدم اقتضائه اشتراكًا في الحقائق الخارجية والمهايا والكيفيات، فإثباتنا الاشتراك المعنوي في صفات الباري وكونها لا تفهم إلا به ولا تقتضي ما سبق= لازمٌ من باب أولى.

٥ ـ إن كان إثباتُ لوازمِ موجوداتِ الدنيا لموجوداتِ الآخرة ممنوعًا، رغم ما بينها من اشتراك، فمن باب أولى يُمنع إثبات لوازمِ المخلوقِ الناقص لله الكامل وصفاته التي هي أعظم مباينة لمخلوقاته من المباينة بين الجنة والدنيا.

٦ ـ إن كان ما ورد في الوحي وعلى لسانِ ابن عباسٍ ﷺ من التأكيد على مغايرةِ ما في الجنة ما في الدنيا لا يقتضي تفويضَ النصوص الواردة في الجنة، ولا تأويلها، ولا ادعاء مجازيتها، ولا ادعاءها مقولةً بالاشتراك اللفظي، فكذلك ما أكدَ عليه الوحي من نفي المثل والكفء والسمي عن الله، فلا يقتضي شيءٌ من هذه السلوب تفويضَ نصوص الصفات ولا تأويلها ولا ادعاءَ مجازيتها أو اشتراكها اللفظي.

٧ ـ إن كان ما بين موجودات الدنيا والآخرةِ من اشتراكات ناجمةٍ عن كونها مخلوقاتٍ لله مفتقرةً ممكنةً حادثةً وغير ذلك من اللوازم التي لا ينفك عنها مخلوقٌ مُحدَث ـ كلها غيرَ مانِعةٍ في العقلِ من الجمع بين الإيمان بها وكونها على الحقيقة مشتركةً معنويًّا، وبين كونها غير مماثلة لما في الدنيا.

فيقبَلُ العقل من بابِ أولى هذا الجمع في صفاتِ الله مع كونها منزهةً عن كلٍّ تِلكَ الاشتراكات.

فقياس شيخ الإسلام هنا قياسٌ أولوي، محصله أن الخالق أعظم مباينة، وأولى بالمخالفة من كل وجه لما يتصف به مخلوقه، من مباينة ما في الجنة لما في الدنيا من نعيم.

وفائدة المنقول عن ابن عباس أنه إن كان رضي الله عنه ينفي التماثل بين ما في الجنة وما في الدنيا وأن لا اشتراك هاهنا في غير الاسم، رغم ما بينهما من الاشتراك في اللفظ والمعنى والكيفية اللازمة عن الاشتراكِ في المخلوقيةِ والإمكان، فمن باب أولى لا يكون قولنا باشتراك الصفات في اللفظ والقدر المشترك الذهني تمثيلًا.

ونكون ملتزمين حينئذٍ بقوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] لأن المشترك في صفات الباري ذهنيٌّ لا يبلغُ البتةَ حد الاشتراك الذي بين موجودات الجنة والدنيا، والذي نُفي فيه التماثل.

فإثبات التمثيل في الأقل اشتراكًا مع نفيه عن الأكثر اشتراكًا - تناقض.

ومن فوائد هذا المثل أيضًا: بيان تناقض المتكلمين الذين أثبتوا السمعيات وآمنوا بها غير مفوضةٍ ولا مؤولة، ونفوا في المقابل صفات الله أو بعضها.

وممن سبق لمثل هذا المثالِ: إمامُ الماتريدية أبو منصورٍ رحمه الله، فقد استدل بمفهوم أثر ابن عباس على أن إثبات المشترك المعنوي لا يقتضي التشابه والتماثل.

بل قال أكثر من هذا، فأكد أن صفات الله أصلًا لا تفهم إلا بمثل هذا الاشتراك المعنوي والقياس على الشاهد، فقال فيما سبق أن نقلناه: «**والأصل في حرف التوحيد أن ابتداءه تشبيه، وانتهاءه توحيد، دفعت إلى ذلك الضرورة، إذ بالمدرك المفهوم يُستدل على ما قصرت الأفهام من إدراك ما جلّ عن الأوهام، نحو ما يدرك ثواب الآخرة وعقابها بلذات الدنيا والأذيات التي فيها. وكذا وصف الله -تعالى- بالمدرك من خلقه للدلالة والعبارة، فقيل (عالم) و(قادر) ونحو ذلك، إذ في الإمساك عن ذلك تعطيل، وفي تحقيق المعنى الموجود في خلقه تشبيه، فوُصِلَ به (لا كالعلماء) ونحوه، ليجعل نفي التشبيه ضمن الإثبات، فهذا فيما ألزمت ضرورة العقل القول به والسمع جميعًا**»[1].

---

(١) التوحيد (١٠٦).

ومثل الخطابي أيضًا للفرق بين الخالق والمخلوق بالفرق بين ما في الآخرة وما في الدنيا فقال: «**فإن قيل: كيف يصح الإيمان بما لا نحيط علمًا بحقيقته؟ أو كيف يُتعاطى وصفه -تعالى- بشيء لا درك له في عقولنا؟**

قيل له: إن إيماننا صحيح بحق ما كُلِفناه منها، وعِلمُنا مُحيطٌ بأمر الذي أُلزمناه فيها. وإن لم نَعرِف لما تحتها حقيقة ولا كيفية. وقد أمرنا أن نؤمن بالله وملائكته وكتبه واليوم الآخر والجنة ونعيمها والنار وأليم عقابها، ومعلوم أنا لا نحيط علمًا بكل شيء منها على التفصيل، وإنما كلفنا بالإيمان بها جملة.

ألا ترى أنا لا نعلم أسماء عدة الأنبياء، وكثيرًا من الملائكة، ولا يمكننا أن نحصي عددهم، ولا أن نحيط بصفاتهم، ولا أن نعلم خواص معانيهم، ولم يكن ذلك قادحًا في إيماننا بما أُمرنا أن نؤمن به من أمرهم.

وقد قال النبي ﷺ في صفة الجنة: «يقول الله -تعالى-: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر» وقد حُجِبَ عنا علم الروح ومعرفة كيفيته مع علمنا بأنه له التمييز وبه تدرك المعارف، وهذه كلها مخلوقات لله. فما ظنك بصفات رب العالمين -سبحانه-؟»(1).

ومثلهما قرَّرَ قوام السُّنَّة الأصبهاني فقال: «**فإن قيل: كيف يصح الإيمان بما لا نحيط علمًا بحقيقته؟**

قيل: إن إيماننا صحيح بحق من كلفناه، وعلمنا محيط بالأمر الذي ألزمناه، وإن لم نعرف ما تحتها حقيقة كيفيته، وقد أمرنا بأن نؤمن بملائكة الله وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالجنة ونعيمها، وبالنار وعذابها، ومعلوم أنا لا نحيط علما بكل شيء منها على التفصيل وإنما كلفناه الإيمان بها جملة»(2).

وقال القاضي ابن العربي في الفرق بين ما في الجنة وما في الدنيا: «**وذلك أن البنية في الدنيا مبتدأة بترتيب وتوليد، وهي في الآخرة منشأة دفعة في كرة، وهي في الدنيا تستحيل، وفي الآخرة تثبت، وفي الدنيا تفنى وفي الآخرة تدوم، وفي الدنيا منحصرة، وفي الآخرة لا تنحصر، وفي الدنيا نافعة من وجه، ضارة من آخر، محمودة من نوع، مذمومة من غيره، محبوبة في حال، مكروهة في أخرى، وفي الآخرة متحدة**

(١) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي (٢/ ١٠ ـ ١٢).
(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٨٩).

كل صفة عن مقابلتها، وهكذا أبدًا حتى يكون الكل كاملًا، صدر عن كامل، لا نقص فيه إلا عن كمالٍ وجب للإله الحق من الأولية، والتقدس عن الحدث، وجواز تطرق الآفات والنقص، لا سيما وقد علم بالدليل كل عاقل، أن الدنيا حقيقة على ما هي عليه، والآخرة حقيقة على ما هي عليه، وليس ما يستغرب بينهما من التباين، وهما مخلوقتان، بأغرب من التفاوت الذي بين الخالق والمخلوق في الذات والصفات، ولكل واحد من هذين القسمين الأعلى الأشرف، والأسفل الأدنى- حقائق، و[مع] ما بينهما من التفاوت، [لم] تبطل حقيقة الأكمل حقيقة الأنقص، بل وجبت لكل واحد صفاته»[1].

(١) العواصم من القواصم (١٥).

سوء فهم الناقض لأثر ابن عباس
ولتمثيل ابن تيمية

يقول الناقض في الاعتراض على تمثيل ابن تيمية بالجنة: «**إذن يدعي ابن تيمية أن الاشتراك إنما يتحقق بين ما في الجنة وما في الدنيا من مآكل في الأسماء فقط، والحقائق مختلفة متباينة، ويريد بذلك القول إن الله وإن اشتركت بعض الأسماء والصفات بيننا وبينه إلا أن هذا لا يستلزم التمثيل، بل تبقى المباينة موجودة ثابتة. ولكن إن كان ابن تيمية يقول فعلًا بأنه لا اشتراك بين ما في الدنيا وما في الجنة إلا في الاسم، ويثبت فعلًا الاختلاف التام في الحقائق، فما باله لا يفعل ذلك في حق الله -تعالى- !! أي: لماذا نراه يثبت الغضب في حق الله -تعالى- كما هو ثابت في حق المخلوقات؟**»[1].

قلت: انظر كيف اعترف أن ابن تيمية يثبت التباين في الحقيقة ـ الكنه والماهية ـ بين بعض المخلوقات بقوله: «**إذن يدَّعي ابن تيمية أن الاشتراك إنما يتحقق بين ما في الجنة وما في الدنيا من مآكل في الأسماء فقط، والحقائق مختلفة متباينة**» وبقوله: «**ويثبت فعلًا الاختلاف التام في الحقائق**».

ثم انظر كيف نكص فقال: «**فما باله لا يفعل ذلك في حق الله -تعالى- !**».

ثم انظر كيف كذب واستمر في فريته الأثيمة قائلًا: «**لماذا نراه يثبت الغضب في حق الله -تعالى- كما هو ثابت في حق المخلوقات!**».

ويبرز هاهنا سؤالان مهمان:

---

(١) نقض التدمرية (٤٧).

الأول: هل مراد ابن عباس ﷺ بالاشتراك بين موجودات الدنيا وموجودات الآخرة مجرد الاشتراك اللفظي كما فهم الناقض؟

والثاني: هل يصح قياس المباينة بين صفات الخالق والمخلوق على المباينة بين الجنة والدنيا؟ وهل ابن تيمية تناقض حين استدل بقول ابن عباس؟

أما السؤال الأول فنجيبه من وجوه:

الوجه الأول: أن من المحكمات بيننا أن ما وُصِفَ لنا من نعيم الجنة ـ ولنأخذ فاكهتها مثالًا ـ إنما هو من باب تقريب المعنى وتفهيم المكلف ما ينتظره من النعيم الوفير، وأن أحدًا من المسلمين من لدن الصحابة إلى يومنا هذا لم يستشكل ما وُصِفَ له من نعيم الجنة، رغم قوله -تعالى-: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾﴾ [السَّجدَة: ١٧] وقوله -سبحانه- في الحديث القدسي: «**أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر**».

فالمسلمون جميعًا أثبتوا فاكهة الآخرة حقيقةً لا مجازًا، وفهموا المراد من الفاكهة والنخل والرمان وما شابه ذلك، مع نفيهم علمهم بحقيقتها وكيفياتها، ومع نفيهم مماثلتها لما رأته عين أو سمعت به أذن أو خطر على قلب بشر، فالقول بأن مراد ابن عباس بـ«الإشتراك في الأسماء» أنه لا توافق بين الفاكهتين إلا في اللفظِ والعنوانِ العَلَمِي، وأن الاشتراكَ هنا اشتراكٌ لفظي محض - قولٌ باطل.

بل إن الناقض نفسه سيبطله بعد قليل بنفسه ويرد على ابن عباس ﷺ المقالة التي أساء فهمها منه!

الوجه الثاني: أن مراد ابن عباس بـ«الأسماء» هو ما يعرف به الشيء ويستدل به عليه، وهو عند النحاة: ما دل على معنى غير مقترن بزمن، فالاسم أعم من العَلَم واللفظ والحروف المجتمعة، ومن التحكم جعلها مفيدةً للعلمية المحضة والاشتراك اللفظي عند الإطلاق، وحمل مراد ابن عباس على هذا محض تكلف، بل الأسماء أوعية المعاني وهذا هو الأصل فيها، لا سيما في هذه القضية التي يراد منها تقريب نعيم الجنة إلى الأذهان وترغيب المسلمين فيه.

فأي ترغيب في أن تقول لشخص: في الجنة، وفيها،! وفيها أيضًا #[1]؟

(١) والمراد بالرموز التعبير عن الحروف، وأن ليس هنالك إلا حروفٌ معجميةٌ لا يفهم معناها ولا يَعلَمُ معناها إلا الله.

الوجه الثالث: أن الوحي نفسه قد بين أن هذا الاشتراك ليس اشتراكًا لفظيًا محضًا، وذلك حين نفى عن نعيم الجنة ما يعتري نظيره في الدنيا، فاللبن لا يتغير طعمه، إذن هو مشروبٌ له طعم، والخمر غير مسكر، إذن هو مشتركٌ معنويًا مع خمر الدنيا لذا نفى ما يمكن أن يتوهمه السامع مشتركًا أيضًا وهو الإسكار.

ولو لم يكن يتبادر إلى الذهن معنى مشترك وكان الاشتراك لفظيًا محضًا لما احتيج لنفي تغير الطعم عن اللبن، والإسكار عن الخمر، ولكن لكونها لوازم للبن الدنيا وخمره وكي لا يظن ظان أن هذه الكيفيات مشتركة كاشتراك المعنى - نفاها الوحي وبين كمال ما في الآخرة مقارنة بما في الدنيا، حتى يقول أهل الجنة لأول وهلة حين يرزقونه: ﴿هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ وذلك لأنهم ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البَقَرَة: ٢٥] ولكن هذا التشابه الجزئي لا يناقض قوله -سبحانه-: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

فهل يا ترى يخفى كل هذا على ابن عباس فيقول بأن الاشتراك بينهما لفظي محض؟ أم هذا خطأ من الناقض في فهم مراد ترجمان القرآن؟ وبما أننا اعتدنا منه سوء الفهم فلا أظن ترجيح الخيار الثاني صعبًا.

وأما السؤال الثاني وهو: هل يصح قياس المباينة بين صفات الخالق والمخلوق على المباينة بين موجوداتِ الجنة وموجوداتِ الدنيا؟ وهل ابن تيمية تناقض حين استدل بقول ابن عباس؟

فنقول: هو قياس أولوي واضحٌ لا يشكل إلا على من ظنه قياسًا تستوي أفراده.

وبعد أن بينَّا مراد ابن عباس رضي الله عنه اتضح لنا أن شيخ الإسلام لم يتناقض ولم يخالف طريقة ابن عباس حين جعل المباينة بين صفات الخالق والمخلوق أعظم وأولى من المباينة بين نعيم الجنة وما في الدنيا.

ولا بد من التذكير بأمرٍ مهم كان سببًا في مغالطة بعض أتباع الناقض عند نظرهم لمثل هذا القياس، إذ يظنون أن الشيخ يقول: المباينة بين الخالق والمخلوق = هي هي المباينة بين مافي الجنة وما في الدنيا.

وكذلك حين نظروا لمثال المباينة بين وجود العرش ووجود البعوضة.

مع أن مراد شيخ الإسلام واضح ظاهر، فهو يريد فقط أن يسألهم: هل هذا مماثل لهذا؟

فإن قالوا: نعم، كانوا مغالطين أعاجمَ مخالفين للوحي النافي لتماثلها.

وإن قالوا: لا، قال لهم: فلم تلزموننا التمثيل وتحتجون علينا بقوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] مع أننا نثبت مباينةً هي أعظم وأولى وأعلى من المباينة التي نفيتم بسببها المماثلة بين نعيم الجنة وما في الدنيا؟

وقد ذكرنا مغالطتهم في هذا سابقًا فارجع إليه.

فنكون بهذا أتممنا الكلام في إجابة السؤالين، ورددنا على الناقض فهمه الخاطئ لكلام ابن عباس، وما بناه عليه وزعمه من أن شيخ الإسلامِ خالفَ في إثباته لصفات الإله المسلك النوراني لابنِ عباسٍ في إثبات نعيم الجنة وما فيه من اشتراك.

مخالفة الناقض لابن عباس

ولا تَعجَب من الناقض كيفَ تجرَّأ وخالفَ ابن عباس، وكيف تعالَمَ على الترجمانِ وهو يرد عليه ظانًّا أنه يرد على ابن تيمية، فالشيء من مَعدِنِه لا يستغرب، وذلك في قوله: «**وإذا أردنا تحقيق الفرق بين ما هو في الدنيا وبين ما هو في الجنة، فإننا لا نجوّز أن الاشتراك واقع فقط في الأسماء والألفاظ كما ادعاه ابن تيمية، بل إن الحقائق واحدة، ولكن الصفات والأحوال اللازمة لها هي المختلفة، وإلا لما عرفناها إذا رأيناها، ولما جاز تسمية ما في الجنة بأسماء ما في الدنيا**»[1].

فخذ عندك هذه المغالطات المركومة، إذ القول بأن الاشتراك واقع في الأسماء هو قول ابن عباس وليس مما «**ادعاه ابن تيمية**».

ثم من قال إن ابن عباس وابن تيمية قائلان بأن الاشتراك في الأسماء يعني الاشتراك اللفظي بين ما في الدنيا وما في الجنة[2]؟

ومن أين له أن الحقائق واحدة؟ أطّلع على الغيبِ أم ساحَ في الجنة[3]؟

فالناقض هنا يرد على ابن عباس رضي الله عنه الأعلم بالشرع واللغة منه، وكأنه يقول لابن عباس: لا يا ابن عباس، الاشتراك ليس في الأسماء فقط وإنما أيضًا في الحقائق!

---

(١) نقض التدمرية (٤٧).

(٢) وقد بينّا مغالطته في اصطلاح الاشتراك اللفظي وضعف فهمه للفرق بينه وبين الاشتراك المعنوي في بحث التواطؤ والقدر المشترك.

(٣) وقد ذكرنا فيما سبق اختلافهم في تماثل الأجسام، بل سلبهم التماثل فيما لو اختلف الطرفان في صفة نفسية واحدة!

وطريقة الناقض هذه هي حقيقةً ما ننكره على القوم من محاكمة البشر إلى مصطلحاتهم الكلامية، وكأن ابن تيمية أو ابن عباس من قبله يقولان بتماثل الأجسام أو يبالي أحدهما بما تسميه في اصطلاحك (تماثلًا) أو (اشتراكًا في الحقيقة).

وكم قُرَّت أعيننا حين أقرَّ الناقضُ في النهاية بما تعب وسود الصحائف في نفيه، وسلَّم بحجة شيخ الإسلام التي هي غاية مبتغانا وأقصى ما نريد أن نظفر به منه، فاعترف أنه لو كان الاشتراك لفظيًّا لما عرفنا نعيم الجنة إذا رأيناه! «**ولما جاز تسمية ما في الجنة بأسماء ما في الدنيا!**» فأي شيء أهمُ من هذا الاعتراف الذي يفيدنا في إبطالِ مقالةِ الاشتراك اللفظي التي ينافح عنها؟

فقط أبدل (ما في الدنيا وما في الجنة) بـ (صفات المخلوق وصفات الخالق) فتكون الحجة هي هي متجهةً في إبطال الاشتراك اللفظي الذي يدعيه الناقض.

فكيف نصف الإله بصفات ونسميه بأسماء هي محض مشتركات لفظية؟

كيف نفهمها وكيف نعرف المراد منها وهل هي صفات جلال أم جمال؟ وهل نرهب أم نرغب؟

ثم نجد أنه يثبت أمرًا زائدًا باطلًا وهو: أن الحقائق واحدة ولهذا عرفنا نعيم الجنة وأمكن تسمية ما فيها بأسماء ما في الدنيا، وهذا يوقعه في ورطةٍ لا انفكاك له منها، إذ يقتضي ذلك أننا لن نعرف صفات الباري ولا يجوز أن يتصف بها ويتسمى بمشتقاتها ما لم تكن الحقائق واحدة، فأي ذلك يلتزم؟

أننا لا نعرف صفات الباري ولا نفهمُ أسماءه؟

أم كونَ الحقائق واحدة؟

ونحن نقول: بل تجوز التسمية ونعرف الموصوف المسمى وإن تباينت الحقائق.

ولو كان التماثل في الحقائق شرطًا لفهم الصِفَةِ ومعرفتها للزمك هذا في ما تثبته من أسماء مشتركة ـ مفهومة ـ بين الإله ومخلوقاته، فهل يشترط لنفهم صفة السمع وليجوز اتصاف الله بها وتسميه باسمها أن تكون حقيقة سمع الإله وسمع المخلوق واحدة؟

لا والله، وهو يعلم هذا، ولكن لزمه هذا الباطل بجعله الاشتراك المعنوي الاسمي مساوقًا للاتفاق في الحقيقة بين ما في الجنة وما في الدنيا.

أما قول الناقض: «**فهو إذن لا يريد حقيقة إثبات مجرد الاشتراك في اللفظ، بل**

هو في الحقيقة يسوي ويشبه بين المعاني الثابتة لله وبين ما هو ثابت للمخلوقات، وإنما التفرقة عنده حاصلة في الشكل والصورة والهيئة لا في الحقيقة»[1].

فقد رددنا عليه مرارًا وبينا أنه يقوّل شيخ الإسلام ما لم يقله، ويستعمل الألفاظ الموهمة بل والباطلة الشنيعة التي لم يقلها أحد من أهل السُّنَّة، فمن قال منهم إن صفة الله تباين صفة المخلوق بالشكل فقط؟ سنُسَلِّم جدلًا أننا نحن المخلوقين المندرجين تحت جنسٍ واحدٍ نتباينُ بهذا الذي ذكره، وهو باطلٌ كما سبق، إذ الحقائق متباينةٌ في المخلوقات، فهل التباين بيننا كبشر هو التباين نفسه بيننا وبين خالقنا؟[2] أي باطل هذا قال به أحد يعقل؟ ثم هل الخالق شكَّلَهُ أحدهم ليقال فيه إن له شكلًا! أي ألفاظ قبيحة هذه يشنع بها الناقض على خصومه ولم ينطق بها أحد!

ولكنها سنة قديمة عند عدم الحجة، أن يُقَبِّحَ مذهب خصمه دون تحقيقٍ للألفاظِ والمعاني التي يراها مخالفه حقًا لا يُعبر عنه بغير النصوص الشرعية والألفاظ اللغوية.

ولو قيل له ولأصحابه: كيف تزعمون أن الصفات زائدة على الذات! هل تثبتون لإلهكم الزوائد! وكيف تقولون إن الصفات تقوم بالذات و(الباء) للإلصاق؟ أتثبتون ما يلتصق بذات الإله أو يسري فيه أو يقوم قيامَ الأعراض؟ وكيف تثبتون لله صفةً من عدة صفات و(من) هنا للتبعيض؟ أتثبتون لله الأبعاض والأجزاء التي مجموعها ذاته وصفاته؟

لو قال أحدهم هذا لعد العقلاء ذلك من الكلام القبيح والتشنيع العاطفي البعيد عن التحقيق العلمي، وكم يتقنون هذا النوع المتدني من الحجاج، لذا كان أفضل سبيلٍ في التعامل مع من يذكر مثل هذا أن يُرمى بالكَذِبِ ويطالبَ بإثبات هذه الألفاظ عند خصمه أو الاعتذار، وإلا ينتهي النقاش ولا يقبل الاستمرار فيه.

---

(١) نقض التدمرية (٤٧).

(٢) قد بينا فيما سبق أن أحدًا لا يعتقد هذا التخليط المذكور أعلاه، وأن مثال العرش والبعوضة، أو يد الفيل والنملة، أو الجنة والدنيا، وغير ذلك- المستَعمَلُ فيه قياسٌ أولوي، وأنه: إن كانت موجوداتُ الجنة لا يقال فيها إنها تُماثل موجوداتِ الدنيا لغةً ـ ضع ألف خطٍ تحت لغةً هذه لأن اصطلاحاتهم لا قيمة لها عندنا ـ فمن باب أولى أن لا يلزمنا التمثيل لغةً ونحن نثبت فرقًا بين الله ومخلوقاته أعظم بما لا يدركه العقل من الفرق بين المخلوقات بعضها وبعض، لا أننا نقول إن الفرق كالفرق، هذا سفهٌ لم ينطق به أحد وصريح كلامنا بخلافه كما مرّ سابقًا.

قال الناقض: «**وبناءً على ذلك فإن علماءنا أخذوا بظواهر الآيات والنصوص الواردة في وصف الجنة، ولكن على هيئة وأوصاف أعلى، مجردة عن النواقص الموجودة في الدنيا. ولكن فيما يتعلق بصفات الله -تعالى- وذاته، اضطروا لحملها على معان لائقة لاختلاف الحقائق بين الحق والخلق، فمنهج أهل الحق هو الحق**»(١).

وقال: «**فبحثوا عن وجوه سائغةٍ ومعانٍ صحيحة يصح إطلاقها على الله، بحيث تكون مناسبة للّغات ومعانيها**»(٢).

دعك من أن الله أحوجنا بعد تصرُّمِ القرونِ الفاضلةِ إلى ورثةِ الفلسفةِ والاعتزالِ ليبحثوا لنا عن الوجوه السائغة والمعاني الصحيحة وليعَلِّمونا ما يؤخذ ظاهره وما لا يؤخذ، فإنه هنا يكرر المغالطة نفسها التي ذكرها في مبحث التواطؤ والاشتراك المعنوي، وهو ظنه أن اشتراكَ المعاني يقتضي اشتراكَ الحقائق، وبما أنه لا إشكال في اشتراك الحقائق بين ما في الجنة وما في الدنيا، أثبت الناقض وأصحابه ظواهر الآيات والنصوص المتعلقة بنعيم الجنة.

أما الصفات؛ فاضطر أصحابه إلى حملها على معان لائقة، وكأن الكتاب ـ الأصدق قيلًا والأهدى سبيلًا والأبين لسانًا ـ لم يطق التعبير عنها بمعان لائقة، فوصف الله في الوحي نفسه ووصفه نبيه بألفاظٍ معانيها «غير لائقة»، والناقض وأصحابه أدرى بما هو لائق! فأولوا ألفاظ النصوص ليحملوها على الحق الذي عجزت عن تبيانه! فسبحان الله عما يصفون! قومٌ يزعمون تهذيب الوحي وتعلو أصواتهم بالنكيرِ إن هذَّبنا علم كلامهم بالوحي وبكلامِ السلف ثم كلامِ المتكلمين أنفسهم.

ولم قال إن الحقائق واحدة مشتركة بين نعيم الدنيا ونعيم الجنة؟

هل ماهية هذا النعيم كماهية ذاك يقينًا عند الناقض لمجرد أنهما اشتركا في معنى ذهني؟

أم أن هذا استدلالٌ بمحل النزاع وهو أن: الاشتراكَ في معنى اشتراكٌ في حقيقة؟

---

(١) نقض التدمرية (٤٨).

(٢) نقض التدمرية (٥٠).

ولو كانت الحقائق مختلفة، هل سيكون هذا مانعًا من أن نعرف ما في الجنة؟ وهل سيكون مانعًا من أن يسمى نعيمها بأسماء ما في الدنيا كما زعم الناقض قائلًا: «**وإلا لما عرفناها إذا رأيناها، ولما جاز تسمية ما في الجنة بأسماء ما في الدنيا؟**».

الصحيح أن هذه الدعاوى محض تحكمات من الناقض، يحاول بها أن يبرر النقض الوارد عليه بمثالِ الجنة، فقد تحقق هاهنا اشتراك في معنى ذهني دون أن يكون تمثيلًا، وهذا كاف في رفع التمثيل عن مقالة الإمام وأهل السُّنَّة بالتواطؤ المعنوي.

أما «هل الحقيقة واحدة، أم مختلفة» فهذا أمر زائد على مراد الإمام، يكفي هاهنا ارتفاع مسمى التمثيل.

وما زلنا نعارض الناقض بأسماء الله -سبحانه- وصفاته التي يثبتها، حيث اختلفت الحقائق؛ واتفق المفهوم الذهني، سواء سمى هذا المفهوم اشتراكًا معنويًا، أو اشتراكًا في الأحكام.

الخلاصة: مثال شيخ الإسلام صحيح واضح ناقض لما زعموه من أن إثبات الصفات على الحقيقة مشتركةً معنويًا - يقتضي التمثيل.

المثل الثاني
(الروح)

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهكذا القول في المثل الثاني ـ وهو الروح التي فينا، فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية، وقد أخبرت النصوص أنها تَعرج وتَصعد من سماء إلى سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسل منه كما تُسل الشعرة من العجين[1]. والناس مضطربون فيها:

فمنهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءًا من البدن، أو صفة من صفاته... ومنهم طوائف من أهل الفلسفة يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم، وهي أمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود، فيقولون: لا هي داخل البدن ولا خارجه... ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عَرَض... وقد يقولون: إنها لا داخل العالم ولا خارجه... وربما قالوا: ليست داخلة في أجسام العالم ولا خارجة عنها، مع تفسيرهم للجسم بما يقبل الإشارة الحسية، فيصفونها بأنها لا يمكن الإشارة إليها ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تلحقها بالمعدوم والممتنع...

واضطراب النفاة والمثبتة في الروح كثير، وسبب ذلك أن الروح... ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولدات منها، بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس[2]، فصار هؤلاء لا يعرِّفونها إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة، وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة، وكلا القولين خطأ...

---

(١) فليست إذن صفةً له ولا جزءًا منه، وهذه الصفات ثابتةٌ للروح لم يجادل فيها أهل السنة ولا وجدوا في إثباتها غضاضة.

(٢) فلا يقول متشرعٌ إن الروح مماثلةٌ للبدن أو مماثلةٌ لشيء ما نراه.

وإطلاق القول عليها بأنها جسم، أو ليست بجسم، يحتاج إلى تفصيل، فإن لفظ (الجسم) للناس فيه أقوال متعددة اصطلاحية غير معناه اللغوي.

فأهل اللغة يقولون: الجسم هو الجسد والبدن. وبهذا الاعتبار فالروح ليست جسما[(١)]، ولهذا يقولون: الروح والجسم، كما قال -تعالى-: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وقال -تعالى-: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

وأما أهل الكلام، فمنهم من يقول: الجسم هو الموجود، ومنهم من يقول: هو القائم بنفسه، ومنهم من يقول: هو المركب من الجواهر المنفردة. ومنهم من يقول: هو المركب من المادة والصورة. وكل هؤلاء يقولون: إنه مشار إليه إشارة حسية. ومنهم من يقول: ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا، بل هو ما يشار إليه ويقال: إنه هنا أو هناك. فعلى هذا إذا كانت الروح مما يشار إليه ويتبعه بصر الميّت ـ كما قال النبي ﷺ: «إن الروح إذا خرج تبعه البصر»... كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح[(٢)]...

والمقصود، أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة، سميعة بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرًا... فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات، فالخالق أَوْلَى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدّوه أو يكيّفوه منهم عن أن يحدّوا الروح أو يكيفوها[(٣)].

فإذا كان من نفى صفات الروح جاحدًا معطلا لها، ومن مثَّلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلًا ممثلًا لها بغير شكلها، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات،

---

(١) فإن كانت الروح لا يقول ابن تيمية إنها جسم، فكيف ينسب إليه أنه يجسّم الباري، والكلام طبعًا فيما هو حجة في الأوصاف والألقاب، ولا حجة في غير اللغة وإلا اصطلح من شاء على ما شاء ووصف به مخالفيه كيفما شاء.

(٢) ويتضح من سرده للمذاهب هنا أنه فقط يوافق على كونها مشارًا إليها، ولا يوافقهم على تجسيمها وتركيبها بل الجسم عنده هو البدن، وهو قسيم الروح فليست هي جزءًا منه أو صفة له.

(٣) إذن كما أن الروح متصفة بالصفات ومع هذا لا نعلم كيفية هذه الصفات ولا نقول إنها مماثلة للأجسام المشاهدة لمجرد أنها اتصفت بهذه الصفات، فالخالق أولى أن لا نعلم كيفية صفاته وأن لا نقول إنه مماثل للأجسام المشاهدة لكونه اتصف بهذه الصفات، بل هو متصف بها وليس كمثله شيء ولا يلزمه تجسيم ولا مساواة لشيء من المخلوقات المشاهدة.

مستحقة لما لها من الصفات ـ فالخالق ﷻ أَوْلَى أن يكون من نفى صفاته جاحدًا معطلًا، ومن قاسه بخلقه جاهلًا به ممثلا، وهو -سبحانه- ثابت بحقيقة الإثبات، مستحق لما له من الأسماء والصفات»[1].

قلت: يستفاد من كلام ابن تيمية التالي:

١ ـ أن الروح لها صفات ثابتة لها في الوحي.

٢ ـ أن صفات الروح مجهولة الكيف مفهومة المعنى.

٣ ـ أن صفات الروح ثابتةٌ للروح على الحقيقة لا على المجاز، دون أن يلزم من هذا تمثيلٌ أو تشبيهٌ أو موافقة لصفات غير الروح من الأجسام والمخلوقات.

٤ ـ أن الروح ليست جسمًا لا لغةً ولا اصطلاحًا، إلا على اصطلاح من يجعل المشار إليه جسمًا، فإن كانت الروح ليست جسمًا مع اتصافها بهذه الصفات، فكيف يكون خالقها المنزه عن لوازمها جسمًا لاتصافه بالصفات المضافة إليه في الوحي؟

٥ ـ أنه إن كان إثبات الصفات حقيقةً للروح لا يلزم منه تمثيل ولا تكييف ولا اشتراكُ في الحقائق، ولم يلزم منه تجسيم لغةً، ويلزم من نفي صفاتها جحد ما ثبت لها في نصوص الوحي باتفاق الطوائف- فمن باب أولى أن يكون إثبات الصفات لله لا تمثيل فيه ولا تكييف ولا تجسيم ولا اشتراكَ في الحقائق، ويكون جحد صفاته -سبحانه- أعظم شنعة من جحد صفات الروح لكونها أكثر وأرسخ ثبوتًا ودلالة في الوحي منها.

٦ ـ أنه يقال في فوائد هذا المثال ما قيل في فوائد التمثيل بالجنة، إلا أن التمثيلَ هنا بما هو قريبٌ من جِسمِ الإنسان وليسَ هُوَ جِسمُه، ومع كونه أقربَ إليه من أي شيءٍ آخر إلا أنه لا يكنهه ولا يفهم منه إلا ما سبق وأن بيَّنَّاه، فإن عاند المخالف مَثَل الجنةِ وأصرَّ أن مباينتها لما في الدنيا لم يقرِّب له المطلوب، وأنها متصرمةٌ تتجدد في الجنة وجمادات ناقصة لا حياةَ فيها وبعيدة عن محل نزاعنا فلا يتصور وجه التمثيل بها، انتقلَ به الإمام إلى مثالِ الروح، فهي أشرف وأشدُّ تنزهًا عن الجسمية بل تفارق جسمها وتتعلق به كيف شاء الله، وتتصف بصفاتِ الحياة، فتدرك وتفعَلُ، فكانت أقربَ إلى موضوع كلامنا من موجودات الجنة.

---

(١) التدمرية (٥٠ ـ ٥٧).

ولابن تيمية موضع آخر ذكر فيه هذا المثل وفصله، فقال:

«**وقد أخبر الله: أنه لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين، وأخبر النبي ﷺ: «أن في الجنة ما لا عين رأتْ، ولا أُذن سمعت، ولا خَطَر على قلب بَشَر» فإذا كان نعيم الجنة وهو خلقٌ من مخلوقات الله كذلك، فما الظن بالخالق ﷻ.**

وهذه الروح التي في بني آدم قد علم العاقل اضطراب الناس فيها، وإمساك النصوص عن بيان كيفيتها، أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله -تعالى-؟ مع أنا نقطع بأن الروح في البدن، وأنها تخرج منه وتعرج إلى السماء، وأنها تُسَلّ منه وقت النزع كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة، لا نغالي في تجريدها غلو المتفلسفة ومن وافقهم؛ حيث نفوا عنها الصعود والنزول، والاتصال بالبدن والانفصال عنه، وتخبطوا فيها حيث رأوها من غير جنس البدن وصفاته، فعدم مماثلتها للبدن لا ينفي أن تكون الصفات ثابتة لها بحسبها، إلا أن يفسروا كلامهم بما يوافق النصوص، فيكونون قد أخطئوا في اللفظ، وأنّى لهم بذلك؟

ولا نقول إنها مجرد جزء من أجزاء البدن كالدم والبخار مثلًا، أو صفة من صفات البدن والحياة، وإنها مختلفة الأجساد، ومساوية لسائر الأجساد في الحد والحقيقة، كما يقول طوائف من أهل الكلام، بل نتيقن أن الروح عين موجودة غير البدن، وأنها ليست مماثلة له، وهي موصوفة بما نطقت به النصوص حقيقة لا مجازًا، فإذا كان مذهبنا في حقيقة الروح وصفاتها بين المعطلة والممثلة، فكيف الظن بصفات رب العالمين؟»[1].

وتمثيل ابن تيمية بالروح موافقٌ لتمثيل غيره من الأئمة، فقد نقلنا سابقًا تمثيل الخطابي حيث قال: «**وقد حُجِبَ عنا علم الروح ومعرفة كيفيته مع علمنا بأنه له التمييز وبه تدرك المعارف، وهذه كلها مخلوقات لله. فما ظنك بصفات رب العالمين -سبحانه-؟**»[2].

وقال كذلك ابن عبد البر: «**وقد عقلنا وأدركنا بحواسنا أن لنا أرواحًا في أبداننا ولا نعلم كيفية ذلك، وليس جهلنا بكيفية الأرواح يوجب أن ليس لنا أرواح، وكذلك ليس جهلنا بكيفيته على عرشه يوجب أنه ليس على عرشه**»[3].

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ١١٥ ـ ١١٦).

(٢) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي (٢/ ١٠ ـ ١٢).

(٣) التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٣٧).

وقال القاضي ابن العربي: «**وإذا أردت الصراط المستقيم، المبلغك إليه كما أمر، من الاستدلال بأفعاله عليه، فأقرب شيء إليك من أفعاله، أنت، فمنها فارق إليه، واعرج في درج المعارف تقف بك عنده بين يديه فتعلم إذا سلكت هذه السبيل الميثاء، أنه قد جعل الروح فيك آية عليه، فإنك إذا أردت إنكارها وجودًا - لم تقدر عليه، وإن أردت [لها] مثالًا - لم يمكنك، وإن أقررت بها لدلالة آثارها عليها = [أصبت]**»[1].

وقال أحمد الزواوي الجزائري في منظومته:

حقيقةُ الروحِ ثُمَّ النَّفسِ نَجهَلُها كَذلِكَ العَقلُ فينا غَيْر منعَقِلِ
لَوْ أَدرَكَ القَومُ كنهًا من حَقائِقِها ما طَالَ بَحثُهُمْ بِالعَقْلِ والجَدَلِ
فكيْفَ نُدرِكُ موْلًى لا شبيه لهُ سبْحانَه بِصفاتِ المَجدِ لمْ يَزَلِ

وعلق السنوسي على ذلك قائلًا:

«**لأنهم قد عرفوا أن العقلاء قد تحيروا واختلفوا اختلافًا كثيرًا في معرفة كنه بعض الحوادث، كالعقل والنفس، والروح، وهل هي واقعة على شيء واحد؟ أم على أشياء متباينة؟ إلى غير ذلك مما هو مشهور في المطولات، هذا مع أن هذه الحقائق هي من جنس الحوادث وناقصة كنقصانها، فكيف تجاسر هؤلاء المبتدعة على الخوض أولًا في البحث عن كنه من لا مثل له -تبارك وتعالى-**»[2].

أما الناقض؛ فقد بدأ اعتراضه بزعمه عدم أهمية سلب الجسمية والتركيب عن الروح في اللغة وفي أكثر الاصطلاح، ولكن يكفي أن تكون مشارًا إليها، ثم حاول أن يبين لزوم التركيب بمجرد الإشارة وإن لم تكن الروح جسمًا لا لغةً ولا بالاصطلاحات السابقة، فقال: «**ويبدو أن ابن تيمية يميل إلى القول بأنها ـ الروح ـ مما يشار إليه بهنا وهناك، ولكنها غير مركبة من الجواهر الفردة ولا من الهيولى والصورة، ولكنه مع هذا القول غفل عن أن ما يشار إليه يجب كونه مركبًا، وسواء قلت هو مركب مما أشار إليه ونفاه أو مما يفترض وجوده ولا يعرف حقيقته، فالحاصل على جميع الاحتمالات أنه مركب، بغض النظر عن أنه مما يركب**»[3].

وبما أننا في مرحلةِ قولِ أي شيء وادعاءِ أيِ كلام! فلنشارك الناقض ونقل:

---

(١) العواصم من القواصم (١١٩).

(٢) المنهج السديد في شرح كفاية المريد (١٩١ ـ ١٩٢).

(٣) نقض التدمرية (٥٤).

فإنه كما أن ما يشار إليه يجب كونه مركبًا، فما تكثرت صفاته فيجب كونه مركبًا، وما أمكنت رؤيته فيجب كونه مركبًا، ومن لم تكن صفته عينه فيجب كونه مركبًا، ومن كانت صفاته زائدة على ذاته فيجب كونه مركبًا، ومن كانت الصفة الواحدة منه يمكن رؤيتها فيجب كونه مركبًا، ومن ثبت له شيءٌ لا يعجبني فيجب كونه مركبًا، وعلى ذلك فقس!

ولا تدري من قال له إننا نلتزم هذا اللازم، أو إننا نقر ربطه بالتركيب، بل لا تدري من قال له إننا نوافقه في مفهومه للتركيب وقد تعددت معانيه ولم تكن كلها باطلة، فقد ذكرنا سابقًا بطلان ما ذكره في التركيب وتعدد مفاهيمه ونقلنا عن الغزالي كلامًا نفيسًا في دحضِ حجة الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة وقبوله تعدد الصفات وقيامها بالذات وإن سمى ذلك من سماه تركيبًا، ونقلنا عن غيره من الأشاعرة المحققين، فيعود الناقض إلى التركيب، ثم لا يكتفي بهذا، بل يجعله لازمًا لكل مشار إليه، مع أن هذا باطل بالجوهر الفرد المزعوم والمشار إليه مع كونه لا مركبًا ولا منقسما.

وفي ذلك يقول الرازي في المسألة السابعة والعشرين في كتاب الأربعين: «**النقطة شيء موجود، مشار إليها، وهي لا تنقسم**»(١).

ويقول في تفصيل مطالب هذه الحجة: «**الأول أن النقطة شيء موجود... وأما المطلوب الثاني وهو أن النقطة شيء مشار إليه... وأما المطلوب الثالث وهو أن النقطة غير قابلة للقسمة**».

ثم يختم: «**فالحاصل أن ما كان منقسمًا لم يكن كله طرفًا، وكل ما كان كله طرفًا، لم يكن منقسمًا. والنقطة عبارة عن نفس الطرف، فوجب أن لا تكون منقسمة، ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلاثة؛ ظهر أن النقطة موجودة مشار إليها، غير منقسمة**»(٢).

فإن جاز وجود مشار إليه غير منقسم ولا مركب في الشاهد، فكيف جعلت ذلك لازمًا للروح وهي غيب؟ فكيف جعلته لازمًا للخالق!

وأبو الحسن الأشعري يصرح ويجيب في كثير من كتبه بأن الخالق يمكن أن

---

(١) الأربعين في أصول الدين (٢/ ٦).

(٢) الأربعين في أصول الدين (٢/ ٧).

يشار إليه كما يمكن أن يرى بالأبصار، فيقول ابن فورك ناقلًا عنه رَحِمَهُ اللهُ: **«وقد أجاب في كثير من كتبه عند سؤالهم، إذا جاز أن يرى بالبصر فهل يجوز أن يشار إليه، حتى يقول الراءون بعضهم لبعض هذا ربنا؟ بأن ذلك جائز والإشارة لا تقتضي للمشار إليه مكانًا»**[1].

فيلزم أن يكون الأشعري قد جعل الله مركبًا متحيزًا مشارًا إليه على حُكم ناقضنا!

فإن كان الناقض لم يحقق مذهبه هو فكيف يحقق مذهب غيره؟ بله ينبري لنقضه!

والناقض بعد نقله كلام شيخ الإسلام قال: **«هذا هو الموضع المقصود من كلام ابن تيمية، فيه يوضح جهة التمثيل بهذا المثل. ولكن كلامه هذا لا يسلم له وإن ادعى هو صوابه وحقيقته. فإن الشريعة لما نسبت للروح الصعود والنزول، لم يمنع العلماء ولا أحالت العقول كون الروح جسمًا، فأجازوا نسبة حقيقة هذه المعاني للروح على فرض كونها جسمًا، ولا مانع في ذلك»**[2].

قلت: إن الكلام ليس في: «هل يمتنع كون الروح جسمًا أم لا» ولا تدري ما دخل هذا بمثال الإمام.

وإنما الكلام في: هل هي لغةً جسم؟ وهل يصح وصفها بالجسمية؟ وهل يمتنع اتصافها بهذه الصفات دون أن تكون جسمًا؟ وهل التزم كل العلماء جسميتها لاتصافها بهذه الصفات أم فَصَلَ كثيرٌ منهم بين الأمرين؟

فيجيب الإمام بأنه لا يصح وصفها بالجسمية إلا على اصطلاح يتيم هو: ما يشار إليه، أما غير ذلك فمحض تخرص بلا علم ولا هدى ولا كتاب منير، وبالتالي لا يهمنا هل يمتنع ذلك أم لا يمتنع، يهمنا أنها حقيقةٌ لا يُعلَمُ كونُها جسمًا، مع علمنا باتصافها بهذه الصفات، فانفكَّ إذن التلازم، ولو سميتموها جسمًا فذلك تجسيم اصطلاحي لا نعترف به ولا نُذم بإثباته ولا يُقبَلُ ميزانًا فيما يثبت من الصفات والألقاب أو ينفى.

---

(١) مجرد مقالات الأشعري (٨٤) والمكان عنده وعند الباقلاني وجودي مخلوق لا يجيزون حلول الباري فيه، ودليل كونه وجوديًا مخلوقًا عندهم أنهم يذكرون كونه مخلوقًا وأن الله مستغنٍ عنه، فهو وجوديٌ إذن، ونحن معهم صراحةً وبلا تردد في موقفهم من حلول الله أو افتقاره إلى مخلوقٍ وجودي من مخلوقاته، سواء كان المكان أو غيره.

(٢) نقض التدمرية (٥٤).

وقس ذلك على جَعْلِ الفلاسفة والمعتزلة من أثبت تكثر الصفات وتعددها وكونها موجودة زائدة على الذات ليست الواحدة منها عين الأخرى ولا عين الذات؛ جَعْلِهِم كل ذلك تجسيمًا وتركيبًا وتكثرًا وتغايرًا وأمارةَ إمكانٍ وحدوث، دونَ أن يَلتَزِمَ الأشعرية شيئًا من ذلك، وقالوا لهم: بفرض صِحّةِ تسميتكم هذا تجسيمًا وتركيبًا فما دليل كونه قبيحًا ونقصًا يلزم منه الحدوث والافتقار؟

وبمثل ما أجابوهم نجيب هنا الناقض المتمسكَ باصطلاحٍ ضيقٍ في محاولة لإبطال مثال الإمام.

وكل هذا يهون أمام القادم، أمام البهتان العظيم الذي لا أدري كيف استجاز الرجل أن يتفوه به! حيث قال: «**وابن تيمية بهذا المثل، يريد أن يقول، إن الروح وإن كانت جسمًا ومركبة، فلا يستحيل وصفها بهذه الأوصاف المذكورة، فلم لا يجوز كون الله جسمًا ومركبًا وموصوفًا بما اتصف به؟ هذا هو ما يريد ابن تيمية قوله**»[1].

قلت: يا لله لشيخِ الإسلام كم يفتري عليه الرجل، فانظر كيف أوّلَ كلامَ الإمام تأويلًا شنيعًا لا علاقة له من قريب أو بعيد بمراده من المثال.

فأين قال الإمام: «كما أن الروح جسم مركب وموصوفة بهذه الصفات، فلم لا يجوز كون الله جسمًا ومركبًا وموصوفًا بهذه الصفات!؟».

يا للكذب الصراح! فالإمام يقول عكس هذا تمامًا! ويحتج بأن الروح موصوفةٌ بهذه الصفات ولم يلزمها بسبب هذا الاتصاف أن تكون جسمًا، ولم يلزمها أن تُماثِلَ الأجسام، بل هي من جنسٍ مخالفٍ لما عداه من الأجسام والمخلوقات، فلم تلزموننا التمثيل والتجسيم حين نثبت هذه الصفات لمن هو أعظم مباينةً للأجسامِ والمخلوقاتِ المشاهدةِ مِن الروح؟

فالإمام يستدل بانتفاء لازم التمثيل والتجسيم عن الروح مع ثبوت الصفات لها على انتفائه عن الإله مع ثبوتِ الصفات له -سبحانه- من باب أولى، فكما أن الروح متصفة بالصفات وليست جسمًا ولا مماثلة للأجسام فالإله أولى أن يتصف بالصفات ولا يكون جسمًا أو مماثلًا للأجسام.

فيقلب الناقض بضعف فهمٍ أو سوء نية ـ أو كليهما ـ مقصودَ الإمام ويحرفه

(١) نقض التدمرية (٥٥).

فينسب له زورًا أنه يستدل بجسمية الروح على جسمية الإلٰه وتركيبه! وكما أن الروح جسمٌ فالإلٰه جسم والعياذ بالله! وحسبنا الله! والحمد لله!

ثم يكمل بهتانه قائلًا: «**فقد تبين لنا أن مثال الروح لا يسعف ابن تيمية بل هو عليه لا له، وأن الروح سواء كانت مجردة أو مادية، فإن هذا لا يصح عند العقلاء اتخاذه دليلًا على كون الله جسمًا أو مشتركًا مع مخلوقاته في أمر ذاتي**»[1].

فصار ابن تيمية يتخذ الروح دليلًا على كون الله جسمًا ومركبًا! لا على أن إثبات الصفات لا يقتضي التجسيم!

ثم يقول: «**ولو لم ينتبه القارئ إلا إلى أن ابن تيمية يقول بتركيب الروح، ثم يجعلها بعد ذلك مثلًا للخالق... لكفاه ذلك دليلًا على انحراف ابن تيمية عن التنزيه وتشبثه بأظافره بأوحال التجسيم والتشبيه**»[2].

ولو لم تنتبه أخي القارئ إلا إلى ما أظهره الناقضُ من كَذِبٍ صُراحٍ وسوءِ فِهمٍ بواحٍ هنا لكفاكَ في إسقاطه عن رتبةِ التأهُّلِ للكلام في هذه المسائل فضلًا عن محاكمةِ غيره فيها، فكيف لو جمعت إليه ما سبق ويلي، فلا تدري أين قال ابن تيمية بتركيب الروح، ولا كيف استدل بذلك على تركيب الإلٰه وجسميته، ولا تدري أين قال بأنها مثلٌ[3] للخالق، ولا تدري بأي لغة يقرأ الناقض ويفهم.

والعجيب أنه أضاف إلى رصيد تناقضاته أنه قال قبل هذا البهتان ما نصه: «**ويبدو أن ابن تيمية يميل إلى القول بأنها ـ الروح ـ مما يشار إليه بهنا وهناك، ولكنها غير مركبة من الجواهر الفردة ولا من الهيولى والصورة، ولكنه مع هذا القول غفل عن أن ما يشار إليه يجب كونه مركبًا**».

قلت: فهل هو يقول بتركيب الروح ويبني على ذلك جواز تركيب الإلٰه؟

أم يميل إلى أنها غير مركبة ولكنها يُشار إليها وتستلزم التركيب عند الناقض؟

أي القولين قول ابن تيمية عند الناقض؟ التزامُ التركيب أم عدمه مع كون الناقض يلزمه به؟

وحسبنا أن بينا مراد الإمام ونقلنا كلامه ليبصره العقلاء ويدركوا مقام هذا الناقض ووزن نقضه الحقيقي!

---

(١) نقض التدمرية (٥٦).

(٢) نقض التدمرية (٥٦).

(٣) ربما أرادَ أن ابن تيمية جعلها مثَلًا ومثالا لا مِثلًا، والله أعلم.

الكلام في قياس الأولى

وفيه أيضًا:

- اعتراضُ الناقض على قياس الأولى.

الكلام في قياس الأولى

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «**والله تَبَارَكَ وَتَعَالَى لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، فإن الله لا مثل له، بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل، ولا في قياس شمول تستوي أفراده، ولكن يُستعمل في حقه المثل الأعلى، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أَوْلَى به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أَوْلَى بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق منزها عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم، فالخالق أَوْلَى أن يُنزه عن مماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم**»[1].

قلت: يتكلم ابن تيمية هنا عن مطلبٍ عالٍ من مطالب علم العقيدة وأصول الدين، وهو ما يجوز في حق الإله من القياس وما لا يجوز.

فالقياس من (قاسَ) بمعنى: قَدَّرَ الشيء بالشيء؛ يقال: قاس الثّوب بالذراع إذا قدّره به.

وأنت لأول وهلةٍ تشعرُ أن مثل هذا لا يجوز في حق الله، وقد نبه بعض المتخصصين إلى كون استعمال القياس ابتداءً في حق الله استعمالًا لمجملٍ حقُّهُ أن يُفَصَّل ويُنأى عنه في غير الضرورة الجدلية[2]، وذلك لما يوحيه اللفظ من جواز

(١) التدمرية (٥٠).

(٢) قال الشيخ يوسف الغفيص في الدرس الرابع من دروس شرح التدمرية: «والكلمات التي يعبر بها في مقام صفات الله تكون على أربعة أوجه: الوجه الأول: أن تكون كلمات واجبة الاستعمال. الوجه الثاني: أن تكون كلمات سائغة الاستعمال. الوجه الثالث: أن تكون كلمات يرخص في استعمالها لمصلحة. الوجه الرابع: أن تكون كلمات ممنوعة الاستعمال. أما الكلمات الواجبة الاستعمال فهي: الكلمات القرآنية والنبوية؛ كالاستواء، والسمع، والبصر، والنزول، والإتيان، وما إلى ذلك. =

تمثيل الله بغيره، أو أنه يقَدَّر بشيء -سبحانه-، ولكن نقول: إن قبول الطوائف استعمال جنس القياس في حق الباري دون نكيرٍ منهم جعل هذه اللفظة بعيدةً عن الإجمال الذي يعتوِرُ غيرها من الألفاظ التي تتضمن معانيَ مختلفًا فيها، لذا كان الأمرُ فيها هينًا بعد هذا الاتفاق، ثم نقول: القياسُ يكون قياسَ تمثيلٍ أو شمول.

وقياس التمثيل هو: استدلالٌ بالجزئي على الجزئي، وهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناءً على جامعٍ مشتركٍ بينهما، ويعرفونه في الفقه بأنه: إلحاقُ فرعٍ بأصلٍ في حكمٍ لعلةٍ جامعةٍ بينهما.

ومثال ذلك قولنا:

التأفف من الوالدين محرَّمٌ لما فيه من إيذاءٍ لهما، فسبُّهما حرامٌ لأن فيهِ إيذاءً أيضًا

وكذلك قولنا:

شُرب الخَمرِ حرامٌ لأنه مسكر، فشُربُ النبيذِ حرامٌ لأنه مسكرٌ أيضًا.

= وأما الكلمات التي يسوغ استعمالها فهي: ما كان خبرًا عن الباري ﷻ مما لم يصرَّح بذكره في القرآن، وإنما يُخبر عنه على مقام الإثبات، أو يُخبر عنه على مقام النفي، ومن هذا كلمة (التشبيه)، فإنها من باب التنزيه له ﷻ، وإن لم تذكر بنصها في القرآن؛ فيُرخص في استعمالها. وأما الكلمات التي يسوغ استعمالها للمصلحة فهي: بعض الألفاظ المجملة في حال المناظرة... ولا يلزم من هذه الكلمة التي ساغت في مقام أن تكون سائغة في سائر المقامات، بمعنى: أنه قد يسوغ لك المناظرة أن تتكلم ببعض المصطلحات، ولكن هذا مقيد بهذه المناظرة التي قضت الحاجة بها، ولا يلزم من ذلك أن يكون هذا المصطلح الذي تستعمله في هذا المقام مستعملًا في سائر المقامات. وأما ما كان ممنوع الاستعمال فهو: ما تضمن نقصًا، أو نفي كمال عنه ﷻ، فإن هذا لا يكون مرخصًا فيه. ومن هنا نقول: إن كلمة (القياس) يجعلها بعضهم من القسم الثاني، وبعضهم يجعلها من القسم الثالث. والفرق بينهما: أن القسم الثاني ـ وهو الألفاظ سائغة الاستعمال ـ يعني الألفاظ التي يسوغ أن يبتدأ بها من دون إجبار على ذلك، وذلك في غير مقام المناظرة، أو الرد، أو ما إلى ذلك. وهذا فيما يظهر أنه ليس صحيحًا؛ بل الظاهر أن (القياس) من القسم الثالث، فإنه لا يقال في حق الله ﷻ: (يستعمل في حقه قياس الأولى) ابتداءً، ثم يقال: وقياس الأولى هو المثل الأعلى المذكور في قول الله -تعالى-: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النّحل: ٦٠] فتكون الآية دليلًا لهذا الاسم؛ بل الأصل أن يقال: إن الله ﷻ له المثل الأعلى، ويُعلَّم المسلمون أن الله له المثل الأعلى، أي: الوصف الأكمل. أما أن المصطلحين من النظار بعد ظهور المصطلحات والمنطق وغير ذلك سمَّوا هذا: (قياس الأولى) فهذه مسألة اصطلاحية لا يبتدأ بها؛ ولكن عند المناظرة يقال: إن ما كان من باب قياس الأولى فإن معناه يكون صحيحًا لائقًا بالله، وإلا فإن الابتداء بكلمة القياس بيِّن الذم، فمجرد أنك تقول: إن الله يستعمل في حقه القياس، ثم تفسر هذا القياس ولو بمعنىً صحيح، فإن الكلمة من أصلها أقل ما يقال فيها: إنها كلمة مجملة».

أو: الخَمرُ مسكرٌ فشربه حرام، والنبيذُ مسكرٌ أيضًا فشربه حرام.

فالخمر هو الأصل، وحكم شربه: الحرمة، وعلة هذا الحكم: الإسكار، وبما أن النبيذ توفرت فيه هذه العلة (الإسكار) حكمنا بأن شربه حرامٌ كالخمر.

إذن: اتحاد الخمر والنبيذ في علة الحكم (الإسكار) أوجب اتحادهما في الحكم (الحرمة)، فهذا قياس التمثيل.

وأما قياس الشمول فهو: الاستدلالُ بالكلي على الجزئي، وهو: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر، وهذه القضايا لا بد أن يكون فيها مقدمةٌ كلية تندرج فيها المقدمة الأخرى الجزئية.

ومثال ذلك:

العالَمُ يَقبَلُ العَدَم، وكُلُّ قابِلٍ للعَدَم مُمكِن، فالعالَم مُمكِن.

وكذلك:

زيدٌ إنسان، وكلُّ إنسانٍ حيوان، فزيدٌ حيوان.

وكذلك:

زيدٌ حيوان، وكل حيوانٍ جسم، فزيدٌ جسم.

فقد استدلالنا بالقضية الكلية (كلُّ إنسانٍ حيوانٌ) على حيوانيةِ زيد، وبالقضية الكلية (كل حيوانٍ جسم) على جسمية زيد.

إذن: حكمنا على زيد بالحيوانية لأنه إنسان، وبالجسمية لأنه حيوان، والإنسانُ مندَرِجٌ في جنس الحيوان، فكان زيدٌ مندرجًا في هذه الكليةِ أيضًا، والحيوان مندرجٌ في جنس الأجسام، فاندرج زيدٌ تَبَعًا.

فهذان هما القياسان المهمان هنا، فهل الفرق بين القياسين حقيقي؟ وهل يستعملان على وجهٍ واحد؟

جواب السؤالين: لا.

أما بالنسبة للسؤال الأول: فليس الفَرقُ حقيقيًّا، إذ يجوز ردُّ كلٍ من القياسين إلى الآخر، ولنرجع إلى المثالين السابقين لنجعل كلًا منهما مثالًا للقياس الآخر فنقول:

النبيذُ مسكر، وكل مسكرٍ حرام، فالنبيذُ حرام.

ومثل ذلك قولنا:

سبُّ الوالدين إيذاءٌ لهما، وكُلُّ إيذاءٍ لهما حرام، فسَبُّ الوالدين حرام.

لاحظ أن هذا القياس قياسٌ شموليٌّ منطقي، وليس قياسًا تمثيليًّا، فقد أخذنا الوَصفَ المشترك (الإسكار والإيذاء) وجعلناه موضوعَ المقدمة الكبرى الكلية، وجعلنا الحُكمَ الذي نبحثُ اشتراكه بين الفرع والأصل (الحرمة) محمولها، فالوصف المشتركُ (الإسكار والإيذاء) هو الحدُ الأوسط، المُتَوَصَّلُ به إلى الجَمعِ بين الحدِ الأصغر (النبيذ والسب) والحد الأكبر (الحرمة).

فها قد حوَّلنا أمثلة قياسِ التمثيل لتصير قياساتٍ شمولية، بمجرد أخذ العلة مقدمةً كبرى، ولنصنع عكس ذلك في أمثلة قياس الشمول فنقول:

عمرو حيوان لأنه إنسانٌ، فزيدٌ حيوانٌ لأنه إنسانٌ أيضًا.

وأيضًا:

الفرسُ جسمٌ لأنه حيوان، فزيدٌ جسمٌ لأنه حيوانٌ أيضًا.

وأيضًا:

الإنسانُ ممكنٌ لأنه يَقبَلُ العَدَم، والعالَمُ مُمكِنٌ لأنهُ يَقبَلُ العَدَمَ أيضًا.

فأخذنا الوصف المشترك من الحد الأوسط والذي كانَ موضوعَ القضيةِ الكبرى الكلية، وأتينا بمِثالٍ جزئي (عمرو والفرس والإنسان) يتحقق فيه هذا الوصف المشترك (الإنسانية والحيوانية وقبول العدم) ثم قسنا عليه (زيد والعالم) للاشتراك في هذا الوصف المشترك، الذي كان موضوع القضية الكلية في قياس الشمول.

فبطل القول بأن الفرق بين القياسين حقيقي، إذ الفرق فقط في أمرين:

١ ـ صورة القياس وترتيبه.

٢ ـ أن قياس التمثيل فيه أمرٌ زائدٌ على قياس الشمول وهو الإتيان بمثالٍ جزئي.

وقد زعموا أن قياس التمثيل ظني؛ لأننا لا نستطيع إثبات كونِ الوصفِ المشتَرَكِ بينهما عِلةً للحكم إلا بالظن، بينما قياس الشمول المنطقي قطعي، والصحيح أن القياسين قد يكون كلٌ منهما ظنيًا أو قطعيًا، بحسب دليل عليِّةِ الوصف المشترك في قياس التمثيل، أو صدق المقدمة الكبرى في قياسِ الشمول، فيقول شيخ الإسلام: «**الذي يدل به على علية المشترك هو الذي يدل به على صدق القضية الكبرى، وكل ما يدل به على صدق الكبرى في قياس الشمول يدل به على علية المشترك في قياس التمثيل، سواء كان علميًا أو ظنيًا؛ فإن الجامع المشترك في**

التمثيل، هو الحد الأوسط، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر، وهو ثبوت العلة في الفرع».

ففي القياس الشمولي:

النبيذُ مسكر، وكل مسكرٍ حرام، فالنبيذُ حرام.

إن كان قولنا (كلُّ مسكرٍ حرام) قطعيًا، كان الحكم (النبيذُ حرام) قطعيًا، وإن كان ظنيًا كان ظنيًا.

وفي القياس التمثيلي:

عمرو حيوان لأنه إنسانٌ، فزيدٌ حيوانٌ لأنه إنسانٌ أيضًا.

إن كانت الإنسانيةُ المشتركةُ بين (زيد وعمرو) علَّةً (أي: مُستَلزِمةً) للحيوانيةِ قطعًا، كان قولنا: (زيدٌ حيوانٌ كعمرو) حكمًا قطعيًا، وإن كان ظنيًا فظنيًا.

فلا اختصاص لقياسٍ من القياسين بالظنية أو القطعية، وإنما القطعية والظنية مبنيان على دليل عليّةِ الوصف المشترك، ودليل المقدمة الكبرى، فإن كان ظنيًا فظنية، وإن كان قطعيًا فقطعية.

بل قياسُ التمثيلِ يتضمن قياس الشمول وزيادة، إذ يتضمن وصفًا مشتركًا (موضوع المقدمة الكبرى) زائدًا عليه وهو المثال الجزئي.

فهل يجوز استعمال هذين القياسين في حق الباري؟

نقول: جوَّزَ المتكلمون استعمال قياسِ الشمولِ في حق الباري -سبحانه- باتفاق، ومن جوَّزَهُ ينبغي أن يجوِّزَ قياس التمثيل لما بيَّناه من جوازِ رجوع أحدهما إلى الآخر، وكون الخلاف بينهما شكليًا، والأشعرية منهم اعتمدوا قياسَ التمثيل بالجوامع الأربعة ـ كما سيأتي ـ أما نحن فنقول:

لا يجوز استعمال هذين القياسين بإطلاق، وإنما على وجهٍ معين، إذ القياسان يستعملان على وجوه:

١ ـ القياس الأولوي.

٢ ـ القياس المساوي.

٣ ـ القياس الأدون.

ولا يجوز في حقِّ الله إلا القياس الأولوي إن كان المخلوق هو الأصل في القياس؛ لأن الباري أولى بالحُكم الكمالي للوصف المشترك ممن هو دونه من المخلوقات في قياس التمثيل، وأولَى بمحمولِ المقدمة الكبرى من غيره ممن يندرج

في موضوعها، فيجوز في حقِّهِ القياسان من هذا الوجه، ومن هذا الوجه فقط، ونمثِّلُ لذلك بالتالي:

الإنسانٌ حيٌّ لأنَّهُ مدركٌ فاعل، والباري أولى بالحياةِ لكونِهِ مُدرِكًا فاعلًا من الإنسان.

وهو قياسٌ تمثيلي، فلو أردنا تصويره بقياسٍ شمولي قلنا:

الباري فاعلٌ مدركٌ -سبحانه-، وكلُّ فاعلٍ مُدرِكٍ حي، فالباري حيٌّ من بابِ أولى.

وكلاهما ينطلق من مسلمة:

الباري أولى بالحياةِ من كُلِّ مُدرِكٍ فاعل؛ لأن إدراكه وفعله أكمل بما لا يُحيطُ بِهِ عقلٌ من فعل غيره.

وكذلك نقول:

الله عالمٌ بقبح بعض الأفعال ومستغنٍ عنها، وكلُّ عالمٍ بقبحِ فعلٍ مستغنٍ عنه لا يفعله، فالله لا يفعل ما هو قبيح.

وكذلك نقول:

الله فَعَل أفعالًا متقنةً معقدةً مركبةً لتحقيق غاية، وكل من فعلَ فعلًا هذه صفته فهو عالمٌ حكيم، فالله عالمٌ حكيم.

وتستفاد شرعيةُ استعمالِ هذا القياس من كل دليلٍ فيه إثباتُ شيءٍ لله بناءً على المفاضلة بين الخالق والمخلوق لبيان نقصِ المخلوق، وأن الخالق أفضل وأكمل وأعلى بما لا يحيط بمداه عقلٌ من غيره -سبحانه-.

كقوله -تعالى-: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النّحل: ٦٠]؛ أي: الصفة العليا، والصفةُ جنس تعُمُّ الصفات الكمالية كلها.

وقوله -تعالى-: ﴿وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ۖ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ﴾ [فُصِّلَت: ١٥].

وقوله -تعالى-: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣﴾ [العَلق: ٣].

وقوله -تعالى-: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُۥنَ ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝٧٥ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٧٦﴾ [النّحل: ٧٥ ـ ٧٦].

وقوله -تعالى-: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الرُّوم: ٢٨].

وقول النبي -عليه الصلاة والسلام-: «**لله أرحم بعباده من هذه بولدها**».

وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**قال: أكلّكم يرى القمر مخليا به؟ قيل: نعم، قال: الله أعظم**».

ففيها جميعًا قياسات أولوية يستدل فيها بتنزه مخلوقٍ عن النقص على تنزه الباري من باب أولى، أو باتصاف مخلوقٍ بكمال أو استحقاقٍ لحمدٍ على اتصاف الباري بذلك واستحقاقه من باب أولى.

فإن لم يكن الطرف الثاني في القياسِ هو المخلوق أو ما يقوم به، وإنما أفعال الخالق وصفاته -سبحانه-، جازَ حينئذٍ القياسان، المساوي والأولوي.

كقوله -تعالى-: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الرُّوم: ١٩] حيث قاس إخراج الناس من قبورهم أحياءً بعد موتهم بإحياء الأرض بعد موتها، فهنا القياسان كالتالي...

١ ـ قياس تمثيلي:

الله أحيا الأرضَ بعد موتها وأخرَج الحي من ميِّتِها لأنه قادرٌ على الإحياء والبعث، فجائزٌ أن يُحيِيَ موتى البَشرِ ويبعثهم لما ثَبَتَ من قُدرَتِهِ على ذلك.

فالأصل: إحياء الأرض، والفرع: إحياء موتى البشر، والحكم: الجواز، والعلة: قدرة الباري.

٢ ـ قياس شمولي:

الله أحيا الأرض بعد موتها، كُلُّ من أحيا الأرضَ بعد موتها قادرٌ على الإحياء والبعث، فالله قادرٌ على الإحياء والبعث.

وكذلك الأمر في قوله -تعالى-: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٨ - ٧٩].

وهذا قياس أولوي فنقول: قاسَ على إحياءِ العظامِ أولَ مرة (الأصل).

جوازَ (الحكم) إحيائها مرةً أخرى من بابِ أولى (الفرع).

لثبوت قدرته على ما هو أعظم في نظر المُخاطب (العلة) وهو الخلق والإحياء الابتدائي.

وقد نقول: إن الله أحياها أول مرة (مقدمة صغرى).

وكل من أحيا العظام أول مرة قادرٌ على أن يحيي العظام مرةً ثانية من باب أولى (مقدمة كبرى).

فالله جائزٌ في حقه وقدرته أن يحييها مرةً ثانية (نتيجة).

وكذلك قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٥٩﴾ [آل عِمرَان: ٥٩].

فنقول: الله خلق آدم بلا أبٍ وأمٍ وبالكلمة (الأصل).

فهو قادرٌ على ذلك (العلة).

فجاز أن يخلق (الحكم).

عيسى بلا أبٍ وبالكلمةِ (الفرع).

لقدرته على ما هو أعظم في نَظرِ المُخاطب (العلة)، وهو الخلق بلا أبوين اثنين.

وقد نقول: الله خالقُ إنسانٍ بلا أبٍ وبلا أم (مقدمة صغرى).

وكل خالقٍ لإنسانٍ بلا أبٍ وبلا أم - قادرٌ على خلق إنسانٍ بلا أب من باب أولى (مقدمة كبرى).

فالله قادرٌ على خلق إنسانٍ بلا أب (نتيجة).

ففي هذه الحالةِ فقط يصح استعمالُ قياس المساواة مع قياسِ الأولى، ما دام القياس متعلقًا في طرفيه بأفعالِ الله -سبحانه- وصفاته ولا يخرُجُ عنها[1].

وكثيرًا ما فُهِمَ أن ابن تيمية يمنع قياسي الشمول والتمثيل مطلقًا ويجيزُ قياس الأولى، والخلاف مع من يفهم مثل هذا لفظي، إذ يجعلون قياس الأولى قسيمًا لقياسي الشمول والتمثيل، لا وجهًا من أوجه استعمالهما، ويقصرون قياس الشمول على ما تستوي أفراده، فلا يطلقون «قياس الشمول» إلا على ما كان بهذه الصفة، ويقصرون قياس التمثيل على ما يستوي فيه الأصل والفرع.

---

(١) مستفاد من (آثار المثل الأعلى) للدكتور عيسى السعدي نفع الله به.

وهذا وإن كانَ خلافًا لفظيًّا إلا أن نسبته لابن تيمية نسبةٌ غير دقيقة، إذ هو يقيِّدُ دائمًا قياسي الشمول والتمثيل الممنوعين، ولا يمنعهما بإطلاق، فيقول: «**ومما يوضح هذا أن العلم الإلٰهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده... ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، سواءٌ كان تمثيلًا أو شمولًا**»[1].

فلا يهم كونه تمثيلًا أو شمولًا، المهم أن يكون أولويًّا لا باستواءِ أصلٍ وفرعٍ أو استواءِ أفرادٍ في قضيةٍ كلية، ويقول: «**واستعمال كلا القياسين في الأمور الإلٰهيةَ لا يكون إلا على وجه الأولى والأحرى**»[2].

والمتكلمون جميعًا قائلون بقياس الغائب على الشاهد بلسانِ المقالِ أو الحال، بل يذكر الأشعرية في ذلك جوامِعَ أربعة تصحح قياس التمثيل بين الخالق والمخلوق فيقولون: «**اعلم أن المعتزلة لما ساعدت على أن العالم القادر الحي المريد في الشاهد عالمٌ بعلم وقادرٌ بقدرة ومريدٌ بإرادة وحيٌ بحياة - ألزمهم أهل السُّنَّة رضي الله -تعالى- عنهم اعتبارَ الغائبِ بالشاهد.**

قالوا: والجمع بين الغائب والشاهد يفتقر إلى جامع، وإلا جَرَّ إلى التعطيل والتشبيه، وعنوا بالشاهد الحادث، وبالغائب القديم، وقيل المراد بالشاهد ما علمناه، وبالغائب ما لم نعلمه.

قالوا: والجوامع[3] أربعة:

١ ـ جمعٌ بالحقيقة كقولهم: العالمُ شاهدًا من له العلم[4]، أو ذو العلم،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩).

(٢) مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٤٧).

(٣) وحشَّى الدسوقي قائلًا: «الجوامع: جمعُ جامع، وهو: الأمرُ الذي يكون سببًا في انسحابِ حُكمِ المَقِيسِ عليه على المَقِيس، فالجامعُ غيرُ الحكم، والمراد: الجوامعُ التي يجمع بها بين الشاهد والغائب عند قِياس الغائب على الشاهد، لينسحب حكم الشاهد للغائب، ووجه حصرها في الأربعة أن تقول: إما أن يُذكر في الجَمع حقيقةٌ واحدةٌ أو أكثر، فإن لم يذكر فيه إلا حقيقةٌ واحدة- فهو الجمع بالحقيقة، ومعناه: دخولُ الغائبِ والشاهدِ تحتَ معقولٍ واحد، وإن ذُكِرَ في الجمع أكثر من حقيقةٍ واحدة، فإما أن تتلازم الحقيقيات أو لا، والتالي باطلٌ لأن عَدَمَ التلازُمِ يمنعُ من الاستدلال بثبوتِ أحدهما عن ثبوت الآخر، والأول: إما أن يكون التلازمُ في الوجود فقط، أو في العدم فقط، أو فيهما معًا، الأول: الجمعُ بالدليل؛ لأنه يلزم من وجوده الوجود، ولا يلزم من عدمه شيء، والثاني: الجمع بالشرط؛ لأنه يلزم من عدم الشرط عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده شيء، والثالث: الجمع بالعلة؛ لأنه يلزم من وجودها وجودُ المعلول، ومن عدمها عدمه».

(٤) وقال الدسوقي: «وقوله (العالم شاهدًا) أي إن لفظ (العالم) يطلق في الشاهد على من له العلم، =

والبارئُ عالمٌ فله علم، وهذه عمدةُ من ينفي الأحوال.

٢ ـ والجمع بالدليل[١] كقولهم: الإحكام شاهدًا دليل في العقل على أن لفاعله علمًا به، والبارئ -تعالى- محكمٌ متقنٌ لأفعاله، فدلَّ على أن له علمًا.

٣ ـ والجمع بالشرط[٢] كقولهم: البارئُ -تعالى- مريدٌ وكل مريدٍ[٣] قاصدٌ لفعله، والقصدُ مشروطٌ بالعلم، فالبارئُ -تعالى- له علمٌ وإلا لثبت المشروطُ بدون الشرطِ.

٤ ـ والجمع بالعلة[٤]، وهو عمدة من يثبت الأحوال، كقولهم: العلمُ والعالِميَّة متلازمان، والعالِميَّة مترتبة على العلم، وقد ساعدتم على إثبات العالِميَّة غائبًا، فيلزم من إثبات العالِميَّة العلم، فإن التلازم ثابتٌ بينهما من الجانبين، فلو صح وجود عالِميَّة ولا علم، لصح ثبوت علم ولا عالِميَّة، ولا يقولون به»[٥].

وابن تيمية كان أدقَّ في هذه المسألة ونصرها بما لم ينصرها الأشعرية القائلون بالقياس هذا، فبيَّنَ أن الجوامع الأربعة التي ذكرها الأشعرية تَثْبُتُ بنفس ما تثبت به المقدمة الكبرى في القياس الشمولي، بل صَحَّحَ سبيل هاته الجوامع فقال: «**وقد تكلمنا على ما ذكره هو وغيره في غير هذا الموضع، وبينا أن الحجة لا يحتاج فيها إلى هذا الجمع، ولو احتيج فيها إلى هذا الجمع فهو صحيح، فإنه من باب قياس**

= أي على من قام به العلم، وقوله: (أو ذو العلم) تنويع في التعبير».

(١) وقال الدسوقي: «قوله: (والجمع بالدليل. .) أي: والجامع المصور بالدليل، وتوضيح ذلك أن زيد إذا أتقن صنعته كان اتقانه لها دليلًا على أن له علمًا بصنعته، فنقول: هذا الصانع له علم لإتقانه، والإتقان قام بالرب، فله علم، فقد قيس الغائب على الشاهد في ثبوت العلم بجامع الإتقان الذي هو دليلٌ على العلم».

(٢) وقال الدسوقي: «قوله: (والجمع بالشرط)؛ أي: والجامع المصور بالشرط، وأراد بالشرط: المشروط، وتوضيح ذلك: أن المريد من الحوادث: من قصد الفعل، وهذا القصد مشروطٌ بالعلم، والربُ متصفٌ بالمريدية، ومعناها: كونهُ قاصدًا، وإذا كان القصد في الحادث مشروطًا بالعلم، فالقصد في حق الرب كذلك، فَثَبَتَ له العلم بجامعِ القصد في كل، فالقصدُ الاستدلالُ على ثبوتِ العلم، والجامعُ هو المشروط الذي هو القصد، والمُثْبَتُ هو الشرطُ الذي هو العلم».

(٣) وقال الدسوقي: «قوله: (وكل مريد. . .) إلخ؛ أي: سواءٌ كان حادثًا أو قديمًا، ثم إن المتبادر من الشارح أن هذا قياس منطقي مع أن القياس المنطقي لا يحتاج لجامع، على أنه يعارض ما مر من أنه قياس تمثيلي؛ أي: أصولي، والأولى الإتيان به مثل ما قلناه أولًا».

(٤) وقال الدسوقي: «قوله: (والجمع بالعلة)؛ أي: والجامع المصور بالعلة، وحاصله أن يقال: إن المعاني والمعنوية ـ كالعلم والعالمية ـ متلازمان في الشاهد، والمعنوية مُترتبَةٌ على المعاني، وقد قلتم بثبوت المعنويةِ للغائب، فيلزم من ثبوت المعنوية له ثبوتُ المعاني له».

(٥) شرح كبرى السنوسي (١١٢)، وحاشية الدسوقي على كبرى السنوسي (٣٣١ب ـ ٣٣٤أ).

(٦) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٤).

الأولى، وهو أن ما كان من لوازم الكمال فثبوته للخالق أولى منه للمخلوق»[1].

فجعل التفصيل في الجوامع فرعيًا وأن صحته تبنى على أولوية الكمال في الغائب.

وقال: «**فإذا قيل الأحكام والإتقان يدل على علم الفاعل شاهدًا فكذلك غائبًا.**

أو قيل: علة كون العالم عالمًا قيام العلم به في الشاهد، فكذلك في الغائب.

أو قيل: الحياة شرطٌ في العلمِ شاهدًا، فكذلك غائبًا.

أو قيل: حد العالم في الشاهد من قام به العلم، فكذلك في الغائب...

فهذه الجوامع الأربعة التي تذكرها الصفاتية من الجمع بين الغائب والشاهد في الصفات: الحد والدليل والعلة والشرط، فذكر الشاهد حتى يمثل القلب صورة معينة ثم يعلم بالعقل عموم الحكم وهو أن الأحكام والإتقان مستلزم لعلم الفاعل فإن الفعل المحكم المتقن لا يكون إلا من عالم وكذلك سائرها...

فكان ذكر الأصل في القياس العقلي لتنبيه العقل على المشترك الكلي المستلزم للحكم، لا لأن مجرد ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم.

وإذا قيل: فمن أين يعلم أن الجامع مستلزم للحكم؟

قيل: من حيث يعلم القضية الكبرى في قياس الشمول.

فإذا قال القائل: هذا فاعلٌ مُحكِمٌ لفعله، وكُلُّ مُحكِم لفعله فهو عالم، فأي شيء ذكر في علة هذه القضية الكلية = فهو موجود في قيَاس التمثيل، وزيادة أن هناك أصلًا يمثل به قد وجد فيه الحكم مع المشترك، وفي قياس الشمول لم يذكر شيء من الأفراد التي يثبت الحكم فيها، ومعلوم أن ذكر الكلي المشترك مع بعض أفراده أثبت في العقل من ذكره مجردا عن جميع الإفراد باتفاق العقلاء»[2].

ومما ينبغي التذكيرُ به أن استعمال المتكلمين لقياسي التمثيل والشمول على وجه التساوي بين الأصل والفرع = من أبرز الإشكالات التي تفرِّقُ بيننا وبينهم، وقد يستغرب الأشعري مثل هذا لو قلته له؛ لأنه يرمي المجسمة وعموم مخالفيه من المثبتة بمثله، ولكنهم في الحقيقةِ سواءٌ في هذا الباطل، وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «**فهؤلاء الذين يتخيلون ما وصف رسول الله ﷺ به ربه أنه مثل صفات**

(١) الرد على المنطقيين (٤١٢).

أجسامهم= كلهم ضالون، ثم يصيرون قسمين:

١ ـ قسم علموا أن ذلك باطل، وظنوا أن هذا ظاهر النص ومدلوله، وأنه لا يفهم منه معنى إلا ذلك، فصاروا: إما أن يتأولوه تأويلًا يحرفون به الكلم عن مواضعه. وإما أن يقولوا: لا يفهم منه شيء، ويزعمون أن هذا مذهب السلف...

٢ ـ وقسم ثان، من الممثلين لله بخلقه، لما رأوا أن قول هؤلاء منكر، وأن قول الرسول ﷺ حق، قالوا مثل تلك الجهالات»[١].

ورد عليهما معًا ردًّا واحدًا فقال: «**وحقيقة كلامهم أن ما وصف به الرب نفسه، لا يعقل منه إلا ما يعقل في قليل من المخلوقات التي نشهدها كأبدان بني آدم. وهذا في غاية الجهل؛ فإن من المخلوقات مخلوقات لم نشهدها كالملائكة والجن حتى أرواحنا. ولا يلزم أن يكون ما أخبر به الرسول ﷺ مماثلًا لها، فكيف يكون مماثلًا لما شاهدوه؟**»[٢].

إذن: يشترك الأشاعرة والمجسمة في الوقوف على شفا جرفٍ هارٍ من البدعة، ثم يهوي كل طرفٍ إلى ناحية، ويأوي أهل السُّنَّة إلى ركنٍ شديد.

فبهذين القياسين يقع المتكلمون في التمثيل، ثم يفرون منه إلى التعطيل، فنضرب مثلًا بصفة العلو وموقف المتكلمين من هذه الصفة بتطبيقهم الفاسد للقياسين حين يناقشون اتصاف الله بها:

١ ـ التطبيق الفاسد لقياس التمثيل:

يجعلون الأصل فيه: المخلوق.

والفرع: الله -سبحانه-.

وعلة الحكم: اتصاف الفرع والأصل بالعلو.

والحكم: أنه يلزم من علو الخالق ما يلزم من علو المخلوق، فيلزمه كذا وكذا، أو يلزمه (التماثل) أو (الجسمية) أو (التركيب).

٢ ـ التطبيق الفاسد لقياس الشمول:

(١) شرح حديث النزول (١١٣).

(٢) شرح حديث النزول (٧٩ ـ ٨٠).

فيقولون في المقدمة الصغرى: الله متصف بالعلو.

وفي المقدمة الكبرى: وكلُّ عالٍ فهو كذا أو كذا، أو يلزمه كذا، أو مماثل للمخلوقات، أو جسم مركب.

النتيجة: الله كذا، أو يلزمه كذا، أو مماثل لمخلوقاته، أو جسمٌ مركب.

يقول الشيخ: «**لكن لزمهم التمثيل من وجهين:**

أحدهما: أنهم سووا بين الله وبين غيره في هذه المقاييس الشمولية المنطقية، وهي الأمثال التي ضربوا له، فجعلوه فردًا من أفراد تلك الأمور العامة، وحكموا عليه بمثل ما حكموا به على سائر الأفراد، حيث قالوا: كل ما كان فوق غيره فلا بد أن يكون كذا، أو كل ما كان كذا فلا بد أن يكون كذا.

وأيضًا فإنهم مثلوه بغيره على ذلك التقدير، وهو لا يكون مثلًا لغيره لا تحقيقًا ولا تقديرًا من التقادير التي يقع فيها شبهة ونزاع على ذلك التقدير، فعلم أن له من الخصوص ما يقطع مماثلته لغيره»[1].

وبعد أن يخرجوا بنتائج هذه القياسات الباطلة، يفرون منها إلى التأويل أو التفويض لامتناع وصف الله بالعلو مع نتائج لازمة كهذه توصلوا إليها بهذين القياسين!

بينما قد يلتزم المجسمة هذه النتائج أو بعضها أو معانيها اللغوية دون ألفاظها.

فيتبين خطؤهم جميعًا حين جعلوا الله في قياسِ تمثيلٍ يستوي فيه مع المخلوق في الحكم واللوازم التي تلزم كيفية المخلوق، وحين جعلوه -سبحانه- في قياس شمولٍ يستوي فيه مع بقية أفراد قضيةٍ كلية متعلقة بكيفية الصفة وما يلزمها في المخلوق، فجعلوا مجرد الاتصاف بالعلو موجبًا لتماثل الغائب والشاهد في لوازم هذه الصفة في الخارج كما عهدوها في الشاهد، وما علموا أن العلة المشتركة والقضية الكلية التي تشمل الشاهد والغائب هي: القدر المشترك الذهني الذي يقبل الشركة بينهما دون أي لوازم خارجية وكيفيات خاصة بالشاهد، وهذا القدر المشترك الذهني لا يَجُرُّ لوازمَ اتصاف المخلوق بهذه الصفة إلى الخالق فيلزمه بها ويجعل كنهها وحقيقتها فيه ككنهها وحقيقتها في المخلوق.

فاتَّضَحَ بما سبق ما يجوز في حق الباري من القياس وما لا يجوز، وهذا مما

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ١٧١).

لم يفصِّل فيه أحدٌ قبل ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فبيّن الاشتراك بين دليلي التمثيل والشمول، وأن قصر الكلام في الإلٰهيات على دليلِ الشمول فقط دون دليل التمثيل - تناقضٌ وتفريق بين متماثلين، وأن قياس التمثيل إن تضمن نفس مادةِ قياس الشمول - تَضَمَن فائدته وزيادة، وأن العبرة بالموادِ لا بصورة القياس.

وتطبيق قياس الأولى يظهر في إثبات الصفات بالمسالك التالية:

١ ـ الاستدلال بأفعال الله، فإن كان الفِعلُ الواحِدُ ـ أي: فعل ـ دالًا على القدرة والإرادة والعلم والحياة والوجود، فدلالةُ أفعال الباري العظيمة الكثيرة المعقدة المترابطة المحققة لأقصى الغايات على هذه الصفات وكمالها فيه -سبحانه- من باب أولى.

٢ ـ الاستدلال بكمال المخلوق، فكلُ كمالٍ في المخلوق لا نقصَ فيه بوجهٍ من الوجوه، فالباري أولى به، وكل نقصٍ، أو كل أمرٍ لازمه نقصٌ في المخلوق، فالله أولى بالتنزه عنه؛ لأن الباري معطي الكمال لمخلوقه، وفاقد الشيء لا يعطيه، ولأن الصفة الكمالية إن جازت للمخلوق ولم تقتض شيئًا يمنع اتصاف الباري بها - جازت للباري، وما جاز لواجب الوجود- وجب أن يتصف به.

٣ ـ الاستدلال بعدم إمكان ثبوت الصفة للمعدوم؛ أي: كونها تتضمن أمورًا وجودية، ثم عدم اختصاصها بالناقصات، وعدم وجود ما هو أكمل منها، يقول الشيخ: «**فكل صفة لم نعلمها تثبت إلا لمعدوم لا تكون صفة كمال بخلاف الصفات التي تثبت للموجود دون المعدوم فإنها لا تكون صفة نقص إلا بالنسبة إلى وجود آخر هو أكمل منها وكل صفة لا تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقص فإنها لا تكون إلا صفة كمال... هي صفة لا يوصف بها المعدوم، ولا تختص بالناقصات، فتكون صفة كمال فيجب اتصاف الله بها**»(١).

٤ ـ الاستدلال بالتقابل بين الكمال والنقص، فإن كان عدَمُ صفة النقص من متقابلين مستلزمًا لثبوت كمال المقابل، فامتناع النقص على الباري ـ لا مجرد عدمه ـ - أولى أن يستلزم ثبوت الكمال المقابل واتصاف الباري به.

ونحن نرسم لك خريطتين، الأولى: تسهل عليك تطبيق مسالك إثبات الكمال السابقة بقياس الأولى، والثانية: تبيِّن لك أساس قولنا: كل ما جاز لواجب الوجود

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/٣٢٨ ـ ٣٢٩).

وجب له، وأنه متى جاز أن يتصف الباري بصفةٍ وجب أن يكون حقًّا متصفًا بها.

إثبات الصفة الكمالية (أ) ووجوب اتصاف الله بها

هل (أ) ممتنعة؟
ومسالك إثبات إمكانها: ان توجد و يتصف بها المخلوق/ أن لا تقتضي مخالفة ضرورةٍ عقلية

نعم:
خَلقُ قديمٍ واجب (تناقض بين القدم والوجوب وبين المخلوقية)، أو خلق شيء يعجز سبحانه عن تغييره وإعدامه (تناقض بين القدرة المطلقة والعجز)، أو خلق نفسه (دور)، أو فعلُ شيءٍ دون أن يقوم بالفاعلِ وجودي جديد يرجح المفعول (ترجيحٌ بغير مرجح)، أو الوجود لا داخل العالم و لا خارجه (تناقض)، أو وجود ذات مجردة في الخارج لها أحكام الصفات (تناقض بن التجرد المطلق وبين ثبوت أحكام الصفات المختلفة التي لابد لها من وجوديات تنفي التجرد)

لا:
الكلام، البصر، السمع، العدل، الصدق، الحكمة، اليد، الوجه

هل يلزم من (أ) نقص بوجه من الوجوه؟
ومسالك إثبات لزوم النقص: الضرورة/ أن يلزم منها نقيضُ ما ثبت لله بأدلة عقلية مستقلة من: وجودٍ وقدمٍ وبقاءٍ وغنىً ووحدانية وفاعلية وعدم مثيلٍ أو شريك وشُمولِ علمٍ ونفوذِ إرادةٍ ومطلق قدرة/ أن تكون نقصًا أو مُكَمِّلةً لنقصٍ في المخلوق

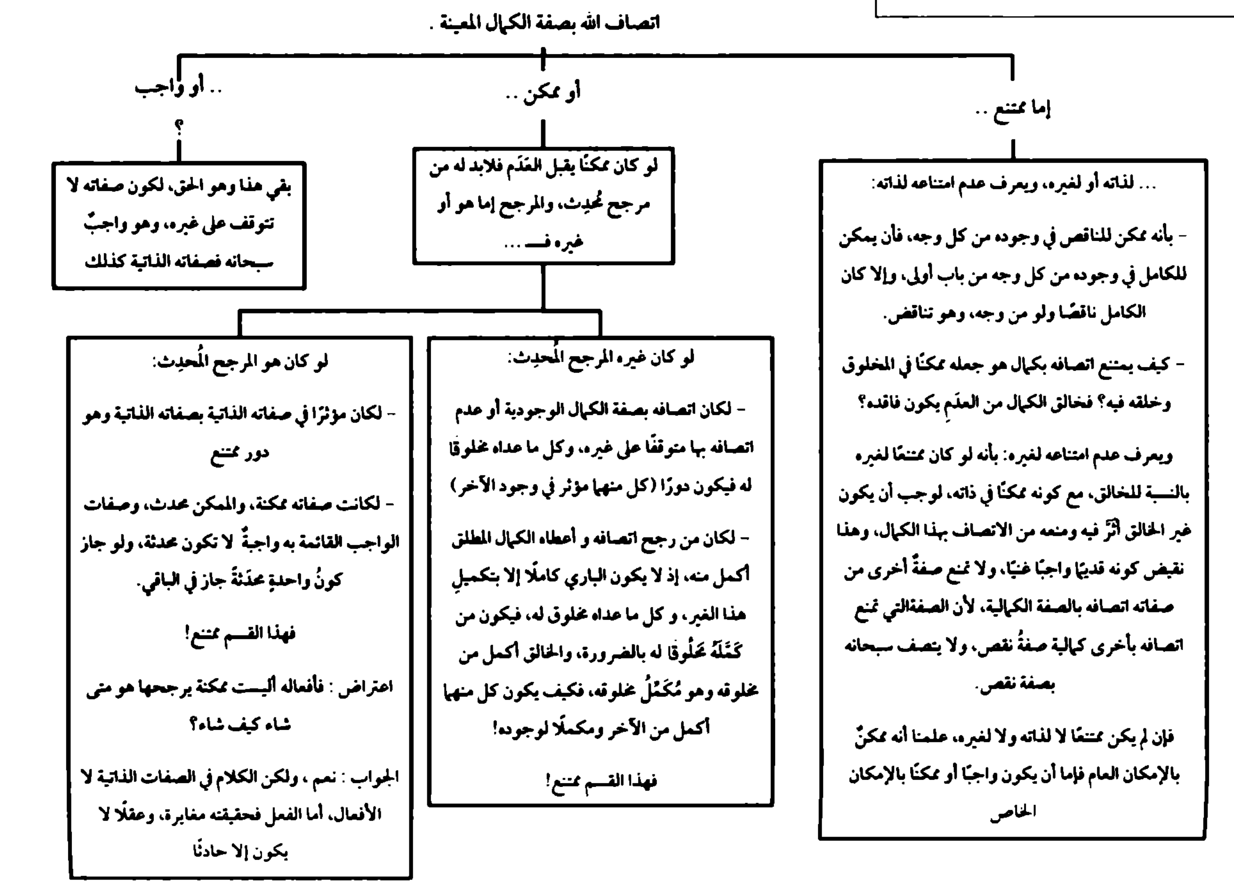
نعم:
الإنجاب، الأكل والشرب، النوم، اللغوب، الظلم، العبث، الكذب

لا:
الكلام، البصر، السمع، العدل، الصدق، اليد، الوجه
(بشرط الإطلاق والتجرد عن لوازمها ونقائصها في المخلوق)

هل (أ) كمالٌ مطلق؟
ومسالك إثبات ذلك: الضرورة فيكون الباري أولى بها/ أن يلزم من عدمها نقص/ بتقدير ذاتين تكون الذات المتصفة بها أكمل

لا:
التوقف عند حدود الخبر و عدم إثباتها حتى يَرد نص
ك: اليد، الوجه، وسائر الصفات الخبرية

نعم:
الكلام، البصر، السمع، العدل، الصدق
فيجب الاتصاف بها عقلًا


إثبات قاعدة : ما جاز لواجب الوجوب وجب له
اتصاف الله بصفة الكمال المعينة .
إما ممتنع ..
أو ممكن ..
.. أو واجب
؟
... لذاته أو لغيره، ويعرف عدم امتناعه لذاته:
- بأنه ممكن للناقص في وجوده من كل وجه، فأن يمكن للكامل في وجوده من كل وجه من باب أولى، وإلا كان الكامل ناقصًا ولو من وجه، وهو تناقض.
- كيف يمتنع اتصافه بكمال هو جعله ممكنًا في المخلوق وخلقه فيه؟ فخالق الكمال من العدَم يكون فاقده؟
ويعرف عدم امتناعه لغيره: بأنه لو كان ممتنعًا لغيره بالنسبة للخالق، مع كونه ممكنًا في ذاته، لوجب أن يكون غير الخالق أثَّرَ فيه ومنعه من الاتصاف بهذا الكمال، وهذا نقيض كونه قديمًا واجبًا غنيًا، ولا تمنع صفةٌ أخرى من صفاته اتصافه بالصفة الكمالية، لأن الصفةالتي تمنع اتصافه بأخرى كمالية صفةُ نقص، ولا يتصف سبحانه بصفة نقص.
فإن لم يكن ممتنعًا لا لذاته ولا لغيره، علمنا أنه ممكنٌ بالإمكان العام فإما أن يكون واجبًا أو ممكنًا بالإمكان الخاص
لو كان ممكنًا يقبل العَدَم فلابد له من مرجح مُحدِث، والمرجح إما هو أو غيره فـ ...
لو كان غيره المرجح المُحدِث:
- لكان اتصافه بصفة الكمال الوجودية أو عدم اتصافه بها متوقفًا على غيره، وكل ما عداه مخلوقا له فيكون دورًا (كل منهما مؤثر في وجود الآخر)
- لكان من رجح اتصافه و أعطاه الكمال المطلق أكمل منه، إذ لا يكون الباري كاملًا إلا بتكميلِ هذا الغير، و كل ما عداه مخلوق له، فيكون من كَمَّلَهُ مَخلُوقا له بالضرورة، والخالق أكمل من مخلوقه وهو مُكَمِّلُ مخلوقه، فكيف يكون كل منهما أكمل من الآخر ومكملًا لوجوده!
فهذا القسم ممتنع!
لو كان هو المرجح المُحدِث:
- لكان مؤثرًا في صفاته الذاتية بصفاته الذاتية وهو دور ممتنع
- لكانت صفاته ممكنة، والممكن محدث، وصفات الواجب القائمة به واجبةٌ لا تكون محدثة، ولو جاز كونُ واحدةٍ محدَثةً جاز في الباقي.
فهذا القسم ممتنع!
اعتراض : فأفعاله أليست ممكنة يرجحها هو متى شاء كيف شاء؟
الجواب : نعم ، ولكن الكلام في الصفات الذاتية لا الأفعال، أما الفعل فحقيقته مغايرة، وعقلًا لا يكون إلا حادثًا
بقي هذا وهو الحق، لكون صفاته لا تتوقف على غيره، وهو واجبٌ سبحانه فصفاته الذاتية كذلك

اعتراضُ الناقض على قياس الأولى

نَرجِعُ بعد التقديم الملخص السابق لمفهوم قياس الأولى والكمال عند ابن تيمية إلى الناقض الذي يقول: «**فأي قياس يستلزم استواء الأفراد في الحكم، فابن تيمية ينفيه كما يفهم من ظاهر هذا الكلام، ولكنه يقول إن القياس الذي يجوز استعماله في حق الله هو قياس الأولى أو المثل الأعلى، وشرحه بأن (كل ما اتصف به المخلوق من كمال، فالخالق أولى به)، وكذا في جانب التنزيه، وقد يبدو للناظرين هذا حقًا، ولكنه يتخلله كثير من المغالطات، فهل يجوز نسبة كل كمال اتصف به المخلوق إلى الله -تعالى-**»[1].

وقال: «**فهذه الأمور التي هي كمالات للإنسان، يقول ابن تيمية إن الله أولى أن يتصف بها، وهذا هو عين التشبيه والتجسيم المنبوذ، فابن تيمية يسميه باسم المثل الأعلى فإذا تعهدنا معانيه وقررناه عرفنا أنه ليس بأعلى بل أدنى، وليس تنزيهًا بل تشبيهًا، ولكن علماءنا علماء أهل الحق، يقولون: إن كل صفة كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه، فالله -تعالى- متصف بها، ولم يقولوا إن كل صفة كمال اتصف بها المخلوق فالله متصف بها؛ لأن بعض الكمالات التي يتصف بها المخلوق ليست كمالات محضة**»[2].

قلت: الناقض يثبت لنا مرة أخرى أنه يعترض لمجرد الاعتراض، ولا يحقق مذهب شيخ الإسلام الذي تصدر للرد عليه، فإنه في الحقيقة لا يعترض على قاعدة شيخ الإسلام، ولكنه فقط ينتقدها من جهة عدم تقييده للكمال بـ«ما لا نقص فيه»،

---

(١) نقض التدمرية (٥١).

(٢) نقض التدمرية (٥١).

ولكن لا يطيق إلَّا أن يُبَهِّرَ هذا الانتقاد بتهم التشبيه والتجسيم والانتقاص، والمسألة في حقيقة الأمر أبسط من هذا بكثير، فإنه لو أتعب نفسه قليلًا ونظر في شروح العلماء لهذا الموضع، أو نظر في بقية كتب شيخ الإسلام التي بسط فيها هذا الكلام وشرحه؛ لما اعترض بمثل هذا الاعتراض ولأراحنا من عناء الرد على ما ظنه اكتشافًا عظيمًا لم يعرفه ابن تيمية!

أما الشرح؛ فيقول صاحب التحفة المهدية في شرح العقيدة التدمرية: «**ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى سواء كان تمثيلًا أو شمولًا كما قال -تعالى-: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾** [النحل: ٦٠] **مثل أن نعلم أن كل كمال ثبت للممكن المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالواجب القديم أولى به وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المدبر، فإنما استفادة من خالقه وربه ومدبره، فهو أحق به منه**»(١).

وكذلك ورد ذلك في تقريب التدمرية لابن عثيمين(٢)، وفي كل شرح لهذه الرسالة المباركة.

بل مثل هذا مبثوث كثيرًا في كتب شيخ الإسلام، فيقول في الرد على المنطقيين: «**بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى**»(٣).

ويقول: «**الرب أحق بكل كمال لا نقص فيه أن يثبت له وأحق بنفي كل نقص عنه من نفيه عن سائر الموجودات**»(٤).

ويقول في الرسالة الأكملية: «**فكل كمال ثبت للمخلوق، فالخالق أحق بثبوته منه إذا كان مجردًا عن النقص، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص وعيب، فالخالق أولى بتنزيهه عنه**»(٥).

وينص عليه كشرط في الكمال المثبت للواجب فيقول: «**لا بد من اعتبار أمرين: أحدهما: أن يكون الكمال ممكن الوجود. والثاني: أن يكون سليمًا عن**

---

(١) التحفة المهدية (١/ ١٠٥)، و(١/ ١٢٨)، و(٢/ ٢١)، و(٢/ ٤٥)، و(٢/ ١٣٣).
(٢) تقريب التدمرية (٤٧)، و(٩٢)، و(٩٤).
(٣) الرد على المنطقيين (١٩٣).
(٤) الرد على المنطقيين (٢٨٥).
(٥) الرسالة الأكملية (١٧).

النقص، فإن النقص ممتنع على الله»[1].

ويقول: «وأما الشرط الآخر: وهو قولنا الكمال الذي لا يتضمن نقصًا... فاحتراز عما هو لبعض المخلوقات كمال دون بعض، وهو نقص بالإضافة إلى الخالق لاستلزامه نقصًا كالأكل والشرب مثلًا، فإن الصحيح الذي يشتهي الأكل والشرب من الحيوان أكمل من المريض الذي لا يشتهي الأكل والشرب؛ لأن قوامه بالأكل والشرب... وما يتوقف كماله على غيره أنقص مما لا يحتاج في كماله إلى غيره، فإن الغني عن شيء أعلى من الغني به، والغني بنفسه أكمل من الغني بغيره. ولهذا كان من الكمالات ما هو كمال للمخلوق وهو نقص بالنسبة إلى الخالق، وهو كل ما كان مستلزمًا لإمكان العدم عليه المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزمًا للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزمًا لفقره المنافي لغناه»[2].

ويقول «الكمال الذي لا نقص فيه للممكن الوجود هو كمال مطلق لكل ما يتصف به»[3].

ويقول: «بل نحن نقول: الكمال الذي لا نقص فيه للممكن الوجود هو كمال مطلق لكل ما يتصف به».

ويقول: «وأما قول القائل: الكمال والنقص من الأمور النسبية، فقد بيّنّا أن الذي يستحقه الرب هو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وأنه الكمال الممكن للموجود، ومثل هذا لا ينتفي عن الله أصلًا، والكمال النسبي هو المستلزم للنقص، فيكون كمالًا من وجه دون وجه، كالأكل للجائع كمال له، وللشبعان نقص فيه؛ لأنه ليس بكمال محض بل هو مقرون بالنقص».

ويقول في الصفدية: «فيلزم أن يكون الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه ثابتًا له لازما دائمًا وهو المقصود»[4].

ويقول: «أو يقال هذه صفات كمال لا نقص فيها فيجب اتصاف الرب بها»[5].

ويقول في درء التعارض: «أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا

(١) الرسالة الأكملية (٢١).
(٢) الرسالة الأكملية (٣٣).
(٣) الرسالة الأكملية (٧٣).
(٤) الصفدية (٢/ ٢٧).
(٥) الصفدية (٢/ ٣٧).

نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كمالًا للموجود غير مستلزم للعدم ـ فالواجب القديم أولى به»[1].

ويقول: «**ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق، فالخالق أحق به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق، فالخالق -سبحانه- أحق بتنزيهه عنه»**[2].

ويقول: «**وأيضًا فكل كمال اتصف به المخلوق إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما فالخالق أحق به»**[3].

«**وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات، فالخالق -تعالى- أولى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه»**[4].

ويقول في «منهاج السُّنَّة»: «**فهو أحق بكل كمال ممكن لا نقص فيه من كل ممكن»**[5].

ويقول: «**ويجب أن يثبت له كل كمال ممكن الوجود لا نقص فيه»**[6].

ويقول في «شرح الأصفهانية»: «**وكل كمال محض لا نقص فيه فهو جائز عليه»**[7].

ويقول: «**وإذا كان كذلك، فكل كمالٍ لا نقص فيه بوجه ثبت للمخلوق فالخالق أحق به»**[8].

وما نقلت أقل بكثير مما تركت، وقد تعمدت أن آتي بعدة أمثلة من أهم كتبه لا من كتابٍ واحد، وهذا كافٍ في بيان كذِبِ الناقض أو قلةِ تحقيقه حين ألَّفَ هذا الكتاب، فلم لم يتعب نفسه قليلًا ليحقق مذهب من انبرى للرد عليه ونقض كتابه؟

وإن أقصى تبريرٍ يملك الناقض أن يقوله هو أن الشيخ لم يفصل ولم يحرر العبارة هنا كما حررها في بقية كتبه ومؤلفاته، ولكن نجد الناقض يتكئ على هذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٤١).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٧).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٦٢).
(٥) منهاج السُّنَّة (١/ ٣٧١).
(٦) منهاج السُّنَّة (١/ ٤١٧).
(٧) شرح الأصفهانية (٥٣٣).
(٨) شرح الأصفهانية (٥٣٤).

الكلام ويفهمه بفهم خاصٍ مغلوط، ثم يبني على ذلك الذم والانتقاص وإلزام التشبيه والتجسيم، وما هذا إلا لضعف في الفهم أو فسادٍ في النية.

وقد يقول قائل: لِمَ لَمْ يقيد شيخ الإسلام كلامه هنا بما قيده في بقية كتبه؟

فنقول: لعله لم يخطر بباله أن رجلًا عاقلًا قد يفهم من كلامه أنه يجيز اتصاف الخالق بكل ما يكون كمالًا للمخلوق وإن كان نسبيًّا وفيه من النقائص ما فيه، ككمال الرجل القادر على الإنجاب مقارنة بالرجل العقيم، وكمال من يمكنه النوم مقارنةً بمن يعتريه الأرق، وغير ذلك من الكمالات النسبية الخاصة بالمخلوق الذي لا يكمل إلا بغيره ويفتقر إلى ما عداه، وحين لم يخطر بباله هذا؛ عبر دون تقييد، لظنه أن القارئ أعقل وأذكى وأورع من أن يعترض عليه بمثل هذا لظهور مراده من الكمال هنا وأنه الكمال المحض المطلق، لا الكمال الإضافي النسبي، ولكن أبى الناقض إلا أن يجعله عامًا في الكمال المطلق والنسبي، ثم أبى إلا أن يعترض على الشيخ بمثل هذا الاعتراض المتهافت بعد أن نسب إليه ما لا يعتقد ولا يريد.

والعجيب أن الناقض بعد سنوات، اعترف بما نقضناه عليه هنا، فقال: «**ولا أدري لم استغرب الدكتور الفاضل من استعمال كلمة المحض هنا، فابن تيمية إنما يريد ـ على زعمه ـ الكمال المحض، لكنه أخطأ في تعيينه، ولم يخالفنا في المفهوم بل في المصداق؛ أيْ: أيُّ شيء من الموجودات الخارجية أو الذهنية أو المقدرة هو الذي يصدق عليه أنه كمال محض. وقد نص ابن تيمية على إرادته هذا المعنى مع أنه غلط في تعيينه كمصداق خارجي...**».

ثم نقل نفس كلام ابن تيمية الذي نقلناه آنفًا، ونقلَ تقييده للكمال بالمطلق المحض الذي لا نقص فيه، وعقّب قائلًا: «**فأنت ترى بعينك أن ما يريده ابن تيمية من هذه القاعدة إنما هو إثبات ما يزعم أنه كمال محض،أي غير مشوب بشائبة النقص، وهو ما عبَّر عنه أيضًا بالكمال المطلق، فأي ضرر لو قلنا إن ابن تيمية أطلق هذه القاعدة، ونحن لا نخالفه في صياغتها لكنا نخالفه في ضابط مصداق الكمال المطلق أو الكمال المحض...**»[1].

وهذا كلامٌ صحيح، إذ الخلاف إنما هو في مصداق القاعدة، وهل الصفة الفلانية كمالٌ محضٌ لا نقص فيه أم لا، وليس الخلاف في نفس القاعدة أو في

---

(١) الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي (٦٨ ـ ٦٩).

تقييدها، فيكون بهذا قد أبان عن ضعف نظره وقلة تحقيقه حين قال في نقضه: «**ولكنه يقول إن القياس الذي يجوز استعماله في حق الله هو قياس الأولى... وشرحه بأن (كل ما اتصف به المخلوق من كمال، فالخالق أولى به)... ولكنه يتخلله كثير من المغالطات، فهل يجوز نسبة كل كمال اتصف به المخلوق إلى الله -تعالى-**»(١).

أو حين قال ردًا على الشيخ: «**ولكن علماءنا علماء أهل الحق، يقولون: إن كل صفة كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه، فالله -تعالى- متصف بها، ولم يقولوا إن كل صفة كمال اتصف بها المخلوق فالله متصف بها؛ لأن بعض الكمالات التي يتصف بها المخلوق ليست كمالات محضة**»(٢).

فيكون قد نقَضَ كلامه بكلامه وكفانا مؤونة الإسهاب في بيان غلطه.

(١) نقض التدمرية (٥١).

(٢) نقض التدمرية (٥١).

الكلام في القاعدة الأولى
(اللّٰه موصوف بالإثبات والنفي)

وفيه أيضًا:

- ادعاء الناقض أن النفي المحض أكمل من نقص القابل للكمال.
- افتراء الناقضِ على ابن تيمية.
- ادعاء الناقض أن غاية الشيخ من القاعدة إثبات الانتقال.

الكلام في القاعدة الأولى
(الله موصوف بالإثبات والنفي)

يقول شيخ الإسلام: «**القاعدة الأولى ـ أن الله -سبحانه- موصوف بالإثبات والنفي.**

فالإثبات كإخباره أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك، والنفي كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] **وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون مدحًا أو كمالًا.**

ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال... وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلٰهًا محمودًا، بل ولا موجودًا.

وكذلك من شاركهم في بعض ذلك كالذين قالوا: إنه لا يتكلم، أو لا يُرى، أو ليس فوق العالم، أو لم يستو على العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا محايث له؛ إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي مستلزمة صفة ثبوت، ولهذا قال محمود بن سُبكتكين لمن ادّعى ذلك في الخالق: ميِّز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم».

ويستفاد من كلام شيخ الإسلام التالي:

١ ـ أن الله يوصف بالإثبات والنفي، فهو يؤكد أن الله يوصف بالنفي.

٢ ـ أن النفي الذي يمدح الله به لا بد وأن يتضمن إثباتًا ويستلزم كمالًا.

٣ ـ أن الله لم ينف عن نفسه إلا ما استلزم ثبوت الكمال.

٤ ـ أن النفي المحض ـ ولاحظ التقييد بالمحض ـ عدمٌ محض، ويطلق على المعدوم والممتنع، فلا كمال فيه ولا حمد.

فإن قيل: على من يرد شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ؟ وما أثر هذا الكلام في قضايا العقيدة؟

قلنا: الشيخ يرد على من زعم بأن الله لا يوصف إلا بالسلوب والإضافات، وإن من يعتقد هذا لم يميز الله عن العدم الذي يوصف بالسلوب المحضة كذلك، ولم ينفعه إثبات إضافاتٍ عدمية لا نصيب لها من الوجود، بل ثبوتها كعدمه في الخارج.

كما أنه يرد على من يصف الله بصفاتٍ يزعم أنها كمالية، مع أنها مما يتصف به المعدوم، كوصف الله بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، فهذا سلبٌ لا يتضمن أي شيءٍ وجوديٍّ أو ثبوتي، ويوصف به المعدوم، بل لا يُعَرِّفُ المعدومَ شيءٌ كهذا الوصف، فلو سئلت: ما معنى كون «العنقاء» غير موجودة؟ أو كيف تصف عدم وجودها؟ أو ما تصورك لعدمها؟ أو ما هو الشيء المعدوم عمومًا؟

لقلت: معنى عدمها وأفضل وصفٍ وتصورٍ لذلك هو كون «العنقاء» غير متحققةٍ ولا ثابتةٍ ولا كائنةٍ في الخارج، فلو سألنا: ما هو الخارج؟ واستثنينا الوجود الذهني الذي يدخل في بعض اصطلاحات الخارج، لما بدر للعقل في فهمه وتصوره إلا داخل العالم وخارجه، هذا هو الخارج، فليست «العنقاء» كائنةً ولا ثابتةً ولامتحققةً داخل العالم أو خارجه، والمعدوم ما لا وجودَ له في الخارج؛ أي: لا داخلَ العالم ولا خارجه، فهذا الوصف السلبي لله يشترك فيه الباري مع المعدوم المحض! والله لا يتصف إلا بالكمال أو بالسلب الذي يقتضي كمالًا ثبوتًا وجوديا، وإلا كان والعدمُ في هذا الوصفِ سواء، ولم يكن في وصفه بأنه داخل العالم أو خارجه شيءٌ من المدح، فكيف إذا اقتضى تسويته بالمعدوم في أصل ما به تعرف عدمية الشيء وتتصور؟

فهنا مقامان:

الأول: أن وصفه بهذا ممتنع لأنه لا مدحةَ فيه ولا كمال ويتصف بمثله المعدوم المحض.

الثاني: أن وصفه بهذا يجعله مشتركًا مع العدم في أصل ما به يتصور العدم ويعرف!

يقول الشيخ: «**فأما العدم المحض والنفي الصرف، مثل كونه لا يمكن رؤيته بحال، وكونه لا مباينًا للعالم ولا مداخلًا له، فإن هذا أمر يوصف به المعدوم، فإن المعدوم لا يمكن رؤيته بحال، وليس هو مباينًا للعالم ولا مداخلًا له، والمعدوم المحض لا يتصف بصفة كمالٍ ولا مدح**»[1].

ويقول: «**فإنهم تارة يصفونه بالصفات السلبية التي لا تنطبق إلا على المعدوم، فيكونون عادلين به المعدومات، وقد قدمنا فيما مضى أن الله -سبحانه- لا يوصف بصفة سلب إن لم تتضمن معنى ثبوتيًا.**

وأما الصفة السلبية التي لا تتضمن ثبوتًا فلا يوصف بها إلا المعدوم، وبينًا أيضًا أن كل صفة تصلح للمعدوم المحض فإنها لا تصلح لله -تعالى-؛ لأن تلك الصفة لا مدح فيها بحال، إذ المعدوم المحض لا يمدح بحال، وما ليس فيه مدح فإن الله لا يوصف به ﷻ، بل له الأسماء الحسنى والمثل الأعلى»[2].

فاستحضر ما سبق وأنت تقرأ كلام الناقض القادم، إذ هذا ما فهمناه وفهمه الشراح من كلام شيخ الإسلام رحمه الله، وهذا ما ذكره وفصَّلَه في كتبه الأخرى، ويوافق الناقض ابن تيمية في أن النفي قد يكون محضًا، وقد يدل على أمر وجودي، وكمالٍ ثبوتي، لا سيما إن كان النفي منصبًا على واحدٍ من نقيضين، مما يقتضي ثبوت نقيضه الكمالي، وأنه لا يصح أن يقال: «**إن النفي لا يستلزم كمالًا مطلقًا، بل قد يكون النفي كمالًا**»[3].

ولا أدري أيقصد بكلامه هذا أن شيخ الإسلام يقول: إن النفي لا يستلزم كمالًا مطلقًا كيفما كان النفي، أو أنه يتكلم بشكل عام.

فإن كانت الأولى فهو كذبٌ على الشيخ المصرح بأن الله يوصف بالإثبات، ويوصفُ بالنفي المستلزم لكمال الضد، فيُضافُ إلى رصيد كذباته.

وإلا فهو كلامٌ صحيحٌ لا يخالفه الشيخ ـ بشرطه ـ.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٧٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥٦٤).

(٣) نقض التدمرية (٥٨).

ادعاء الناقض أن النفي المحض أكمل من نقص القابل للكمال

يقول الناقض: «**والكمال يحتمل أحد أمرين:**

نفي النقص حتى دون أن يلاحظ ثبوت الكمال، فالخالي عن نقصٍ ما أكمل من المتصف بذلك النقص، حتى وإن لم يتصف بضده الكمالي لعدم قبوله لأحدهما.

وأما المتصف بالكمال الوجودي فهو أكمل قطعًا ممن انتفى عنه النقص دون الاتصاف بكمال وجودي، وهما أكمل قطعًا ممن اتصف بالنقص.

وبناءً على ذلك، فإن النفي المحض لو فرضنا تحققه، فهو أكمل من إثبات النقص بلا شك ولا ريب، فقول ابن تيمية إن النفي المحض عدم محض. وهذا ليس بشيء. قول مردود بما سبق بيانه، فنفي النقص بلا ترتب إثبات كمال كمالٌ اعتباري وهو معتبر هنا»[1].

قلت: فهو يزعم أن الكمال قد يكون بنفي النقص وإن لم يستلزم إثبات كمال الضد، وأن هذا أكمل ممن لم يُنفَ عنه النقص، فلدينا إذن الترتيب التالي من الأنقص للأكمل في زعم الناقض:

١ ـ موجودٌ موصوف بالنقص.

٢ ـ موجودٌ نفي عنه النقص ولم يثبت له كمالٌ وجوديٌّ بذلك.

٣ ـ موجودٌ نفي عنه النقص واستلزم ذلك ثبوت كمالٍ له.

وهنا ادعاءان من كيس الناقض يكذبهما العقل:

---

(١) نقض التدمرية (٥٨ ـ ٥٩).

الادعاء الأول: أن من نفي عنه النقص نفيًا محضًا كما يُنفى عن المعدوم والممتنع، ولم يثبت له بذلك كمالٌ وجودي = أكمل ممن ثبت له ذلك النقص.

فنقول: العقلُ حاكمٌ بأن من يقبل الاتصاف بالكمالِ من أحد المتقابلين = أكمل ممن لا يقبل مطلقًا وإن اتصف بالنقص من هذين المتقابلين، ولعل الناقض يرى الجدار الذي لا يوصف بالعمى أكملَ من عميان المسلمين!

فإطلاق هذه الدعوى هكذا باطلٌ عقلًا وشرعًا، فمن ثبت له النقص وهو قابل للكمال = أكمل وجوديًا ممن لم يقبل شيئًا منهما أصلًا.

قد يقول: كمال الأعمى ثابتٌ لما اتصف به من الحياةِ والإرادة وغير ذلك من أمورٍ مفقودةٍ في الجدار.

فنقول: هذه هي الأمور الوجودية الكمالية التي تُبَيِّنُ كونه قابلًا للبصر وإن اتصف بالعمى، فيكون بقابليته هذه رغم كونه أعمى أكمل من الجدار غير القابل وغير الأعمى، وهذا هو المطلوب، فمطلوبنا أن المتصف بالنقص يكون أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بالنقص وضده الكمالي أصلًا.

الادعاء الثاني: أن نفي النقص نفيًا محضًا = كمال.

فنقول: هذه دعوى كاذبة أخرى، وذلك لأن النفي المحض يشترك فيه المعدوم والممتنع، ولا شيء مما يشترك فيه المعدوم والموجود اشتراكًا متساويًا بكمال، ولا يصير كمالًا إلا إن استلزم ثبوت كمالٍ وجوديٍّ للموصوف.

ثم إن ادعاءه هذا هو محل النزاع، وهو ما ندعي خلافه، فحين يبين الكمال ويذكر من أقسامه النفي المحض، فإنه حينئذٍ يستدل بمحل النزاع ويصادر على المطلوب كما عوَّدنا، ويكفينا هنا أن نكذب دعواه مستدلين بأن نفي شيءٍ عن الموجود كما يُنفى عن المعدوم والممتنع ليس بكمال؛ لأنه نفيٌ ثابتٌ للعدم كما هو ثابت لك، فكيف يكون كمالًا؟

أنت كالمعدوم وكالممتنع في هذا السلب؟ فبأي شيءٍ تميزت؟

أليس أقلَ مطلوبٍ من الكمال أن يكون وجوديًا يميزك عن المعدوم فضلًا عن الموجودات الناقصة؟

وهذا فطريٌّ في الشاهد أصلًا، فتخيل الابن الصغير الذي لم يدخل المدرسةَ يَنظُرُ إلى أخيه الأكبر ووالدهما يوبخه على رسوبه في الجامعة، فيغيظه قائلًا: أنا أفضُلُ منك لأنني لم أرسب، ولاحظ أن الناقض كهذا الطفلِ الصغير في مثالنا،

يثبت الكمال بمحض النفي، ويجعل من نُفِيَ عنه نَقصٌ من النقائص نفيًا محضًا (عدم الرسوب) ولم يتلبَس بكمالٍ ضد هذا النقص (النجاح) لعدم قابليته له- أكمل ممن تلبسَ بالنقص (الرسوب) ولكن يَقبَلَ كمال ضده (النجاح)، وأمثلةُ هذا كثيرة.

وها هو الناقض يحاول إبطال سند ابن تيمية في كون النفي المحض ليس كمالًا فيقول:

قال الناقض: «**وأما قول ابن تيمية ص١٤٦: ولأن النفي المحض يوصف به العدم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال. اهـ.**

فهو أيضًا قول مخادع؛ لأن الأمر ذو جهات نبينها فيما يلي:

لو قلنا إن زيدًا معدوم، وقلنا بعد ذلك: زيد ليس بقادر، فإن معنى نفي القدرة عن زيد هو أن زيدًا المعدوم الآن ليس بقادر الآن، ولكن لو قلنا: (زيد قادر)، فمعنى كلامنا إن زيدًا لو قُدّر وجوده لكان قادرًا، وهذا لا يتناقض مع العبارة السابقة وهي أن زيدًا المعدوم الآن غير قادر لاختلاف الجهة كما لا يخفى. والقدرة صفة كمال كما هو معلوم.

والآن لو نفينا عن زيد صفة نقص فقلنا: (زيد غير جاهل) فنفي صفة الجهل عن زيد يكون صادقًا؛ لأن زيدًا غير موجود بالفعل أصلًا، وما كان غير متحقق في الخارج لا يوصف بصفات وجودية، ولا ينفى عنه شيء نفيًا حقيقيًّا؛ لأنه أصلًا غير موجود، فمعنى الكلام أن زيدًا المعدوم الآن غير موصوف بالفعل بالجهل؛ لأن الجهل هو عدم العلم عما من شأنه أن يعلم، والمعدوم ليس موصوفًا بقابلية العلم أصلًا.

فنفينا للعلم عن زيد المعدوم أصلًا أو نفينا للجهل، لا يساوي في المعنى نفينا للعلم أو للجهل عن عمرو الموجود مثلًا؛ لأن نفي صفة النقص عن أمرٍ موجود بالفعل لا يساوي في المعنى نفي النقص عن المعدوم فعلًا، فهي في الأول تفيدنا كمالًا ما لهذا الموجود؛ لأن الموجود إما متصف بالنقص أو غير متصف، فهو يتراوح إذا كان قابلًا بين الكمال والنقص، وأما المعدوم بالفعل الآن فلو نفينا عنه صفة النقص، فصحة نفينا لها عنه إنما يصدق لانتفاء الموضوع أصلًا في الخارج، فزيد غير موجود أصلًا، ولكن سلب النقص عنه لا يفيده كمالًا لأنه غير قابل لهما أصلًا بخلاف الموجود»[1].

(١) نقض التدمرية (٦٠).

قلت: فالناقض يدَّعي إذن أن المعدوم يوصف بمدح وكمال، وضرب مثلًا بزيدٍ المعدوم، وأنه يوصف بالقدرة وبعدمها من جهتين مختلفتين:

١ ـ فيوصف بعدم القدرة لأنه معدوم فليس قادرًا الآن.

٢ ـ ويوصف بالقدرة بلحاظ اتصافه بها لو وجد.

وهنا تظهرُ المغالطة السافرة، فإنه لم يستطع إثبات الكمال إلا حين قدَّرَ وُجودَ زيد، فلم يعد الكلام في معدومٍ إذن، واعترف بعدم اتصافهِ بالكمال حال عدمه، فانظر إلى نتيجة التلاعب اللفظي عند الناقض وما يوقعه فيه هذا التلاعبُ من الاعتراف بمطلوب خصمه دون أن يعي.

فكلامنا في المعدوم الآن، ولا علاقة لكلامنا بما تقدره موجودًا، فكماله ثبت تبعًا لتقديرك لا أكثر.

فالعنقاءُ ليست أكمل من الغول، إذ لا عنقاءَ ولا غولَ أصلًا فكلاهما معدوم، ولكن إن قدرنا وجودهما فالعنقاء طائرٌ جميلٌ أسطوريٌ أكملُ من الغولِ القبيحِ الشَرِس، وقد يتنزل ويقال: صورةُ العنقاء في الذهن أكملُ من صورةِ الغول، والصورتان موجودتان في الذهن وليستا عَدَمًا محضًا.

ثم يأتي الناقضُ لصفة النقص، فيسلب عن زيدٍ المعدوم الجهل، ويسلبه عن عمرو الموجود، ثمْ يقول: ليس سلب الجهل عن الأول المعدوم كسلبه عن الثاني، فسلبه عن الثاني كمالٌ بخلاف الأول الذي سلب عنه لانتفاء الموضوع؛ لأن زيدًا ليس موجودًا أصلًا فصفاته ليست موجودة فلا يتصف بالجهل أصلًا.

فأقول: مطلوبٌ منك الآن أخي القارئ أن تحل هذه المعضلة، وأن توجد الفرق بين ما قاله الناقض هنا وبين ما قاله ابن تيمية.

أليسَ هذا اعترافًا بنص ما قاله شيخ الإسلام وأن السلب الثاني سلبٌ كمالي بخلاف الأول الذي هو سلبٌ محض لا كمال فيه؟

أليس هذا اعترافًا بأن النفي المحض ـ سلب الجهل عن زيد المعدوم ـ لا كمال فيه وليس مثلَ السلبِ الذي يقتضي ثبوتًا كماليًا ـ سلب الجهل عن عمرو الموجود ـ بحيث يقتضي اتصافه بالعلم؟

فانظر إلى فهم الناقض حين يدعي أن قول ابن تيمية بأن «النفي المحض لا كمال فيه لأنه يشترك فيه المعدوم والممتنع» قولٌ مخادع، وهو قائلٌ بهذا القول المخادِع مخدوعٌ به.

فإن قيل: أيعقل أن الناقض لم ينتبه لهذا الكلام؟ أتتصور غفلةٌ كهذه؟

قلت: بل هو منتبه، لذا هو يحاول أن يوجد فرقًا فيزعم بأن (سلب الجهل عن زيد المجهول) يختلف عن (سلب الجهل عن عمرو الموجود) فهذا غير ذاك، وليس السلب مشتركًا بين المعدوم والموجود، بل هذا سلبٌ خاصٌ وهذا سلبٌ خاص، ويبرر هذا بأن سلبه عن المعدوم لأجل انتفاء الموضوع، بخلاف سلبه عن عمرو الذي يقتضي ثبوت كمالٍ له.

ولكنه يخرج من غفلةٍ لغفلة، فهذه حقيقةُ دعوانا! فنحن ندعي أن السلب عن الموجودِ لو كان محضًا لما كان كمالًا ولاشترك فيه المعدوم والممتنع، فماذا يُفهَمُ من كلامنا هذا؟

يُفهَمُ منه أن السلب عن الموجودِ إن لم يكن محضًا كان كمالًا ولم يشترك فيه المعدوم والممتنع، ولكان مختلفًا عن السلب الذي يتصف به المعدوم والممتنع، فيكون لكلٍ سلبه الخاص، فهذه حقيقةُ دعوانا والناقض يدندن حولها وكأنه يحقق شيئًا جديدًا.

فقد أتى بعمرو الموجود، وسلب عنه الجهل سلبًا ليس بالمحض، فظهر بذلك الفرق بين سلب الجهل عنه وسلبه عن زيد المعدوم، فهل هذا إلا تصديقٌ لكلامنا؟

فإن قيل: ما هو المسلك الصحيح الذي ينبغي أن يسلكه الناقض ليُثبت دعواه؟

نقول: المسلك الصحيح الذي يفيده: أن يسلب الجهل عن عمرو الموجود دون أن يثبت به كمالًا، ثم يبيِّنَ لنا كيف يكون سلب هذا الجهل عن عمرو مختلفًا عن سلبه عن زيد المعدوم، وكيف يكون كمالًا، وهو لم يفعل شيئًا من ذلك، بل سَلَبَ الجهل عن عمرو مثبتًا كمال الضد، فثبت له بذلك الفرق بين السلبين، وهذه دعاوانا.

ثم بعد أن صدَّقَ كلامنا من حيث لا يدري قال:

«**ومن هذا التحليل تتبين بعض المغالطات الواقعة في كلام ابن تيمية، والذي يفيد استواء الموجود والمعدوم في نفي النقائص في المعنى، وقد تبين أنهما غير مستويين**».

ولا أدري أين قال ابن تيمية إن الموجود والمعدوم يستويان في نفي النقائص! أليس الشيخ يبني على عدم الاستواء أصلًا؟ وعلى أن سلب النقص عن الموجود لا يكون كماليًا إن ساوى سلبه عن المعدوم؟ فلا تدري ماذا يدور في خلد الناقض حين يكتب مثل هذا.

فهذه مقالة ابن تيمية الذي يفرق بين هذين السلبين ويجعل الكمال في السلب المقتضي كمالًا وجوديًا لا في السلب الذي لا يتميز به موجودٌ عن معدوم، ومن سوءِ فهمك تدَّعي بأنه يثبت التساوي بين هذين السلبين، فالمثال مطابقٌ لما نقوله نحن، والمطلوب منك أن تأتي بمثال يطابق دعواك وينقذ السلوب الباطلة التي تثبتونها للباري كسلب الدخول والخروج، بحيث يكون السلب في المعدوم كالسلب في الموجود ـ سلبين محضين بلا ثبوت كمالٍ وجودي، وفي الوقت نفسه: سلبين مختلفين يقتضي أحدهما كمالًا دون الآخر.

وبعد أن صدّق الرجل كلامَ ابن تيمية، وأتى بمثال في إثبات دعوانا وعجز أن يأتي بما يبطلها، أبان لك عن صدق كلام ابن تيمية في مثال آخر أتى به الناقض قائلًا: «**إذن عندما يقال: الحائط ليس أعمى فهذا لا يستلزم أن يكون بصيرًا لأنه ليس قابلًا للبصر أصلًا**»(١).

فنقول: ما الفرق بين سلب العمى عن الحائط وبين سلبه عن زيد المعدوم؟ إما أن يأتي بفرق يعود على الحائط بكمالٍ أو ثبوتٍ ما، وإلا فلا فرق البتة، ولا مدحة للحائط في كونه ليس بأعمى، ولذا قال الشيخ بأن النفي المحض لا يوصف به الإلٰه لأن الله لا يوصف إلا بالكماليات، والنفي المحض لا كمال فيه إذ يوصف به المعدوم والممتنع.

وقد ذكر الرازي كلام شيخ الإسلام بعينه في تفسيره فقال: «**فقد بيّنّا أنه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان -تعالى- في ذاته بحيث تمتنع رؤيته، بل إنما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته، ثم إنه -تعالى- يحجب الأبصار عن رؤيته، وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية.**

ثم نقول: إن النفي يمتنع أن يكون سببًا لحصول المدح والثناء، وذلك لأن النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجبًا للمدح والثناء، والعلم به ضروري، بل إذا كان النفي دليلًا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء. قيل: بأن ذلك النفي يوجب المدح.

ومثاله أن قوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] **لا يفيد المدح نظرًا إلى هذا النفي. فإن الجماد لا تأخذه سنة ولا نوم إلا أن هذا النفي في حق الباري -**

(١) نقض التدمرية (٦٣).

تعالى- يدل على كونه -تعالى- عالمًا بجميع المعلومات أبدًا من غير تبدل ولا زوال، وكذلك قوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعَام: ١٤] **يدل على كونه قائمًا بنفسه غنيًا في ذاته؛ لأن الجماد أيضًا لا يأكل ولا يطعم.**

إذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعَام: ١٠٣] **يمتنع أن يفيد المدح والثناء إلا إذا دل على معنىً موجودٍ يفيد المدح والثناء، وذلك هو الذي قلناه»**[١].

وقال مثله الآمدي: «**قولهم: إنه لو جاز أن يرى في بعض الأزمان؛ لزال عنه التمدح والاستعلاء، عنه أجوبة ثلاثة:**

الأول: أنا لا نسلم أنه أراد التمدح بكونه لا تدركه الأبصار؛ فإنه وإن تميز بذلك عن غيره من المدركات، فمشارك للمعدوم في ذلك بالإجماع منا، ومن الخصوم. وللطعوم، والروائح، عندهم.

فإن قيل: ومشاركته لبعض الأشياء في نفي كونه مدركًا، لا يزيل حكم التمدح. ولهذا فإنه ـ تعالى ـ قد تمدح بقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] **ولم يبطل حكم التمدح بكون بعض الأجسام، وجمع الأعراض كذلك.**

قلنا: ليس التمدح بنفي السِّنَة، والنوم عنه؛ بل بما نبه عليه بذلك من نفي الغفلة، والذهول، واستحالة خروجه عن كونه عالمًا[٢]**؛ وذلك غير موجود في الأعراض، وغيرها من الأجسام»**[٣].

فإن كان أئمة الناقض لا يخالفون فيما قررناه، فمن الناقض قبالهم؟ ولم يثير الزوابع في أرضٍ محايدة؟

---

(١) مفاتيح الغيب ـ التفسير الكبير ـ (١٣/ ١٠١).

(٢) أي إن التمدح بسلبِ السنة والنوم لأجل ثبوت كمال الضد، وهو العلم الكامل الذي لا تعتريه غفلة ولا يضعفه سهو.

(٣) أبكار الأفكار (١/ ٥٤١).

افتراء الناقضِ على ابن تيمية

قال الناقض: **«ثم ما هو العدم المحض؟ هل قولنا: الله ليس له شريك، أو الله ليس بجسم، هل هذا عدمٌ محض؟ إن ابن تيمية يعتبر هذه المعاني أعدامًا محضة، ولكنها في الحقيقة ليست كذلك؛ لأن هذا هو الذي نسميه أعدامًا إضافية، فنفي الجسم غير نفي العرض وهو غير نفي العجز وغير نفي الشريك قطعًا، وهذه كلها أعدام إضافية وليست أعدامًا محضة كما عبر عنها ابن تيمية. وهذه الأعدام الإضافية تشتمل على كمالات كما لا يخفى، وذلك بحسب التحليل السابق»**[1].

قلت: سجل عندك بهتانًا جديدًا، ولا تستغرب أخي القارئ مثل هذا، فعاقبة التعصب وخيمة، إذ كيفَ يثبت ابن تيمية «نفي الشريك» و«نفي العجز» أعدامًا محضة؟!

أليس ابن تيمية يناقشك أصلًا في امتناع اتصاف الله بعدم محض؟! فكيف يثبت سلب الشريك عدمًا محضًا؟ بأي مفهومٍ أو منطوقٍ فهمت ذلك من كلامه؟

إن ابن تيمية لا يثبت اتصاف الله البتة بالعدم المحض، بل لا يجيز أن يتصف الله بنفي إلا لإثبات كمالٍ مقابل، فالناقض بين أمرين:

- إما أن ابن تيمية يثبت الوحدانية وعدم الشريك لله، فلا تكون حينئذٍ أعدامًا محضةً لأنه يمنع اتصاف الله بها لو كانت عدمًا محضًا، فيكونُ الناقضُ حينئذٍ كاذبًا عليه.

- وإما أن ابن تيمية لا يثبت عدمَ الشريك لله لأنه يعتبره عدمًا محضًا بحسب

(١) نقض التدمرية (٥٨).

زعم الناقض، وهو لا يصف الله بعدم محض، فيكون ابن تيميةَ كافرًا إذن لمنعه نفي الشريك تبعًا لمنعه اتصاف الباري بالعدم المحض! وبما أن ابن تيميةَ موحِدٌ الله مُثبِتٌ لسلب الشريك، فيكون الناقضُ هنا كاذبًا أيضًا، فهو بينَ كذبٍ وكذب.

وإليك صريح كلامه في تكذيب الناقض: «**قوله**: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] **فإن هذا متضمن أنه لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه، وهذا يتضمن كمال قدرته وخلقه وربوبيته، وأن غيره لا يؤثر فيه بوجه من الوجوه كما يؤثر في المخلوقين من يشفع عندهم فيحملهم على الفعل بعد أن لم يكونوا فاعلين، وإنما الشفاعة عنده بإذنه، فهو الذي يأذن للشفيع، وهو الذي يجعله شفيعًا، ثم يقبل شفاعته، فلا شريك له ولا عون بوجه من الوجوه، وذلك يتضمن كمال القدرة والخلق والربوبية والغنى والصمدية**»[1].

فهذا صريحُ قوله بأن نفي الشريك بل نفي شفاعة الشافعين ـ بغير إذنه ـ مما يتضمن كمالًا حقيقيًا ثبوتيًا، وأنها ليست سلوبًا محضة، ليتجلى كذب الناقض على الشيخ وجهله ببدهيات منهجه.

يقول الناقض: «**ولهذا فإن علماء الأشاعرة عندما وصفوا الله -تعالى- ببعض الصفات السلبية، فإنهم لم يريدوا مجرد السلب، مع أنه مقصود أيضًا، إلا أنهم أرادوا ما يستلزمه من كمال**»[2].

وسنرى صحة تطبيقهم وهل كل ما نفوه يقتضي كمالًا ويختلف عن نفيه عن المعدوم والممتنع.

---

(١) الصفدية (٢/ ٦٤ ـ ٦٥).

(٢) نقض التدمرية (٦٠).

ادعاء الناقض أن غاية الشيخ من القاعدة إثبات الانتقال

قال الناقض: «**وسوف أورد فيما يلي بعض الأمور التي يزعم ابن تيمية أنها صفات حقيقية لله فتعرف غايته من هذه القاعدة بل من هذا الكتاب. قال: ... (أو لا ينزل) ومعلوم أن النزول عند ابن تيمية لا يكون إلا بالانتقال من محل إلى محل، وهذا هو مفهوم الحركة**»[١].

قلت: لا تدري ما علاقة هذا الكلام بالقاعدة، وكأن الناقض غص بهذه الكلمة، فأخرجها هنا كيفما كان، فهو يريد أن يرمي ابن تيمية بإثبات الانتقال من محل إلى محل وكفى، لا يهمه أين يصنع ذلك ومتى، فذكره إذن في هذه القاعدة مع أن ابن تيمية لم ينطق فيها بحرف.

وقد ناقشنا فيما سبق منهج أهل السُّنَّة وسائر العقلاء في التعامل مع الألفاظ المجملة، فلنطبقه هنا إذن، فالناقض يزعم أن ابن تيمية يثبت النزول بمعنى: الانتقال من محل إلى محل.

فنقول: هنا لفظان لا بد من بيان المراد منهما، المحل والانتقال، فإن أريد بالمحل أي شيءٍ وجودي يحل فيه الله ويفتقر إليه، فهذا منفي. وإن أريد به: ما ينزِلُ الله إليه ويدنو منه فهو حق.

وإن أريد أي معنى آخر فلا بد من بيانه بألفاظ لا تزيدُ الإجمالَ إجمالًا.

ثم نسأل عن الانتقال، ما المراد به؟

---

(١) نقض التدمرية (٦٣).

إن أريد به معناه اللغوي، وهو الزوال عن محل لآخر، فهو باطل؛ لأن الله ينزل دون أن يَزولَ عنه وصف علوه على عرشه، مع ملاحظة الخلاف القديم في مسألة خلو العرش، مما يقتضي أن المختلفين فيها كانوا مثبتين للنزول على الحقيقة، وإلا ما اختلفوا في مثل هذا التفصيل.

وإن أريد به: انتقال كانتقالِ المخلوق، فهو باطلٌ أيضًا، وإن أريد به أي شيء آخر فالمطلوب من الخَصمِ بيانه، وليسَ ذلك مطلوبًا منا لأننا نعتصم بلفظ الوحي.

فإن قيل: ما معنى النزول إذن؟

فنقول: قد سبق بيان منهجية تعريف معاني هذه الصفات في مبحثِ نحت المعاني، فنقول هنا: هو فعلٌ معروفٌ يعرفه الطفل الصغير حين تقول له انزل من فوق، قبل أن يعرف الانتقال والمحل والحيز وإلخ هذه التفاصيل، بل ربما لا يكون قد أتقن الكلام بعد، وتعرفه بعض الحيوانات حين تأمرها بالنزول من علو، فمن لم يعرف ما هو النزول فهو أدنى من هؤلاء عقلًا وأشد بلادة.

ومن زعم اشتراط إثبات الحيز والمكان وإلخ هذه التفاصيل لإثبات النزول ومعرفته فقد زعم أن الطفل والحيوان ما فهموا النزول الذي أمروا به لأنهم لم يفهموا هذه الأمور ولم تخطر ببالهم.

وقد نقول: النزولُ ضِدُّ العروجِ والصعود، وهذا يكفي في فهمه دون نبس بحرفٍ زائد، قَبِلَ ذلك من قَبِل، ورَفَضَ ذلك من رَفَض.

وقد نتنزل أكثر ونقول: النزولُ فعلٌ لله -سبحانه- عبّر عنه السلف بالدنو والقرب والهبوط وهو ضد العروج، وهو فعلٌ يفعله الله في الثلث الأخير من الليل فيدنو ويقرب إلى السماء الدنيا.

وهذا كافٍ للخروج والتفصي عن مقالة التفويض والاشتراك اللفظي، وهو كافٍ لفهم الصفة، وأي خوضٍ زائدٍ فيها فهو طلبٌ لكيفية ما لا تعرف كيفيته، ولا نطلب من المخالف إلا الوقوف عند هذا الحد.

ولاحظ بأن بعضهم قد يستمر في الجدل ويسألك عن الدنو والقرب لتعرفهما أيضًا، فاعلم أنك مهما عرفت له ما سألك عنه فإنه سيسفسط ويطرد السؤال ويسلسله إلى ما لا نهاية، فلا يدع لك تعريفًا إلا سألك عن ألفاظه حتى يجعلك تخوض في الكيفية أو في تمثيل الله بمخلوقاته، فهذا غرضه، أن يوقعك في مثل هذا.

لذا إن سئلت عن معنى الدنو والقرب، فقل: المعنى بدهي ويكفي أن تفهم

أنهما ضد العروج والبعد، فمن لم يفهم هذه الواضحات فلن أفهمه أنا بأكثر من هذا وليرجع طفلًا صغيرًا لعله يفهم المراد كما تفهمه الأطفال.

وكل هذا تبرعٌ وإلا فلستَ مأمورًا أخي القارئ بأكثر من اتباع الوحي وألفاظه، وأن لا تنطق بغير النزول كما ورد في الحديث، وأن تفهمه وتؤمن به.

دفع الملاججة بإحالةِ موجودٍ
لا داخل العالم ولا خارجه

وفيه:

- الادعاء الأول: بأن الدخول والخروج عدمٌ وملكة (شرح القاعدة السابعة).
- الادعاء الثاني: مسألة التحيز وكونه شرطًا لتقابل الدخول والخروج.
- الادعاء الثالث: التفريق بين التقابلات الضرورية ومقارنتها بـ (الدخول والخروج).
- الادعاء الرابع: التفريق بين الوهميات والعقليات.

دفع الملاججة بإحالةِ موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه

قال الناقض: «**فقول الأشاعرة إذن: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ليس حكمًا بنفي الوجود كما يزعمه ابن تيمية، بل هذا إنما صح عندهم لأنهم ينفون كون الله جسمًا، ويعرفون أن الخروج والدخول لا يكون وصفًا إلا للأجسام، فلذلك ارتفعا معًا عن غير القابل لهما؛ أي: عن الله -تعالى- الذي ليس بجسم أصلًا. فهذا النفي إذن لا يستلزم عدم الله، بل يستلزم عدم صفة الجسمية لله -تعالى-**»[1].

قلت: يمنعنا الناقض من إلزامه أن يصف الله بالدخول في العالم إن لم يصفه بالخروج، ويزعم أن هذا لا يكون إلا للمتحيز، وأن ثبوت أحد الأمرين فرع إثبات تحيز الخالق وقبوله أحدهما، ويصح هنا أن نناقش تقابل العدم والملكة قبل نقاش مسألة الحيز.

فننقل كلامًا للناقض أجلناه لمناسبته هذا الموضع حيث يقول: «**فهذه قضية نسلمها نحن وإياكم: هما [أي الحركة والسكون] لا يجتمعان ولا يرتفعان عن القابل لهما. ثم نحن لا نسلم أن الله -تعالى- قابل لهما. لأنا لا نعقل ذلك إلا في المتحيز، وهو -تعالى- ليس بمتحيز. وغلطكم أنكم توهمتم أن القابل لهما هو كل موجود، وليس كذلك. لأن الموجود أعم من المتحيز عند جميع العقلاء، والنافي لموجود وراء المتحيز معاند لأن الاستقراء الناقص لا ينتهض دليلًا يغلب أدلتنا على وجوب مخالفته -تعالى- للحوادث مخالفة مطلقة. والله -تعالى- يستحيل اتصافه بذلك**»[2].

---

(١) نقض التدمرية (٦٤).

(٢) نقض التدمرية (٣٢).

قلت: العجيب أن الناقض يستدل بدعوى وصفها بأنها: «**قضية نسلمها نحن وإياكم**» مع أن شيخ الإسلام رد في التدمرية نفسها في أكثر من موضع وخصوصًا في القاعدة السابعة على قضية: تحكيم اصطلاح العدم والملكة في الحقائق الشرعية.

وما ذكره هنا هو شبهتهم في الجواب عن كل دليل نأتي به فيه إلزامهم بإثبات واحدٍ من متقابلين لله.

فإن قلنا: الموجود إما داخلَ العالم أو خارجه، والتقابل بينهما كالتقابل بين القديم والحادث، أو الخالق والمخلوق، أو غير ذلك.

جرى ردهم لكلامنا على المراتب والدعاوى التالية:

الدعوى الأولى: أن التقابل في هذه القضية من قبيل العدم والملكة، فلا يتناول كل موجودٍ وإنما يتناول من يقبلهما، فهما عدم وملكة.

الدعوى الثانية: أنه لا يقبلهما إلا متحيز، فالتحيز شرط جريان هذا التقابل ولزوم أحد المتقابلين.

الدعوى الثالثة: أن هناكَ فرقًا حقيقيًّا بين هذا التقابل وبين بقية التقابلات الضرورية كالقديم والحادث، والواجب والممكن.

الدعوى الرابعة: أن قضيتنا (الموجود إما داخل أو خارج، محايث أو مباين) يحكم بها الوهمُ لا العقل، وأن هناك فرقًا منضبطًا بين الوهميات والعقليات.

ونحن بإذن الله نناقشها جميعًا وبالترتيب المذكور هذا.

الادعاء الأول

بأن الدخول والخروج عدمٌ وملكة ومحاكمة أنواع التقابل عند المتكلمين

إن مما يقتضيه المقام وسياق الكلام أن نقدم كلام شيخ الإسلام في القاعدة السابعة فنشرحه ونناقشه في هذا الموضع، لننبه على بعض ما حواه من تحقيق وتدقيق بخصوص الدعوى الأولى.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به على الناس، حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويُضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتى الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية**».

ثم شرع ينقل عن الآمدي كلامه في الأبكار ونحن نلخصه بإذن الله فنقول:

المتقابلان: هما ما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة.

أو: هما أمران لا يجتمعان في زمانٍ واحد، في ذاتٍ واحدة، من جهةٍ واحدة.

والمراد عدم قبولهما الاجتماع بحسب ماهيتهما، وإلا فالمثلان لا يقبلان الاجتماع أيضًا، فالكلام عن غير المثلين هنا.

فأي شيئين قيل فيهما إنهما متقابلان بهذا الاصطلاح - فإنهما لا يجتمعان من الجهة نفسها، فالوجود والعدم متقابلان لا يجتمعان، وكذلك البياض والسواد، والأبوة والبنوة، والحياة والموت، بشرط أن تجتمع من الجهة نفسها.

ولكن إن كانت لا تجتمع في الصدق؛ أي: لا يصدق المتقابلان معًا من جهة واحدة، فهل يمكن سلبهما معًا؟ وهل يمكننا أن يجتمعا في الكذب فينتفيان معًا؟

الجواب: في بعض الأقسام نعم، وفي بعضها لا.

ولنعرض للأقسام هذه، إذ المتقابلان إما وجوديان أو أحدهما وجودي والآخر عدمي.

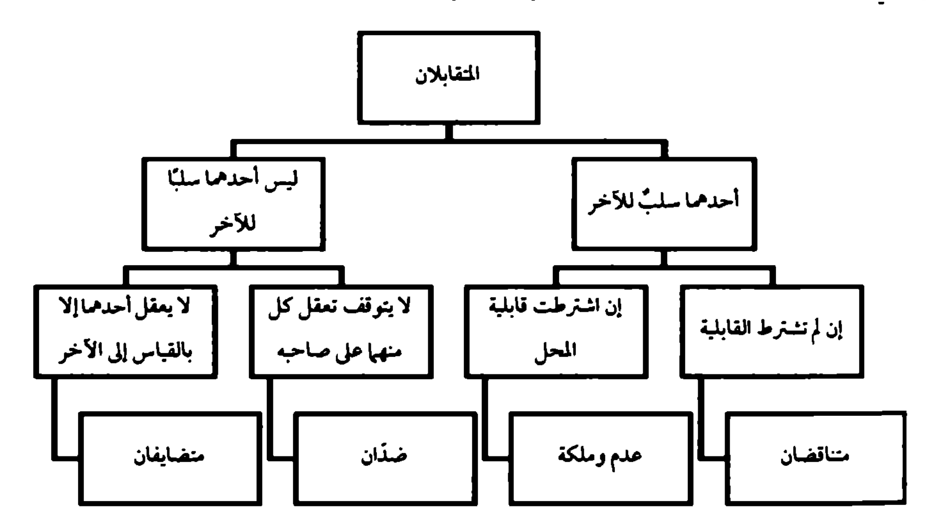
أما القسم الأول: فإن توقف تعقل كل منهما على الآخر فهما المتضايفان، وإن لم يتوقف فهما الضدان.

وأما القسم الثاني ـ أحدهما: وجودي **والآخر**: عدمي ـ فإن اشترطت قابلية المحل للوجودي فهو تقابل العدم والملكة، وإن لم تشترط فهو تقابل السلب والإيجاب.

ولا بد من التنبيه بأن المراد بـ(الوجودي) هنا هو ما لا يكون السلب جزءًا من مفهومه(١)، فهو أعم من الموجود الخارجي، ولهذا اعتبر المتضايفان وجوديين رغم اختلاف المتكلمين والحكماء في وجوديتهما الخارجية.

وبعضهم جعله أعم من هذا وقال: هو ما ليس عدمًا لعديله، وعند هؤلاء يدخل تقابل العمى واللاعمى في السلب والإيجاب(٢).

والتنبيه على هذا مهم لتعلم بأن هذه المسائل مغرقة في الاصطلاح حتى النخاع، ويجري فيها خلافٌ دقيقٌ يمنع الاستناد إلى هذه القسمة في بناءِ شيءٍ برهاني أو معارضة ما يدل عليه العقل والنقل.



---

(١) شرح المواقف (٤/ ٩٥ ـ ٩٧)، الشرح القديم للتجريد (١/ ٤٥٧)، أشرف المقاصد (١/ ٣٠٦)، حاشية الجرجاني على الشرح القديم ـ مخطوط ـ (٧٢أ).

(٢) حاشية ميرزا جان الباغنوي على شرح حكمة العين ـ مخطوط ـ (٧٤ب).

أولًا: المتناقضان:

وهما المتقابلان بالسلب، والإيجاب، بحيث يمتنع إثباتهما معًا وسلبهما معًا في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها، فلا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتيهما.

مثاله: زيدٌ حيوان وزيدٌ ليس بحيوان، أو: زيدٌ موجود وزيدٌ معدوم.

خاصية هذا القسم:

١ ـ أن سلب طرفيه ممتنع، فيمتنع أن تقول: زيدٌ لا حيوان، ولا غير حيوان، أو: زيدٌ لا موجودٌ ولا معدوم.

٢ ـ أنه لا واسطة بين الطرفين ولا يستحيل طرفٌ إلى الآخر.

٣ ـ أن التقابل هنا بين ثبوتٍ وسلب.

ثانيًا: المتضايفان:

وهما اللذان لا تعقل لواحدٍ منهما إلا مع تعقل الآخر.

مثاله: الأبوة والبنوة، فإن أحدهما لا يفهم أو يعقل إلا مع تعقل الآخر، وإنك إن جهلت البنوة لم تفهم المراد بالأبوة، وإن جهلت الأبوة لم تفهم المراد بالبنوة.

وخاصية هذا القسم:

١ ـ أن المتقابلين هنا ثبوتيان.

٢ ـ توقف كل واحد من المتقابلين على الآخر في الفهم.

ثالثًا: المتضادان:

وهما كل أمرين يتصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق، وسدّ كل واحد منهما الآخر، فيصح سلبهما معًا ويمتنع إثباتهما معًا.

وقد يشترط أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد، وهذا هو التضاد الحقيقي، فلا يدخل في التضاد الصفرة والحمرة مثلًا؛ لأنه ليس بينهما غاية الاختلاف، ويُجعلان قسمًا خامسًا حينئذٍ هما: المتعاندان[1].

(١) شرح المواقف (٤/٨٨).

مثاله: السواد والبياض.

وخاصية هذا القسم:

١ ـ جواز استحالة كل واحد من طرفيه إلى الآخر في بعض صوره، وجواز وجود واسطة بين الطرفين تمر عليه الاستحالة من أحد الطرفين إلى الآخر: كالصفرة، والحمرة بين السواد، والبياض.

٢ ـ أن التقابل فيهما بين ثبوتيين، كالمتضايفين.

رابعًا: العدم والملكة:

والملكة: معنى وجودي أمكن أن يكون ثابتًا للشيء.

إما بحق جنسه: كالبصر للإنسان[١].

أو بحق نوعه: ككتابة زيد[٢].

أو بحق شخصه: كاللحية للرجل[٣].

والعدم: ارتفاع هذه الملكة وسلبها، فلا تجتمع الملكة إذن مع عدمها، ولكن يمكن سلبهما معًا، فلما لم تكن ملكة البصر بالتفسير المذكور ثابتة للحجر، لا يقال له أعمى ولا بصير[٤].

وخاصية هذا القسم:

١ ـ أن التقابل فيه بين ثبوتٍ وسلب كقسم التناقض.

٢ ـ ومن خواص هذا التقابل: جواز انقلاب الملكة إلى العدم، ولا عكس.

٣ ـ السلب فيه ليس كالسلب في التناقض، إذ لا بد أن يتضمن قابلية المحل للوجودي المسلوب، وبعضهم عبَّر عن السلب في هذا القسم بأنه: سلب موجودٍ بالقوة.

---

(١) فإن البصر صفةٌ يقبلها الجنس القريب للإنسان وهو: الحيوان، ولكن لا تقبلها أجناسٌ أخرى كالجمادات والأجسام غير الحية.

(٢) فإن الكتابةَ صفةٌ يقبلها نوع زيد، وهو نوع: الإنسان، ولكن لا تقبلها أنواعٌ أخرى كالأسود والفيلة، وإن كانت من جنس الحيوان نفسه.

(٣) فإن اللحيةَ صفةٌ يقبلها الشخص المعين كزيدٍ، ولكن لا يقبلها كل الأشخاص: كمريم وفاطمة، وإن كانوا مندرجين تحتَ نوعٍ واحدٍ وجنسٍ واحد.

(٤) فالحجر لا يقبل الاتصاف بالبصر، فصح أن يسلب عنه البصر والعمى، أما الإنسان فيقبل الاتصاف بالبصر، فإن سلبناه عنه وصفناه بالعمى لزومًا.

ويختم الآمدي قائلًا: «**وإن أريد بالتقابل تقابل العدم، والملكة: فلا يلزم أيضًا من نفي الملكة تحقق العدم، ولا بالعكس؛ إلا في محل يكون قابلًا لهما؛ ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمى، ولا بصير. والقول بكون الباري -تعالى- قابلًا للبصر والعمى؛ دعوى محل النزاع، والمصادرة على المطلوب.**

وعلى هذا: فقد امتنع لزوم العمى، والخرس، والطرش في حق الله -تعالى-، من ضرورة نفي البصر، والسمع، والكلام عنه».

إذن متى قلنا بأن البصر يقابل العمى، والحجر إن لم يتصف به اتصف بضده، قال المخالف: هذا إنما يكون لمن يقبل الاتصاف بالبصر، فيكون عدم البصر مقتضيًا اتصافه بالعمى، أما من لا يقبل ذلك فليس ببصيرٍ ولا أعمى.

فإن سألناهم عن شرط القبول قالوا: شرطه الحياة، فإن كان حيًّا قلنا: هو إما بصير وإما أعمى، وكذلك التقابل بين الحياة والموت للحجر، فهو عندهم لا ميتٌ ولا حي لأنه لا يقبل الحياةَ أصلًا، وشرط قبولها أن يكون من جنس الحيوانات لا الجمادات، ومثلهما الكلام والبكم.

ويتعلق كلامهم هذا بقضية الدخول أو الخروج للباري، فإن قلنا لهم: الباري إما داخل العالم أو خارجه، وإن نفيتم علوه ومباينته للعالم لزمكم حلوله ودخوله في العالم، قالوا: لا يلزمنا المقابل الثاني إن نفينا الأول، بل ننفي المتقابلين، الدخول والخروج، فليس بداخل العالم ولا خارجه؛ لأن وجوب أحدهما إنما هو لمن يقبلهما، أما من لا يقبلهما فنرفع عنه الطرفين كما رفعنا البصر والعمى عن الحجر.

فهنا يدَّعي المخالفُ أمورًا:

الادعاء الأول: أن هذه الأقسام حاصرة وليس بينها تداخل.

الادعاء الثاني: أن قسمًا واحدًا فقط من التقابل يمتنع فيه سلب المتقابلين وهو التناقض.

الادعاء الثالث: أن لزوم أحدِ المتقابلين لا يكون إلا للقابل، أما غير القابل فيرفع عنه الطرفان.

الادعاء الرابع: أن من الموجودات ما يكون قابلًا ومنها ما لا يكون كذلك.

الادعاء الخامس: أن هناك معيارًا واضحًا يمنع المصادرة والتحكم في التفريق بين من يقبل ومن لا يقبل.

الادعاء السادس: أن الباري ليس بقابل.

وهو لا يملك إثبات شيء من هذه الدعاوي إثباتًا برهانيًا، إن كانوا تنازعوا في بعض المتقابلات الحسية هل هي من قبيل المتضادين أو العدم والملكة، فكيف يعرفون قبول الباري من عدمه، ولننقل رد شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في التدمرية إذ رد عليهم من وجوهٍ فقال:

■ **الوجه الأول: القدح في حصر التقسيم:**

«**الوجه الأول ـ أن هذا التقسيم غير حاصر، فإنه يقال للموجود: إما أن يكون واجبًا بنفسه وإما أن يكون ممكنًا بنفسه، وهذان ـ الوجوب والإمكان ـ لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، إذ كون الموجود واجبًا بنفسه وممكنًا بنفسه لا يجتمعان ولا يرتفعان.**

فإذا جعلتم هذا التقسيم ـ وهما النقيضان ـ ما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس هما السلب والإيجاب، فلا يصح حصر النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان في السلب والإيجاب.

وحينئذٍ فقد ثبت وصفان: شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو خارج عن الأقسام الأربعة.

وعلى هذا فمن جعل الموت معنى وجوديًا فقد يقول: إن كون الشيء لا يخلو من الحياة والموت هو من هذا الباب. وكذلك العلم والجهل، و[السمع و] الصمم، [والكلام][1] **والبكم، ونحو ذلك**».

قلت: أهمية هذا الوجه أنه يُشَكِّكُ في الحصر الذي زعموه، فإنهم زعموا أن قسمًا واحدًا فقط لا يقبل سلب الطرفين، أما بقية الأقسام فيمكننا سلب طرفيها، فبيَّن الشيخ أن التقسيم غير حاصر، وأن من المتقابلات ما لا يجوز سلب طرفيها معًا وإن لم يكونا من قسم السلب والإيجاب، وضرب لذلك مثالًا وهو: الوجوب والإمكان.

فالموجود إما ممكنٌ وإما واجب، وليس أحدهما محض سلبٍ للآخر، فليس الوجوب مجرد سلبٍ للإمكان بحيث يطابق قولُنا: (أ) واجب ـ قولنا: (أ) ليس بممكن.

وإلا كان الموجود الواجب كالعدم الواجب إذ هما مجرد سلبين للإمكان.

(١) أشار المحقق لكون إضافة [السمع و] و[والكلام] مما يستقيم به الكلام فأضفتهما.

وليس الإمكان في المقابل محضَ سلبٍ للوجوب بحيث يطابِق قولُنا: (أ) ممكن ـ قولنا: (أ) لاواجب.

فيكون الموجود الممكن كالمعدوم الممكن في وصف الإمكان دون فرق لكونهما كليهما سلبًا محضًا للوجوب.

ومع أنهما غيرُ داخلين في قسم السلب والإيجاب إلا أنه لا يجوز سلبهما معًا عن أي موجود، وبالتالي كذب قولهم: «فقط المتقابلان بالإيجاب والسلب ـ النقيضان ـ لا يجوز سلبهما معًا ويجب إثبات أحدهما».

إذ هاهنا متقابلان ليسا هما الإيجاب والسلب، وفي الوقت نفسه: يمتنع سلبهما معًا، فلم لا تكون قضيتنا كذلك؟ أعني قولنا: الموجود إما داخل العالم أو خارجه؟

ومثل الوجوب والإمكان قولنا: الموجود إما علةٌ أو معلول، قديم أو حادث، قائمٌ بنفسه أو قائمٌ بغيره، جزئي أو كلي، واحدٌ أو كثير، موجود بالفعل أو بالقوة، مقارنٌ لغيره أو قبله أو بعده، موصوفٌ أو صفة، موجودٌ في الذهن أو في الخارج، وغير ذلك مما لا يجوز رفع طرفيه عن الموجود من حيث هو موجود، ومما لا يكون التقابل فيه مجردَ تعاندٍ بين ثبوتِ شيءٍ ومحض سلبه دون أي ثبوت زائدٍ.

فمتى قالوا: هٰذان ليسا من قبيل الإيجاب والسلب، وبالتالي يحق لنا سلبهما معًا.

قلنا: إذن جوزوا في العقل سلب الإمكان والوجوب عن الموجود، وأنه يجوز وجودُ موجودٍ لا ممكنٍ ولا واجب، وهذا ولوغٌ في السفسطة يكفينا ردًا عليهم.

فإن قالوا: بل هما من قبيل الإيجاب والسلب، وهما كقولنا: الموجودُ إما واجبٌ أو لا واجب، ومرادنا بالـ(لا واجب) هو هو مرادنا بالـ(ممكن).

فنقول: وكذلك ندعي نحن أن قولنا: الموجود إما داخل العالم أو خارجه، كقولنا: الموجود إما داخل العالم أو لا داخل العالم، والـ (لا داخل العالم) يقضي العقل بالضرورة أنه هو هو (الخارج) ولا يقبل فهمه إلا كذلك.

فإن قالوا: في إثباتكم لـ (الخارج) مفهومٌ زائدٌ على محض سلب الدخول.

قلنا: وكذلك ما ضربناه لكم من أمثلة، ليست مجرد تقابلٍ بين ثبوتٍ ومحضِ سلبه.

وهذا يفيد في الرد على من يزعم بأن سلب الحياة والموت جائزٌ لمجرد أنهما

ليسا من قبيل الإيجاب والسلب، وأن كل متقابلين من غير هذا القسم يجوز سلبهما، فيطعن على هذا بأن يقال: بعض المتقابلات من غير قسم الإيجاب والسلب لا يجوز سلبها، كالحياة والموت، والسمع والصمم، والكلام والبكم، فلا يكفي إذن الاتكاء على كونهما خارج قسم التناقض، بل نحن نثبت أن العقل يمنع سلب المتقابلين ويمنع خلو المحل عن بعض ما لا تجعلونه باصطلاحكم داخلًا في قسم التناقض والسلب والإيجاب.

يقول الكاتبي: «**ويكون أحدهما كاذبًا فقط، وسائر المتقابلات يجوز أن يكذبا، أما المضافان والعدم والملكة فبخلو المحل عنهما، وأما الضدان فعند عدم المحل، وعند وجوده أيضًا لاتصافه بالوسط كالفاتر، أو لخلوه عنه أيضًا كالشفاف.**

وقد يكون أحد الضدين لازمًا للموضوع، وقد لا يكون، وحينئذٍ إما أن يمتنع خلو المحل عنهما، كالصحة والمرض عند من لا يقول بالحالة الثالثة، أو يمكن، وحينئذٍ إما أن يحصل هناك وسط، كقولنا للفلك: لا ثقيل ولا خفيف، أو يحصل، ولا يخلو إما أن يعبر عنه باسم محصل كالفاتر، أو بسلب الطرفين، كقولنا: لا عادل ولا جائر»[1].

يقول ميرزا جان: «**قال المصنف [أي الكاتبي]: (وأما المتضايفان والعدم والملكة فيخلو المحل عنهما) أراد أنه قد يخلو المحل عنهما، وإلا فيمكن اعتبار المتضايفين الذين لا يخلو المحل عنهما ـ كالمناسبة ـ في الجملة، ولا يخلو شيءٌ من الوجوديين عنها إذ ليس موجودان لا يوجد بينهما المناسبة؛ لأنهما إن كانا ممكنين فالمناسبة في الإمكان أو المعلولية، وإن كان أحدهما واجبًا فالمناسبة من جهة عليَّة أحدهما ومعلولية الآخر، وكذا يمكن أن يعتبر في الوجود المطلق والعدم اعتبار قابلية المحل، بناءً على أن جميع المفهومات قابلة للوجود المطلق، فيعتبر في مفهوم لفظ العدم تلك القابلية، فصار تقابل العدم والملكة**»[2].

وحين أبطل الأصفهاني دخول مثالٍ من أمثلة التقابل في قسم الإيجاب والسلب مستندًا إلى جواز رفع طرفيه، وأن تقابل الإيجاب والسلب يمتنع فيه ذلك، رد عليه الجرجاني قائلًا: «**قوله: (مع أنه ليس كذلك، لجواز ارتفاعهما، مع أن السلب والإيجاب يمتنع ارتفاعهما) لكن هذا الامتناع مبني على انحصار تقابل السلب**

(١) حكمة العين (١٨ ـ ١٩).

(٢) حاشية ميرزا جان على شرح حكمة العين ـ مخطوط ـ (٧٤أ)، وشرح التجريد القديم للأصفهاني (١/ ٤٦٩).

والإيجاب في التناقض، وهو ممنوع»[1].

إذن: القول بأن تقابل السلب والإيجاب هو فقط التقابل الوحيد الذي يمتنع رفع طرفين ويجب صدق أحد المتقابلين فيه- ليس بصحيح، إذ ربما تدخل فيه بعض المتقابلات التي يجوز رفعها كما ذكر الجرجاني، وغيره من المتقابلات المندرجة في الأقسام الأخرى قد يمتنع رفعها جميعًا إما لاقتضاء رفع محل المتقابلين رأسًا، أو للزوم أحدهما وعدم قبول العقل إمكانيةَ خيارٍ ثالث، فيكون الثالث مرفوعًا بالضرورة والبداهة.

وأظهر مثالٍ على هذا: الدخول والخروج، فأيًّا كان قسم التقابل الذي يندرجان تحته، فإن العقل لا يقبلُ أي خيارٍ ثالثٍ غيرهما لأي موجودٍ من حيث إنه موجود، فالموجود إما داخل العالم أو خارجه، ثم لا يقبل أيضًا رفع الطرفين إلا في حالةٍ واحدة، وهي رفع محلهما والموصوف بهما، وذلك بأن يكون الشيءُ معدومًا، فلا يكونُ حينئذٍ داخلَ العالم ولا خارجه، وبما أن هذا المثال هو من محال النزاع بيننا وبين المتكلمين، فلك أن تضرب مثلًا بأي متقابلين لا يدخلان في قسم السلب والإيجاب، وقد ذكرنا أمثلةً لذلك وستذكر مرةً أخرى وتناقش.

▪ الوجه الثاني: القدح في تميز وانفصال الأقسام:

فيكمل شيخ الإسلام ويذكر وجهًا ثانيًا قائلًا: «**الوجه الثاني ـ أن يقال: هذا التقسيم يتداخل، فإن العدم والملكة يدخل في السلب والإيجاب، وغايته أنه نوع منه، والمتضايفان يدخلان في المتضادين، وإنما هو نوع منه**».

والغرض هنا: سلبُ صوابية هذا التقسيم، ومنع الاعتماد عليه في التفريق بين ما يجوز رفع طرفين وما لا يجوز لأجل ما فيه من تداخل.

فكأنه هنا يسأل: لم لا يقال بأن قسم العدم والملكة ـ بما أن فيه سلبًا وإيجابًا ـ داخلٌ في قسم السلب والإيجاب ونوعٌ منه؟ فيكون قسم السلب والإيجاب ـ التناقض ـ دائرةً كبرى تشمل بداخلها ما أدخلوه في قسم (العدم والملكة).

ولم لا يقال بأن قسم (المتضايفين) ـ بما أنهما ثبوتيان ـ داخلٌ في قسم المتضادين ونوعٌ منه، فيكون قسم المتضادين كالدائرةِ الكبرى التي تشمل بداخلها قسم (المتضايفين).

---

(١) حاشية الجرجاني على الشرح القديم ـ مخطوط ـ (١٠٥ب).

وذكر ذلك الإيجي وشارحه الجرجاني في خصوص انضواء التضايف تحت التضاد، فقالا: «**(والضدان عندهم [أي الحكماء] أخص مما عند المتكلمين) لأن المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم [أي المتكلمين] دون تعريف الحكماء**».

وأكد كلامهما السيالكوتي وذكر فوقه الكلام في انضواء العدم والملكة تحت قسم السلب والإيجاب قائلًا: «**فالمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والإيجاب، باعتبار النسبة إلى المحل القابل، وهو المذكور في التجريد**»(١).

وما أحال إليه في التجريد هو قول الطوسي: «**ويعرض له [أي للكثرة] ما يستحيل عروضه لها [أي للوحدة] من التقابل المتنوع إلى أنواعه الأربعة، أعني: تقابل السلب والإيجاب، وهو راجعٌ إلى القول والعقد، والملكة والعدم، وهو الأول مأخوذٌ باعتبار خصوصيةٍ ما، وتقابل الضدين، وهما وجوديان، ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية، وتقابل التضايف**».

وقد شرحه الأصفهاني قائلًا: «**وتقابل العدم والملكة هو تقابل السلب والإيجاب مأخوذًا مع اعتبار خصوصية، وهو أن يكون السلب ليس سلبًا للإيجاب مطلقًا، بل سلبًا للإيجاب عن محلٍ من شأنه الإيجاب**»(٢).

ومثلهما قال الولالي المكناسي(٣).

وهذا بعدما سبقهم الرازي قائلًا: «**ويظهر مما قلنا أن العدم والملكة هما السالبة والموجبة بعينها مخصصة بجنس أو نوعٍ أو موضوعٍ أو وقتٍ أو حالٍ معين**»(٤).

فاندراج التضايف في التضاد، والعدم والملكة في الإيجاب والسلب- ظاهرُ المناسبة، فهما قسمان إذن لا أربعة في الحقيقة.

ويقال حينئذٍ: المتقابلان إما متقابلان أو متضادان، وكلُ واحدٍ منهما تخصص بعض أفراده بعد ذلك، وهذا إشكالٌ مهم، إذ يلزمهم حينئذٍ أن يذكروا مفرقًا بين ما خصصوه من كل قسم، لا سيما قسم الإيجاب والسلب، ويدللوا على خصوصيته

---

(١) شرح المواقف (٤/ ٩٢).
(٢) الشرح القديم للتجريد (١/ ٤٥٦ ـ ٤٥٨).
(٣) أشرف المقاصد (١/ ٣١١).
(٤) المباحث المشرقية (١/ ١٠٣).

بمعيارٍ واضح، وإلا كان تقسيمهم وتفريقهم بن القسمين محضَ مصادرةٍ أو اصطلاحٍ لا قيمةَ له في محاكمة الحقائق، لاندراج أحدهما في الآخر أصالةً حتى يأتوا بدليلٍ ومعيار مفرق.

إذن: هذا التقسيم ليسَ مسلمًا ولا يسمح للمخالف بالبناء عليه حتى يدلل على معيارٍ واضحٍ في التفريق.

فإن قيل: ما فائدة بيان هذا الاندراج؟

قلنا: فائدتهُ إظهار الجهة الاصطلاحية الاعتبارية فيه، ومنع محاكمة القضايا العقلية والحقائق الخارجية إليه، إذ قولنا: الموجود إما بصيرٌ أو أعمى، كقولنا: إما واجبٌ أو ممكن، كلاهما داخلٌ في قسمٍ واحد أصالةً حتى يثبت العكس بضابطٍ واضحٍ معياريٍّ مفرق.

فإن زعم المخالف فرقًا بينهما وأنهما قسمان مفترقان حقيقةً، لا سيما في حيثية: جواز رفع الطرفين= طولِبَ بمعيارٍ واضحٍ ودقيقٍ يلزمنا بمثل هذا التفريق.

ويجب أن يكون هذا التفريق حقيقيًّا لا اصطلاحيًّا لغويًّا، وبهذا يكون قول الرازي: «**أن العدم والملكة هما السالبة والموجبة بعينها مخصصة بجنس أو نوعٍ أو موضوعٍ أو وقتٍ أو حالٍ معين**» يقتضي إلزام المخالف الذي يزعم التفريق بين الأمثلة المذكورة أنْ يذكرَ معيارًا واضحًا بين المتقابلين المخصصين بجنسٍ أو نوعٍ أو موضوعٍ... إلخ، وبين المتقابلين المطلقين غير المخصصين بشيء من ذلك واللذين يجب صدق أحدهما وكذب الآخر، ويمتنع رفعهما معًا كما يمتنع اجتماعهما.

وهذا المعيار يجب أن يكونَ دقيقًا واضحًا غيرَ مبني على تحكم أو هلامية تؤدي لدخول ما نتفق على امتناع سلب طرفيه فيما يجوزون سلبَ طرفيه، **وإلا جاز أن يقول كل مبطلٍ في أي متقابلين: هذان مخصوصان بالجنس الفلاني، أو النوع الفلاني، أو ما شابه، كما زعم من زعم من الجهمية مثلًا أن الخالق ليس بموجود ولا معدوم وأن شرط الاتصاف بأحدهما المخلوقية.**

فعلى مخالفنا إذن أن يأتي بمفرقٍ دقيق، لا أن يزعم بمحض هواه أن ما نلزمه به في قولنا: الباري إما بصيرٌ وإما أعمى، أو: إما داخل العالم أو خارجه، أنها متقابلات يجوز رفعها جميعًا لأن وجوبَ صدق أحدها إنما هو خاصٌ بالمخلوقات أو المتحيزات أو ما شابه.

دعك من خلافهم في تحقق التقابل بين العدمين (كالعمى واللاعمى)، أو وجود متقابلات لا تدخل في الأقسام السابقة كتقابل (الوحدة والكثرة) أو تقابل (الملزوم وعدم اللازم)، وكلها تبحث في المطولات الكلامية، واستحضار هذا مهم لمعرفةِ كون هذه القسمة وما بتفرع عنها نظريًا كما قلنا، وأنها مما لا يبنى عليه شيءٌ في محاكمة الحقائق الوجودية متى بَدَهَ للعقلِ فيها حكمٌ كليٌّ جازم، فمتى جزم عقلنا أن الموجود إما داخل العالم أو خارجه، لم نسمع محاولاتهم البائسة في محاكمة هذا التقابل إلى هذه الأقسام وتقريرها وبيان قطعيتها وما يتفرع عنها، فكل هذا ليس بشيء أمام ضروريةِ تلك.

ويزيد من يزيد فيكشف أكثر عن نسبيةِ هذا التقسيم وتداخله باعتبارات مختلفة حتى في أهم تقابلٍ وهو تقابل: الوجود والعدم.

فيقول الطوسي وشارحه القوشجي عند الكلام في التقابل بين الوجود والعدم: «**(وقد يؤخذ مقيدًا)؛ أي: منسوبًا إلى أمرٍ ما (فيقابله عدم مثله)؛ أي: منسوب إلى ذلك الأمر (ويفتقر إلى موضوع كافتقار ملكته) لا خفاء في أن التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والإيجاب، وأما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر أنه تقابل العدم والملكة؛ لأن المتقابلين بالسلب والإيجاب إن اعتبر نسبتهما إلى قابل للأمر الوجودي يصيران هما بعينهما عدمًا وملكة، ولا شك أن جميع الماهيات قابلة للوجود إذ المراد به ما هو أعم من الخارجي فالمراد بالملكة هنا معناها المصطلح**»[1].

إذن حتى التقابل بين الوجود والعدم يدخل في قسم العدم والملكة عند التقييد، وذلك لأنهما ينسبان إلى محلٍ قابلٍ لهما وهو الماهية، وتَذَكَّر أن رجالًا منهم أجازوا رفع الطرفين في تقابل الوجود والعدم، وأثبتوا الحال غير الموجودة وغير المعدومة، فمن أجاز مثل هذه السفسطة واعتبرها مقولةً من مقولات رجال المذهب ـ فقد الأحقية والمعيارية في محاكمة أي تقابلٍ آخر.

وما زالَ القومُ مختلفين في انحصار الأقسام في أربعة وفي تداخلها، فكلامُ شيخِ الإسلام هنا دقيقٌ يكشف ما يستره ظاهر كلامهم الموحي بأن هذه القسمة حاصرة قطعية.

---

(١) شرح المواقف وبحاشيته الشرح الجديد (٢/٥٦ ـ ٥٧)، طبعة دار الطباعة العامرة.

وينتقل شيخ الإسلام إلى ذكر المفرق الذي زعموه: «**فإن قال: أعني بالسلب والإيجاب ما لا يدخل فيه العدم والملكة، وهو أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له، ولهذا جعل من خواصه أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر**».

فالمخالف هنا يريد أن يضع معيارًا مفرقًا بين قسم (السلب والإيجاب) وقسم (العدم والملكة) ليخرج الثاني ويمنع اندراجه كنوعٍ في الأول بعد أن ألزمه شيخ الإسلام أن يدخله فيه، فيقول المخالف:

أنا أقصد بالسلب والإيجاب أمرًا أخص مما ذكرتموه وأدرجتم تحته العدم والملكة، أنا أريد بالسلب في قسم السلب والإيجاب: سلب ما لا يقبل الموجودُ الاتصاف به، بينما السلبُ في قسم العدم والملكة يراد به: سلب ما يقبل الموجود الاتصاف به.

فالسلب الأول يتضمن عدم القابلية، والسلب الثاني يتضمن القابلية.

بينما إدراجكم قسم العدم والملكة في السلب والإيجاب إنما يصح لو كان السلبُ في قسم التناقض سلبًا عامًا بلا قيد، فيشمل (السلب عن القابل) ويشمل (السلب عن غير القابل)، ولكنني الآن أخصصه وأقول: هو السلب عن غير القابل، بخلاف السلب في قسمِ العدم والملكة فهو سلبٌ عن القابل.

فهذا هو الفرق المؤثر الذي يجعلهما قسمين مختلفين ويمنع اندراج العدم والملكة في السلب والإيجاب.

فأجاب شيخ الإسلام بجواب أول قائلًا: «**قيل له: عن هذا جوابان:**

أحدهما: أن غاية هذا أن السلب ينقسم إلى نوعين، أحدهما: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به.

والثاني: سلب ما لا يمكن اتصافه به.

ويقابل الأول إثبات ما يمكن اتصافه ولا يجب، والثاني إثبات ما يجب اتصافه به، فيكون المراد به سلب الممتنع وإثبات الواجب، كقولنا: زيد حيوان، فإن هذا إثبات واجب، وزيد ليس بحجر، فإن هذا سلب ممتنع».

فكأنه يقول: إن القبول هو: إمكان اتصاف الموضوع (أ) بالمحمول والصفة (ب)، وإنك بتفريقك بين السلبين بأن أحدهما سلبٌ للصفة عن قابلٍ لوجودها، والآخر سلبٌ للصفة عمن لا يقبل وجودها، جعلت التقسيم كالتالي:

١ ـ الصفة المسلوبة عن القابل لوجودها، كسلب صفة البصر عن زيدٍ الذي يقبل وجودها ويمكن أن يتصف بها، فيكون سلبًا جائزًا ممكنًا لا واجبًا؛ لأن زيدًا يقبل الاتصاف بضد السلب، لذا تجوز الاستحالة في هذا القسم، فيجوز أن ينقلب من بصيرٍ إلى أعمى ومن أعمى إلى بصير، فهذا السلب يكون داخلًا في قسم العدم والملكة.

ويقابل هذا السلب: ثبوت الصفة لمن يقبل سلبها، فالبصر الثابت لزيد يجوز سلبه وأن يستحيل من بصيرٍ إلى أعمى.

٢ ـ الصفة المسلوبة عن غير القابل لوجودها، كسلبِ الحجرية عن زيدٍ الإنسان الذي لا يقبل وجودها، فيكون سلبًا واجبًا، إذ المسلوب عنه لا يقبل أصلًا الطرف الآخر، ولا يجوز في حقه الاتصاف بضد هذا السلب، وهذا السلب داخلٌ في قسم السلب والإيجاب ـ التناقض ـ.

ويقابله: ثبوت الصفة لمن لا يقبل سلبها، كحيوانية زيد، إذ هي واجبةٌ له لا تقبل العدم والسلب بحال.

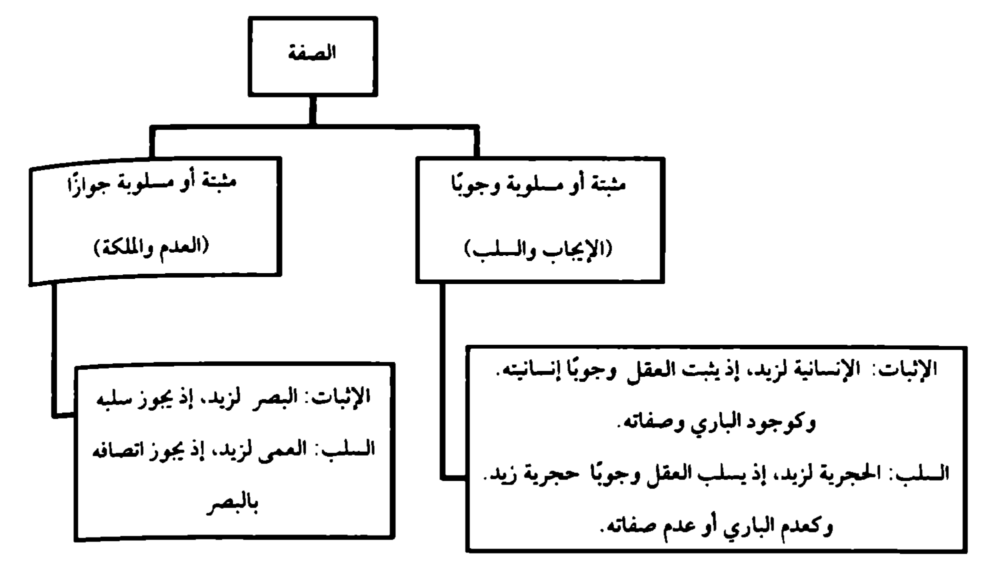
إذن هما سلبان أحدهما واجبٌ والثاني ممكن، ويقابل السلب الواجب ثبوتٌ واجب، كما يقابل السلبَ الممكن ثبوتٌ ممكن.

فهذا مؤدى معيار التفريق الذي ذكره المخالف.

فألزمهم الشيخ بأن الفرق بين الثبوت في القسم الأول والثبوت في القسم الثاني ينبغي أن يكون من نفس حيثية الفرق بين السلب في القسم الأول والسلب في القسم الثاني، فالصفة إما ثابتة للموجود الذي يشترط فيه قبول عدمها، فهذا هو ثبوت قسم العدم والملكة.

وإما ثابتة للموجود الذي لا يقبل عدمها فتكون واجبةً له، وهذا هو الثبوت الذي في قسم الإيجاب والسلب.

وإليك مشجرةً تصور ما سبق:



ويكمل الشيخ: «**وعلى هذا التقدير، فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم، كقولنا: المثلث إما موجود وإما معدوم، يكون من قسم العدم والملكة، وليس كذلك، فإن ذلك القسم يخلو فيه الموصوف الواحد عن المتقابلين جميعًا، ولا يخلو شيء من الممكنات عن الوجود والعدم**».

أي: لو كان هذا التقسيم صحيحًا بالمعيار الذي ذكرتموه، وهو أن السلب في قسم الإيجاب والسلب خاصٌ بغير القابل خلافًا للسلب في العدم والملكة، لوجب أن يكون قولنا: «المثلث إما موجودٌ أو معدوم في الخارج» داخلًا في قسم العدم والملكة، إذ كلاهما ـ الوجود والعدم للمثلث ـ ممكنان جائزان ليسا بواجبين.

فوصف المثلث بأنه معدوم: ليس سلبًا لما لا يقبله، بل هو سلبٌ لوجوده الذي يقبله.

ووصفه بأنه موجود: إثباتٌ لوجوده الذي يقبله ويقبل سلبه.

وكونهما داخلين في العدم والملكة باطلٌ لأن هذا يقتضي ـ بحسب ما ذكروه ـ جوازَ رفعهما معًا، وجوازَ قولنا: «المثلث لا معدوم ولا موجود في الخارج»، وهذه سفسطة وإن أجازها مثبتو الأحوال.

فضلًا عن كون الوجود والعدم داخلين في الإيجاب والسلب بالاتفاق بيننا، ولاتفاقنا على أن رفعهما عن أي شيءٍ محال.

ويكمل: «**وأيضًا فإنه على هذا التقدير، فصفات الرب كلها واجبة له، فإذا**

قيل: إما أن يكون حيًّا أو عليمًا أو سميعًا أو بصيرًا أو متكلمًا، أو لا يكون ـ كان مثل قولنا: إما أن يكون موجودًا وإما أن لا يكون، وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب، فيكون الآخر مثله، وبهذا يحصل المقصود».

أي: وهذا التفريق الذي حاولتم أن تخرجوا به العدم والملكة من قسم الإيجاب والسلب ـ يقتضي فوق ما سبق ـ[1] أن تكون صفات الباري كلها وما يقابلها داخلةً في قسم الإيجاب والسلب ـ التناقض ـ.

إذ هي واجبة (لا يقبل) سلبها عنه، وصفاته السلبية (لا يقبل) ثبوت مقابلها.

فيكون قولنا: «الباري إما بصيرٌ أو أعمى».

كقولنا: «الباري إما موجودٌ أو معدوم».

فمتى اتصف بأحدهما كانَ واجبًا لا يقبل سواه، إذ الباري إن اتصف بالوجود من هذين المتقابلين فوجوده واجب، وكذلك إن اتصف بالبصر فبصره واجب، وكل صفاته الذاتية واجبةٌ له -سبحانه-، ومنها علوه -سبحانه- وخروجه عن العالم، فتكون كلها مع ما يقابلها داخلةً في قسم التناقض والسلب والإيجاب، وليست داخلةً في قسم العدم والملكة، إذ هو قسمٌ خاصٌ بسلب ما يقبل الموجود ثبوته، وإثبات ما يقبل الموجود سلبه، بخلاف قسم التناقض، فالسلب فيه سلبٌ لما لا يقبل الموجود ثبوته، وإثباتٌ لما لا يقبل الموجود عدمه.

إذن شيخ الإسلام يريد هنا إثبات أمرين:

١ ـ أن العدم والملكة نوعٌ من أنواع الإيجاب والسلب وعلى المخالف الإتيان بالفرق المؤثر.

٢ ـ أن التفريق الذي ذكره المخالف يجعل صفات الباري كلها داخلةً في قسم التناقض وخارجةً عن قسم العدم والملكة، وهو المطلوب، إذ هذا القسم لا يجوز رفع الطرفين فيه، فمتى رفع طرفٌ عن الله وجب ثبوت مقابله، حتى يأتوا بمفرقٍ صحيح.

ويكمل الشيخ: «**فإن قيل: هذا لا يصح حتى يُعلم إمكان قبوله لهذه الصفات**».

أي: قد يقول المخالف: قولكم «إن التقابل بين (البصر والعمى) أو (السمع

---

(١) من كون الوجود والعدم للمثلث في الخارج= عدمًا وملكة لا سلبًا وإيجابًا.

والصمم) أو (الكلام والبكم) كالتقابل بين (الوجود والعدم) وأنه داخلٌ في السلبِ والإيجاب» لا يصح حتى يعلم (قبوله) للبصر والسمع والكلام -سبحانه-، عندها يدخل في السلبِ والإيجاب، ويمتنع سلبُ المتقابلين معًا ورفعهما معًا، ويجب حينئذٍ ثبوت أحدها، ويكون ثبوت هذه الصفات له واجبًا -سبحانه-، أما قبل أن تثبتوا قبوله لهذه الصفات، فلا يحق لكم أن تقولوا بأن التقابل فيها كتقابل السلب والإيجاب بين الوجود والعدم، وأن الثابت منها واجبٌ له كثبوت الوجود له -سبحانه-.

فالمخالف يشترط عند بحث نسبة أحد المتقابلين بالسلب (أ) والإيجاب (ب) لله ثلاث خطوات:

١ ـ أن يثبت قبوله للطرف الكمالي (ب)، البصر مثلًا.

٢ ـ أن يُرَدَّدَ بين الطرفين فيقال: هو إما (أ) أو (ب)، إما أعمى أو بصير مثلًا.

٣ ـ أن يسلب عنه الطرف الذي فيه نقص (أ)، العمى مثلًا.

والنتيجة: ثبوت الطرف الكمالي (ب).

فكأنه يقول: أنا ولو لزمني أن هذه المتقابلات كلها داخلةٌ في قسم السلب والإيجاب بالمعيارِ الذي ذكرتُه، إلا أنني أشترط قبل إضافة هذه النعوت لله، وقبل حتى أن تقول: هو إما كذا أو كذا- أن تثبت قابليته للطرف الثبوتي، عندها وعندها فقط يمتنع سلبُ الطرفين عنه ويكون هذا خلافَ العقل.

فيجيبه الشيخ: **«قيل له: هذا إنما اشتُرِط فيما أمكن أن يثبت له ويزول كالحيوان، فأما الرب -تعالى- فإنه بتقدير ثبوتها له فهي واجبة، ضرورة أنه لا يمكن اتصافه بها وبعدمها باتفاق العقلاء، فإن ذلك يوجب أن يكون تارة حيًّا وتارة ميتًا، وتارة أصم وتارة سميعًا، وهذا يوجب اتصافه بالنقائص، وذلك منتف قطعًا»**.

فكأنه يقول: هذا الشرطُ إنما يعتبر في الحيوان الممكن، الذي يجوز أن نقول في حقه إنه يقبل الصفة، وهي ممكنةٌ له؛ لأن سلبها في حقه أمرٌ جائز، فيكون حيًّا وميتًا وأصمَّ وسميعًا.

أما في حق الباري فيمتنع البحث في قابليته بهذا المعنى، إذ هو لا يقبل أي صفةٍ من صفاته الثابتة بهذا المعنى، وإلا لو كانت صفة السمع له ممكنةً وكان يقبلها بهذا المعنى لجاز أن يكون أصمَ كما يجوز أن يكون سميعًا.

فإن: المراد بالقبول هنا الإمكان العام، لا الإمكان الخاص، فلا يقتضي قبوله

لها بهذا المعنى الثاني ـ الإمكان العام ـ أن يقبل سلبها كما في معنى القبول الأول ـ الإمكان الخاص.

وبهذا المعنى الثاني للقبول ـ الإمكان العام ـ فإن كل ما قبله الباري وجب له، فيكون البحث في صفات الباري داخلًا في القسم الأول في المشجرة السابقة، وهو قسم «المتقابلين اللذين متى ثبت أحدهما امتنع مقابله» ولا يكون لاشتراط القبول أي قيمة إذ صار البحث في: هل تجب له هذه الصفة أم تمتنع؟

ونقول كذلك: إننا متفقون على سلبِ طرفٍ من الطرفين في هذه المتقابلات، فنحن اتفقنا أنه ليس بأعمى ولا أصم ولا أبكم ولا داخل العالم، وهذا كافٍ في ثبوت مقابلها عندما يكون الكلام في حق الله دون التعريج على شرط القبول.

لماذا؟ لأن اشتراط القبول إنما كان لمن جاز أن تزول عنه الصفة، ولمن كان يقبلها ويقبل سلبها، فحال بحثهم عن اتصاف الحيوان بالبصر مثلًا يسألون: ترى هل يقبل الاتصاف بهذه الصفة؟

وهل هي ممكنةٌ له؟

ثم هل يقبل الاتصاف بمقابل هذه الصفة؟

بعدها ينظرون هل يتصف بها أم لا.

بينما لا يُسألُ عن قابلية اتصاف الله بالصفة ثم يبحث في ثبوتها له، إذ السؤال عن قابلية اتصافه بها هو هو السؤال عن اتصافه بها؛ لأنه متى كان قابلًا لها كانت واجبةً له، ومتى لم يكن قابلًا كانت ممتنعةً عليه، فلا يبحث في قبوله لها من عدمه كشرطٍ لإثباتها له في مرحلة تالية.

فمتى اتصف بها كانت كمالًا واجبًا له، ومتى لم يتصف بها كانت نقصًا ممتنعًا عليه، ولم نسأل: هل يقبل الاتصاف بها أم لا.

فمسألة القبول وعدمه بالنسبة لصفات الباري لا قيمة لها، إذ الصفات المتقابلة في حقِّ الله داخلةٌ فورًا في قسم السلب والإيجاب بالمعيار الذي ذَكَره، إذ هي مترددةٌ بين وجوب الاتصاف وامتناعه، وليست مترددةً بين قبول وإمكان الاتصاف وقبول وإمكان عدم الاتصاف.

بخلاف صفات الحيوان إذ قد يقبل الصفةَ ولا يتصف بها، ويتصف بها وهو قابلٌ لسلبها، وقد لا يتصف بها لعدم قبوله إياها أصلًا.

فتبحث نسبة أحد المتقابلين بالسلب والإيجاب لله على خطوتين:

١ ـ أن يُرَدَّدَ بين الطرفين اللذين يحصرهما العقل فيقال: هو إما (أ) أو (ب)، إما أعمى أو بصير مثلًا.

٢ ـ أن يسلب عنه الطرف الذي فيه نقص (أ)، العمى مثلًا.

والنتيجة: ثبوت الطرف الكمالي (ب).

فلا يبحث في قابليته من عدمها البتة، إذ كل ما جاز اتصافه به كان واجبًا له.

وتذكر بأن كلَّ هذا جريٌ على المعيّار الذي زعموه حين جعلوا الفرق بين قسم (السلب والإيجاب) وبين قسم (العدم والملكة) في أن السلب الأول سلبٌ عمن لا يقبل الثبوت المقابل، والسلب الثاني سلبٌ عمَّن يقبله.

وكل ما سبق في نقاشٍ من يمنع إثبات الطرفين ويشترط إثبات القابلية، مع إقراره بأن أحدهما كمالٌ والآخر نقص، فيبطل الشيخ شرطه ويلزمه بإثبات الطرف الكمالي وجوبًا، وأنه لو أثبت القابلية بمعنى الإمكان، لجاز أن يقبل الله الصفة ويقبل سلبها، فيقبل الحياة والموت والسمع والصمم، جريًا على معيار التفريق السابق.

ثم يقارنه الشيخ بمن يجزم بعدم القابلية، وبالتالي ينفي الطرفين جزمًا، ولا يرى في ذلك نقصًا فيقول:

«**بخلاف من نفاها [أي الصفة الكمالية]، وقال: إن نفيها ليس بنقص، لظنه أنه لا يقبل الاتصاف بها، فإن من قال هذا لا يمكنه أن يقول: إنه مع إمكان الاتصاف بها لا يكون نفيها نقصًا. فإن فساد هذا معلوم بالضرورة**».

أي: إن هذا النافي أيضًا مقرٌّ بأن الباري متى قبل هذه الصفات كان نفيها عنه نقصًا، ولكنه يظن عدم قابليته لها، فهو يقرُّ أنه متى قبلها كانت واجبةً له، ولا يرتضي القول بأنه يقبلها بالمعنى المذكور في التفريق بين القسمين ـ إمكان ثبوتها وإمكان سلبها ـ بل متى قبلها كان سلبها عنه نقصًا ممتنعًا عنده.

فإن قال قائل بعد كل هذا: أنا مقرٌّ أن طرفَ السلبِ نقص، ولكن يشكل عندي أن طرف الإيجاب والإثبات قد يمتنع أن يُثبَتَ لله، وقَد لا يقبله، لذا يجب رفعُ الطرفين أو التوقف وعدم الاعتماد على هذا المسلك في إثبات هذه الصفات لله.

قلنا: قولك «قد» لا يفيدُ شيئًا، فمتى سلبنا هذه النقائص وجب إثبات الكمالات التي تقابلها، والنزاع بيننا في وجوب إثبات المقابل حال جزمنا بأنه ممكنٌ

بالإمكان العام وغير ممتنع، وهذه الصفات كلها من هذا الباب، فما لم يأتِ المخالفُ بقاطعٍ عقليٍّ يمنعُ اتصافَ الباري بها- وَجَبَ إثباتها له، ولا يكفي مجرد الاحتمال.

ولا يعني هذا أننا نجوز كونها ممتنعة ونجعله احتمالًا ممكنًا ليقال: «عدم العلم بالامتناع لا يعني العلم بعدمه، فيجب التوقف».

بل نحن نجزم بعدم الامتناع لسببين اثنين:

الأول: أن عقولنا تجزم بأن التقابلَ بين هذه الصفات الكمالية وما يقابلها واقعٌ بين طرفين لا ثالثَ لهما، ولا يسلبان إلا عن المعدوم، وبما أن الباري موجودٌ فثبوتُ أحدهما له واجبٌ قطعًا، وامتناعُ كليهما هو الممتنع.

الثاني: أننا نجزم بأن التقابل بينهما تقابلٌ بينَ كمالٍ ونقص، وأن القول بعدم الاتصاف بهذا الكمال فضلًا عن عدم قبوله= نقصٌ مطلقًا، سواءٌ أُعطيَ هذا النقصُ اسمًا محصلًا ـ كالعمى ـ أو عُبِّرَ عنه بمحض سلب الكمال ـ عدم البصر ـ، فالنقصُ لازمٌ في الحالتين، والنقص على الباري محال.

فلأجل الأول أوجبنا إثبات أحد الطرفين ومنعنا رفعهما جميعا، ولأجل الثاني أوجبنا إثبات الطرف الكمالي متى جزم العقل بأن التقابل بين كمالٍ ونقص، ومتى ثبتَ أحدهما زالَ بالقطع شكُّ من يشك في قابلية الباري للصفةِ الثبوتية، حتى يأتي بدليلِ المنع، والمخالفون يقرون بعدمه في هذه الصفات كونه سميعًا بصيرًا متكلمًا حيًّا ـ ولكنهم توهموا بطلان هذا المسلك في إثبات الصفات الكمالية لمجرد احتمال عدم القابلية، مع أنه احتمالٌ مقطوعٌ ببطلانه لأجل السببين السابقين، فإن أتى آتٍ بمانعٍ وكانَ به زعيمًا، فمانعُهُ باطلٌ مبدئيًّا قبل أن يُنظَرَ فيه؛ لأنه نظريٌّ عارضَ الضرورتين والجزمين السابقين، ثم نبطله تبرعًا.

ويكمل الشيخ: «**وقيل له أيضًا: أنت في تقابل السلب والإيجاب، إن اشترطت العلم بإمكان الطرفين لم يصح أن تقول: واجب الوجود إما موجود وإما معدوم، والممتنع الوجود إما موجود وإما معدوم؛ لأن أحد الطرفين هنا معلوم الوجود، والآخر معلوم الامتناع.**

وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما صح أن تقول: إما أن يكون حيًّا وإما أن لا يكون، وإما أن يكون سميعًا بصيرًا وإما أن لا يكون؛ لأن النفي إن كان ممكنًا صح التقسيم، وإن كان ممتنعًا كان الإثبات واجبًا، وحصل المقصود».

قلت: هنا يريد الشيخ أن يرد مرةً أخرى على من زعم أن إدخال تقابل (البصر والعمى) أو (الدخول والخروج) في قسم التناقض، وجعله كمثل التقابل بين (وجود الباري وعدمه) مشروطًا بثبوت قابليته، فإن ثبتت القابلية صار كالتقابل بين الوجود والعدم، وامتنع رفع المتقابلين، فيرد عليه قائلًا: أنت اشترطت لجعل التقابل في هذه الصفات كتقابل السلب والإيجاب ـ في حيثية امتناع رفع المتقابلين ـ أن يثبت علمًا بالقبول والإمكان قبل ذلك، فإن ثبت- امتنعَ حينئذٍ رفع الطرفين ووجب أحدهما كما في قسم التناقض، فهل شرط القابلية هذا متحققٌ في تقابل الوجود والعدم الذي نتفق أنه من قسم التناقض؟ لا بد وأن يكون الجواب: نعم، وإلا لم يجب له ثبوت أحدهما، ولجاز رفعهما معًا، وهو سفسطة، ولنناقش مرادك بشرط (العلم بالقبول)، فإما أن تريد بالعلم بالقبول والإمكان:

١ ـ اشتراطَ العلم بقبول وإمكان الطرفين المتقابلين، الإثبات والسلب.

أي: أن تعلم بأن السلب ممكن والإثبات ممكن، فهذا باطل؛ لأننا متفقون أن تقابل (الوجود والعدم) تقابل بين نقيضين يمتنع رفعهما، وأنت تزعم أن (امتناع رفع الطرفين) شرطه القابلية.

إذن: القابلية ثابتةٌ هنا، وقد اخترت في معنى القابلية: إمكان الطرفين المتقابلين، فيقتضيْ هذا أن الباري يقبل الوجود ويقبل العدم! وهذا يناقض كونه واجب الوجود!

إذن: اشتراط القابلية بمعنى: إمكان الطرفين كشرطٍ لمنع رفعهما ووجوب صدق أحدهما ودخولهما في تقابل التناقض= باطلٌ في حق الله الذي يجب له الوجود وتجب له الصفات، فجعل قبول وإمكان الطرف السلبي إضافةً لإمكان وقبول الطرف الثبوتي شرطًا لوجوب الطرف الثبوتي له= تناقض.

ومثل هذا في بقية الصفات الواجبة لله؛ لأن صفات الباري لو ثبتت كانت واجبة، وهذا نتفق عليه، ولكننا نبحث هل ثبتت أم لا، فلو قلت بأن طرفي تقابل (البصر والعمى) لا يجب إثبات أحدهما حتى يثبت إمكانهما في حق الباري، تكون قد منعت اتصافه بهما مطلقًا! إذ كأنك تشترط العلم بإمكانهما في حقِّه ـ قبوله لكلٍ منهما ـ ليثبت وجوبُ أحدهما له!

وكأنك تقول: (واجبُ الصفاتِ) إما متصفٌ بالبصر (الممكن) له أو متصفٌ بالعمى (الممكن) له.

لأنك اشترطت الحكم بإمكان البصر وإمكان العمى في حقه ليجب اتصافه بأحدهما بعد ذلك، والباري صفاته غير ممكنة، فلو وجب له البصر امتنع عليه العمى.

وهذا كقولك: واجب الوجود إما متصفٌ بالوجود الممكن له وإما متصفٌ بالعدم الممكن له.

فتثبت قبوله للطرفين وإمكانهما في حقه، فكيف كان واجب الوجود إذن؟

فكذلك الأمر في الصفات، كيف يكون واجب الصفات وأنت تشترط لثبوت أحد الوصفين المتقابلين له أن يثبت قبوله لهما وإمكانهما معًا في حقه، إذن لا تكون الصفةُ ممكنةَ الثبوت والزوال ولا يجوز وصفه بها ولا تجب له.

٢ ـ اشتراط العلم بقبول وإمكان أحد الطرفين، وفي هذه الحالة جازَ لك أن تُرَدِّد وتقول: الموجود المعين إما حيٌّ سميعٌ بصيرٌ أو لا، ويكون هذا مفيدًا ومُنطَلقًا لحُكمٍ مفيد.

إذ ينظر إلى طرفِ النفي، فإن كان طرفًا ممكنًا تقبله الذات، صح التقسيم، وكانت الصفات هذه ممكنة تقبل الذات ثبوتها وسلبها؛ لأن نفيها ممكن مقبول للمتصف بها.

وإن لم يكن النفي مقبولًا ممكنًا للذات ـ كانت الصفات هذه واجبة، إذ مقابلها ـ وهو النفي ـ ممتنعٌ لا تقبله الذات، فكانت الصفة الثبوتية المقابلة للنفي واجبة.

فرجعنا إلى التقسيم الصحيح الذي ذكرناه أولًا، وهو التقسيم إلى (المتقابلين بالسلب والإثبات الجائزين اللذين يمكن استحالةُ أحدهما إلى الآخر) و(المتقابلين بالسلب والإثبات الواجب أحدهما مع امتناع الآخر).

إذن ليس لاشتراط العلم بالقبول كشرطٍ لوجوب ثبوت أحد المتقابلين وامتناع رفعهما معًا ودخولهما في التناقض - أي قيمةٍ مفرِّقة عند بحث صفات واجب الوجود تحديدًا، أيًّا كان المراد بهذا القبول المشروط، فإن أريد به العلم بإمكان الطرفين- فهي الصفة الجائزة التي قد تزول وتثبت، وكل صفات الباري لا يقبلها بهذا المعنى الذي يجعلها ممكنة، ولا حتى صفة الوجود له -سبحانه-، وإن أريد بالقبول: العلم بإمكان أحد المتقابلين وعلمنا قبول الباري لصفةٍ من الصفات - كان هذا كافيًا للحكم بوجوب هذه الصفة للباري وامتناع مقابلها.

ويكمل الشيخ: «**فإن قيل: هذا يفيد أن هذا التأويل يقابل السلب والإيجاب ونحن نسلم ذلك، كما ذكر في الاعتراض، لكن غايته أنه إما سميع وإما ليس بسميع، وإما بصير وإما ليس ببصير، والمنازع يختار النفي.**

فيقال له: على هذا التقدير فالمثبَت واجب، والمسلوب ممتنع، فإما أن تكون هذه الصفات واجبة له، وإما أن تكون ممتنعة عليه، والقول بالامتناع لا وجه له إذ لا دليل عليه بوجه.

بل قد يقال: نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع، فإنه لا يمكن أن يستدل على امتناع ذلك إلا بما يستدل به على إبطال أصل الصفات، وقد علم فساد ذلك، وحينئذٍ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له.

واعلم أن هذا يمكن أن يُجعل طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له، فإنها إما واجبة له، وإما ممتنعة عليه، والثاني باطل فتعيَّن الأول؛ لأن كونه قابلًا لها خاليًا عنها يقتضي أن يكون ممكنًا، وذلك ممتنع في حقه، وهذه طريقة معروفة لمن سلكها من النظار».

قلت: فالمخالف سلَّم أن ما نذكره داخلٌ في السلب والإيجاب، ولكن لم يقبل تسمية السلب باسم النقص، فلم يسم عدم البصر (عمى) ولا عدم السمع (صممًا) ولا عدم الكلام (خرسًا وبكمًا)، وإنما جعل التقابل من جنس (بصير وليس ببصير) واختار النفي، فبين له شيخ الإسلام أن النقاش صار في:

هل هذه الصفة واجبةٌ له؟ أم ممتنعة؟ ولم تعد هناك قيمةٌ لبحث القبول وعدم القبول، بل يبحث فورًا في: الوجوبِ والامتناع.

ومن زعم امتناع الصفات الكمالية هذه لم يأت بشيء، فوجب ثبوتها له بمجرد عجز المخالف عن إثبات امتناعها، دون حاجة لبحث القبول من عدمه.

ومثل هذا في الدخول والخروج، فقد أبطل شيخ الإسلام توكأهم على شرط القبول، ونسفه نسفًا، فلزمهم أحد هذين المتقابلين.

وقد ينازع المخالف كما نازع في البصر، فيقول: إنما أجعل التقابل الذي لا يشترط له القبول والذي يدخل في السلب والإيجاب هو التقابل بين الخروج واللاخروج، وأختار وجوبَ النفي وامتناعَ الإثبات.

فيُجابُ بما سبق ويقال له: ليس لك دليلٌ على المنع، فإن أبطلنا الأدلة التي تزعم أنها مانعةٌ من إثبات الخروج وجب أن تثبته دون أن تزعجنا بشرط القبول وبحثه.

هذا لو سلمنا جدلًا أنه لا يلزمك من اختيار (اللاخروج) أن تثبت عقلًا (الدخول).

يكمل الشيخ رَحِمَهُ اللهُ: «**الجواب الثاني - أن يقال: فعلى هذا إذا قلنا: زيد إما عاقل وإما غير عاقل، وإما عالم وإما ليس بعالم، وإما حي وإما غير حي، وإما ناطق وإما غير ناطق، وأمثال ذلك مما فيه سلب الصفة عن محل قابل لها، لم يكن هذا داخلًا في قسم تقابل السلب والإيجاب.**

ومعلوم أن هذا خلاف المعلوم بالضرورة، وخلاف اتفاق العقلاء، وخلاف ما ذكروه في المنطق وغيره.

ومعلوم أن مثل هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى، فلا يجتمعان في الصدق والكذب، فهذه شروط التناقض موجودة فيها.

وغاية فرقهم أن يقولوا: إذا قلنا: هو إما بصير وإما ليس ببصير، كان إيجابًا وسلبًا، وإذا قلنا: إما بصير وإما أعمى، كان ملكة وعدمًا.

وهذا منازعة لفظية، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء، فعلم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب، وهذا يبطل قولهم في حد ذلك التقابل: إنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر، فإن الاستحالة هنا ممكنة كإمكانها إذا عبر بلفظ (العمى)».

أي: إن الجواب الثاني عن قول المخالف: «أعني بالسلب والإيجاب ما لا يدخل فيه العدم والملكة، وهو أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له، ولهذا جعل من خواصه أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر» هو أن نقول:

يقتضي كلامك أن تكون الأمثلة التالية (زيد عاقل أو غير عاقل) و(عالم أو غير عالم) و(حي أو غير حي) و(ناطق أو غير ناطق) وما يشبهها مما يكون التقابل فيها بين الصفة وسلبها- كلها ليست داخلة في السلب والإيجاب فلا يمتنع سلب طرفيها، وأن التقابل فيها تقابل عدمٍ وملكة لأن السلب فيها سلبٌ للصفة عن قابلها.

إذ زيد يقبل العقل والعلم والحياة، فإن قلنا بأنه غير عاقل ولا عالم ولا حي، وإن لم نصفه بالجنون والجهل والموت، كان هذا السلب هو السلب في تقابل العدم والملكة؛ لأنه سلبٌ عن قابل لهذه الأمور، وما كان من قسم العدم والملكة فيجوز سلب طرفيه عندهم، وسلب الطرفين لا يقبل في هذه الأمثلة بحال؛ لأن رفع هذين المتقابلين ممتنع باتفاق العقلاء، فلا يقال عن أي موجودٍ بأنه: لا عاقل ولا غير عاقل، أو: لا عالم ولا غير عالم، أو لا حي ولا غير حي، والتفريق الذي ذكره المخالف يقتضي جواز ذلك في الموجودات التي ليس من شأنها ولا تقبل الاتصاف بهذه الملكات.

إذن التفريق بين قسم السلب والإيجاب وقسم العدم والملكة بأن السلب في الأول عن غير القابل، وفي الثاني عن القابل- يقتضي جعل كل هذه الأمثلة من قسم العدم والملكة، ويقتضي تجويز رفع الصفة ورفع سلبها وإن لم يتسم بعنوانٍ خاص ـ كالجنون والجهل والموت ـ وإن كانت قضيةً معدولةً محضة لم تتحلَ باسم محصَّل، وهذا باطلٌ للاتفاق بأن ثبوت الشيء وسلبه يتقابلان تقابل التناقض الذي يجب صدق واحدٍ من طرفيه ويمتنع كذبهما معًا أو صدقهما معًا.

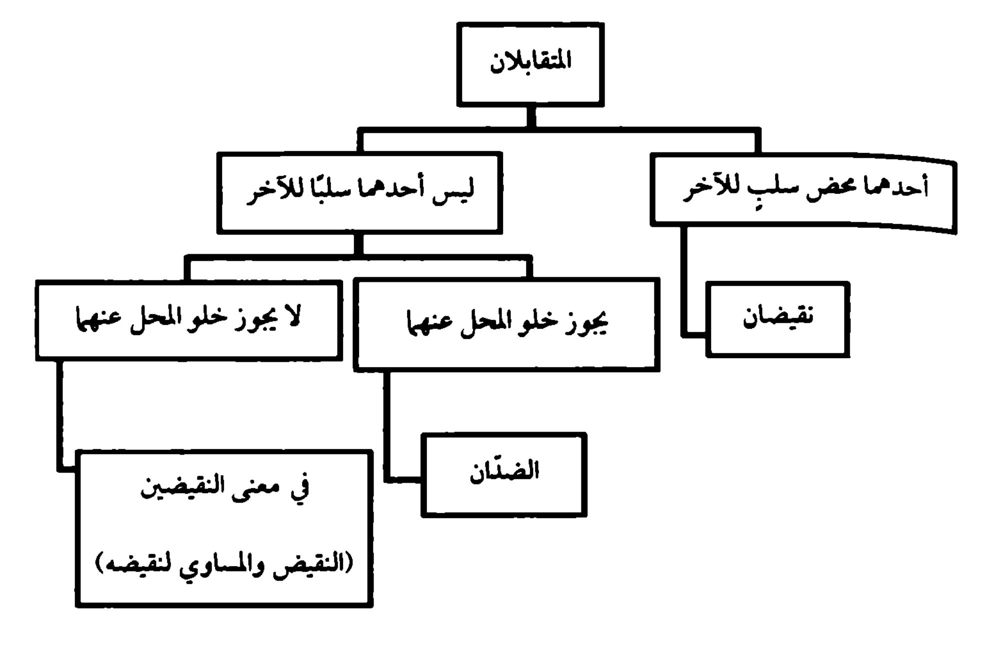
■ **الوجه الثالث ـ ذكر تقسيمٍ بديلٍ منضبط:**

فيقول الشيخ: «**الوجه الثالث ـ أن يقال: التقسيم الحاصر أن يقال: المتقابلان إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك، بل يكونان إيجابين أو سلبين، فالأول هو النقيضان، والثاني: إما أن يمكن خلو المحل عنهما، وإما أن لا يمكن، والأول هما الضدان كالسواد والبياض، والثاني هما في معنى النقيضين وإن كانا ثبوتَين كالوجوب والإمكان، والحدوث والقدم، والقيام بالنفس والقيام بالغير، والمباينة والمجانبة**(١)**، ونحو ذلك.**

ومعلوم أن الحياة والموت، والصمم... والسمع، ليس مما إذا خلا الموصوف عنهما وصف بوصف ثالث بينهما كالحمرة بين السواد والبياض، فعُلم أن الموصوف لا يخلو عن أحدهما فإذا انتفى تعين الآخر».

فاستبدل هنا بالتقسيم آخر جديدًا كالتالي:

(١) لعلها [المحايثة].



وهذه قسمةٌ حاصرةٌ لا تتداخل فيها الأقسام، فإن من المتضايفات والأضداد ما لا يجوز رفعها جميعًا، فجعل كل واحدةٍ منها في قسم يجوز فيه رفع الطرفين مطلقًا غلط، وحصر المنع من سلب الطرفين في قسم الإيجاب والسلب -التناقض - غلط، واستخلاص العدم والملكة من قسم الإيجاب والسلب وجعله قسمًا وحده دون مفرقٍ حقيقي- غلط، والإتيان بمفرق يخلط الحابل بالنابل ويجعل ما حقه أن يكون تناقضًا ـ لا يرتفع طرفاه ـ داخلًا في العدم والملكة- غلط، وكل هذا جرى في القسمة السابقة.

أما هذه القسمة، فالتفريق فيها من حيثية الإيجاب والسلب واضحة، ثم التفريق من حيثية قبول المحل للخلو من عدمه أوضح، فلا يقع الخلط بين الأقسام، فننظر في المتقابلين سائلين:

هل التقابل بينهما تقابل إيجاب وسلب محض؟

إذن هما من القسم الأول ولا يجوز رفعهما معًا ولا إثباتهما معًا ويجب صدق واحدٍ منهما.

فإن لم يكونا ثبوتًا وسلبه المحض- كانا ثبوتيين أو سلبيين، سألنا: هل يقبل العقل خلو المحل عنهما معًا أم لا؟

فإن جاز الخلو عنهما كانا في قسم خاص، ولنسمه: قسم الضدين، كالسواد والبياض (وهما ضدان في القسمة السابقة)، والأبوة والبنوة (وهما متضايفان في القسمة السابقة).

وإن لم يجز الخلو عنهما- كانا في معنى النقيضين، أو: النقيض والمساوي لنقيضه، كالوجوب والإمكان، وكالقيام بالنفس والقيام بالغير، وكالقدم والحدوث، وكالعلة والمعلولية، وكالمقارنة والقبلية، وكالخارج والداخل، وغير ذلك.

وقد ذكر القرافي هذا القسم الأخير فقال: «**فإن قيل: (الجسم في أول أزمنة وجوده لا ساكن ولا متحرك). قيل: هذا خلاف قاعدة معلومة مستقرة، وهي أن الحركة والسكون ضدان يحكم عليهما بما يحكم به على النقيضين، كالعلم والجهل، والحياة والموت، فإن كل واحد وضده مما ذكرنا مما لا يرتفعان ولا يجتمعان، وهذه قاعدة النقيضين، وهما ليسا بنقيضين، إذ من ضرورة أحد النقيضين أن يكون عدمًا، وكل واحد من هذين وجودي، فثبت أنهما ليسا بنقيضين وأنهما ضدان حكمهما حكم النقيضين، فعلى ما قاله القائل من أن الجسم في أول أزمنة وجوده لا ساكن ولا متحرك تبطل هذه القاعدة المشهورة**»[(١)].

فلو سلمنا أن المباينة والمحايثة ـ أو الدخول والخروج ـ ليسا داخلين في قسم التناقض، سواءٌ كانا من قبيل (الضدين) أو (المتضايفين) أو (العدم والملكة) فإن التقابل بينهما داخلٌ في قسم ما هو (في معنى النقيضين)؛ لأن العقل لا يقبل الخلو عنهما كما لا يقبل خلو الموجود عن القيام بالنفس أو بالغير، ولا يجيز ارتفاعهما إلا عن المعدوم، كما لا يجيز ارتفاع القيام بالنفس أو بالغير إلا عن المعدوم، وكما لا يجيز ارتفاع الوجوب والإمكان إلا عن المعدوم الممتنع، وكما لا يجيز ارتفاع القدم والحدوث إلا عن المعدوم، وهلم جرًا.

■ **الوجه الرابع ـ التنزل بالتزام التقسيم وأن النقص اللازم من عدم قبول صفات الكمال أشد من النقص اللازم عن نفيها حال قبولها:**

فلا يكتفي بالوجوه السابقة التي تجردهم من قسمتهم الاصطلاحية المشكلة، ولا يكتفي باستبدال بها قسمةٍ تقطع دابر استدلالهم بقسمتهم واستنادهم إليها، بل يزيد وجهًا رابعًا فيقول: «**الوجه الرابع ـ المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة**

---

(١) شرح الأربعين في أصول الدين ـ قطعة منشورة على الشبكة بتحقيق: نزار حمادي ـ (١٠ ـ ١١).

والعلم والقدرة والكلام ونحوها، أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي الأعمى.

وحينئذٍ فإذا كان البارئ منزهًا عن نفي هذه الصفات ـ مع قبوله لها ـ فتنزيهه عن امتناع قبوله لها أَوْلَى وأحرى، إذ بتقدير قبوله لها يمتنع منع المتقابلين، واتصافه بالنقائص ممتنع، فيجب اتصافه بصفات الكمال، وبتقدير عدم قبوله لا يمكن اتصافه لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص، وهذا أشد امتناعًا، فثبت أن اتصافه بذلك ممكن، وأنه واجب له، وهو المطلوب، وهذا في غاية الحسن».

فكأن الشيخ يقول لهم: أنتم تشترطون ثبوت قبول الباري للصفة الثبوتية قبل أن تنزهوه عن نفيها، فتقولون: نحن ننزه الباري أن تُنفى عنه صفة البصر، ولكن في حال كان قابلًا لهذه الصفة، فإن كان قابلًا لها نزهناه أن لا يتصف بها، كما نعد نقصًا في المخلوق أن لا يتصف بها حال كونه قابلًا لها، ولكن لا بد من إثبات قبوله لها أولًا.

فيقلب شيخ الإسلام القضية ويقول لهم: بل نحن نثبت بهذا وجوب قبوله لهذه الصفة، ونقول: ما دام عدم اتصافه بهذه الصفةِ نقصًا لو كان قابلًا لها، فعدم قبوله لها أشد نقصًا، وما دمتم تقرون بوجوب تنزيهه عن عدم الاتصاف بصفة البصر حال كونه قابلًا لها، فتنزيهه عن عدم قبول صفة البصر أولى بمراحل من تنزيهه عن مجرد عدم الاتصاف بها حال كونه يقبلها، فإنك لو طعنت في موجودين بأن الأول: لم يتصف بالصفة الكمالية وكان ناقصًا، وأن الثاني: لا يقبل أصلًا الصفة الكمالية، فهو لا يتصفُ بها وزيادة، جزم العقلاء بأن الثاني أنقص من الأول، وإنك إن نزهتَ موجودًا أن يكون كالأول، وجب من باب أولى وبحكم العقل أن تنزهه عن أن يكون كالثاني الذي يتضمن نقص الأول وزيادة.

وقد اعترض الناقض فيما كتبه على هذا الوجه المهم، وقد أرجأناه إلى هذا الموضع لمناسبته، فقال الناقض: «**فإن قال ابن تيمية: أنتم تمنعون من صحة اتصاف الله -تعالى- بالغضب الذي هو صفة وجودية وتصححون اتصاف المخلوقات بذلك، والذي يقبل الشيء أكمل من غير القابل له. فنقول له: هذا نزول إلى الدرك الأسفل من الضلال والغي، فليس كل أمر وجودي يجب أن يكون الله قابلًا للاتصاف به؛ لأن الوجوديات ليست كلها كمالات محضة، بل ما كان كمالًا محضًا غير مختلط**

بنقص فهو الواجب اتصافه به»[1].

أقول: هذا اختزالٌ وتشويهٌ متعمدٌ معتاد من الناقض، ولا أدري أهو من سوء فهمه وقلةِ تحقيقه أم من هوايته في صناعةِ رجالِ القش، فإن القبول الذي يتكلم فيه الإمام تنزلًا، ويتكلم فيه أصحابه عند نقاش هذا المطلب يُرادُ به: صحة اتصاف الموصوفِ بأحدِ الوصفين المتقابلين، والصحة هنا المراد بها الإمكان العام؛ أي: عدم امتناع ذلك، دون تطرقٍ لكون اتصافه بأحد المتقابلين واجبًا أو ممكنًا بالإمكان الخاص، وهل يجوزُ زوالُ صفته التي قبلها ليتصف بالأخرى أم لا، ولهذا رأينا في نقاشات الشيخ السابقة لشرط القبول كيف استعمل شيخ الإسلام هذا الإجمال في مفهوم القبول وعموميته وشموليته لأمورٍ مختلفة ليبين ضعفه كشرط، وكونه مشتملًا على أمورٍ لم يحققها القوم ولم يطردوا فيها قولهم.

ومن أهم ما يتنبه له هنا أن الكلام في الصفات الذاتية لا في الأفعال، وتذكر هذا لما سيظهر لك من خلط الناقض بعد قليل، فنلخص الكلام هنا على مراتب:

المرتبة الأولى: هل الشيء قابلٌ للاتصاف بالوصف (أ) من الوصفين المتقابلين (أ) و(ب) أم لا؟ ولنقل إنه قابل...

والمرتبة الثانية: هل هو متصف بـ(أ) أم (ب)؟ ولنقل إنه متصفٌ بـ(أ)...

والمرتبة الثالثة: هل يجوز اتصافه بـ(ب) فيكون اتصافه بـ(أ) ممكنًا تجوز استحالته لـ(ب)، أم هو ممتنعٌ فيكون اتصافه بـ(أ) واجبًا يمتنع اتصافه بمقابله وتمتنع استحالته؟

مثالُ ذلك: الأسدُ حي، وكل حيٍّ قابلٌ للاتصاف بالبصر، فهذا يعني أن اتصافه بهذه الصفة غيرُ ممتنع (المرتبة الأولى).

ولنقل إنه اتصف بها، فاتصف بالبصر (المرتبة الثانية).

وبما أن الأسَدَ مخلوقٌ ممكنٌ فصفته التي اتصفَ بها ممكنة، فيجوزُ حينئذٍ زوالها إلى العمى (المرتبة الثالثة).

ولو قلنا كما يقول الأشعرية: الباري حي، وكل حي قابلٌ للاتصافِ بالبصرِ، فجَزمًا لا يعني هذا أننا نجيزُ أن يتصفَ بالعمى المقابل بقولنا: إنه يقبل البصر!

وإنما الكلامُ في المرتبة الأولى، فهل هو قابلٌ أم لا، ثم نأتي للمرتبة الثانية

(١) نقض التدمرية (٣١).

فنصف الباري بالبصر، ولأنه واجب الوجود -سبحانه-، ولأن البصرَ كمالٌ بالضرورة، ولأن العمى نقصٌ ويقتضي بضرورةِ العقل نقصًا في تمام الانكشاف وفي الغنى والوجوب والقدم، ولأن ما جاز لواجب الوجود وجب له إذ كماله لا يتوقف على غيره وليست له حالةٌ منتظرة، أثبتنا له صفة البصر واجبةً ومنعنا عنه صفةَ العمى.

وما سبق كله لا يخالف فيه محققو الأشعرية، فأين كان خلط الناقض؟

الجواب: خلطه في تعميم كلام الشيخ ليشمل ما لا يقصده، فابن تيمية يتكلم في هذه القضية المعروفة تنزلًا بعد أن أبطل معيارية شرط القبول، ويقارن بين القابل لهذه الصفات تحديدًا وبين غير القابل لها، فيأتي الناقض ليفهم من ذلك أن الشيخ يجيز على الباري الاتصافَ بأي وجودي مهما كانت لوازمه!

وهذا مقتضاه الكفر بلا مرية، فمن جوّزَ على الباري الجوع والعطش والجهل المركب وغير ذلك من الصفات الوجودية- كَفَر.

وابن تيمية لم يقل قط: «إن الذي يجوز في حقه الاتصاف بأي شيء وجودي وإن كان نقصًا أكمل ممن لا يجوز في حقه ذلك» كما زعم الناقض، بل هو يصرح أن الباري لا يستعمل فيه شرط القبول لأنه لا يقبل بحال ما يقابل صفاته الكمالية الواجبة، والله عنده لا يجوز في حقه البتة أن يتصف بالنقص أو بما لازمه النقص أو بالكمال الذي يعتريه نقص، وإنما يتنزل الشيخ جدلًا بإثبات المرتبة الأولى، ويسلم جدلًا بالفرق بين من يقبل ومن لا يقبل، ثم يقول بعد هذا التنزل:

الذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات ـ الصفات الكمالية التي نناقشها كالبصر والسمع والحياة مثلًا ـ أنقص ممن يقبل ذلك وإن اتصف بصفةِ النقص التي تقابل هذه الصفات الكمالية ـ كالعمى والصمم والموت مثلًا ـ.

وهذا مشاهدٌ معروف.

ولا يعني هذا أنه يقول: يجب أن يجوز في حق الباري الاتصاف بأي شيء! وقبول أي شيء! نقصًا أو غيرَ نقص!

فإنما يناقش المرتبةَ الأولى ولمَّا يدخل المرتبةَ الثانية، فيقارن بين القابل لهذه الصفات الكمالية وغير القابل لها عمومًا في الشاهد، ليلزم المخالف تشبيه الباري بما لا يقبل هذه الكمالات من الجمادات والمعدومات، وأننا لا نعلمُ غير القابِلِ لها إلا أنقصَ من القابل، لا أن من يقبل (أي شيءٍ وجودي ولو كان نقصًا) أكمل ممن لا يقبل (بعض الوجوديات)!

بل كلامه نفسه صريحٌ بأن الباري متى قبل الصفة الكمالية وجبت له وامتنع أن يتصف بمقابلها.

إذن: هو لا يقبل الاتصاف بمقابلها سواءٌ كانَ وجوديًّا أو عدميًّا، فيكذب زعم الناقض بأن ابن تيمية يجعل الله قابلًا وجائزًا في حقه أن يتصف بأي وجودي، وما هذا إلا نتيجة سوء فهمه وتهوره في النظر، فكلام الشيخ عن جواز القبول عمومًا، وعن أصل القبول الذي يصحح المرتبة الأولى ويصحح الترديد بين المتقابلين، قبل أن يجب له أحدهما ويمتنع الآخر، وكلامه عن قبول هذه الصفات الكمالية تحديدًا وما كان مثلها، وليس كلامه عن جواز قبول كل وجودي كائنًا ما كان وإن كان مما يجزم العقل والنقل بكونه نقصًا ممتنعًا في حق الباري، ولا يصح كلامُ الناقض إلا إن كان ابن تيمية يقول:

يقبل الباري الاتصاف بأي شيء، حتى الجوع والعطش والجهل المركب وما شابه ذلك.

وأصغر المحصلين يعلم أن هذا كذب! بل ردة عن دين الإسلام! ليست منطوقةً لابن تيمية ولا هي مقتضى شيءٍ من كلامه.

فأنا حين أقارن بين القابل للبصر وغير القابل له، وأقول بأن الأول أكمل، هل يقتضي هذا أنني أجيز على القابل العمى مثلًا؟ أو أنني أجيز عليه ـ بما أنه قبل الصفات الكمالية ـ أن يقبل أي شيء؟ وإن كان نقصًا؟ وإن كان مما يناقض وجوبه وغناه وقدمه وكمال صفات الثابتة الأخرى؟

وأنا إن قلت بأن كل موجودٍ فهو قابلٌ للاتصاف بالصفات بمعنى: أنه لا بد وأن يثبت له أحد المتقابلين، ولا يرفعان عنه معًا، سواءٌ امتنع المقابل الثاني أو كان ممكنًا، فهل يقتضي هذا أنني أقول: كل موجودٍ يقبل الاتصاف بكلِ الصفات! حتى ما يقابل صفاته الكمالية التي اتصف بها ووجبت له؟

ولننقل للقارئ ما يصحح تصور مذهبه، إذ قال الشيخ في التدمرية نفسها:

«فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما. فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك»[1].

---

(١) التدمرية (٣٨).

وقال شارح التدمرية في التحفة المهدية: «**وبين الثالث بقوله: وأيضًا فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصًا مما يقبل الاتصاف بها، مع اتصافه بنقائضها.**

وضرب لذلك مثلًا بالجماد والحيوان الأعمى الأخرس: فالحيوان الناقص وإن كان فاقدًا للصفة فهو أكمل من الجماد لأنه قابل للاتصاف بها: أما الجماد فهو غير قابل لها أصلًا.

وهذا من المؤلف على سبيل الفرض والتنزل معهم، وإلا فكل موجود فهو قابل للاتصاف بالصفات[1] **كما تقدم، ومعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال أكمل من غير القابل لذلك**»[2].

وقال الشيخ أيضًا في جواب شبهة عدم القبول: «**وجواب ذلك من أوجه:**

أحدها: أنه إما أن يكون قابلًا للاتصاف بصفات الكمال، وإما أن لا يكون.

فإن لم يكن قابلًا لزم أن يكون أنقص ممن قبلها، ولم يتصف بها، فالجماد أنقص من الحيوان الذي لم يتصف بعد بصفات كماله، وإن كان قابلًا لها لزم إذا عدمها أن يتصف بأضدادها.

وهؤلاء قد يقولون: في إثباتها تشبيه له بالحيوان، فيقال لهم: وفي نفيها تشبيه له بالجماد الذي هو أنقص من الحيوان، فإذا لم يكن في نفيها تشبيه له بالجماد- فكذلك لا يكون في إثباتها تشبيه له بالحيوان، وإن كان في ذلك تشبيه بالحيوان وهو محذور- فالمحذور في تشبيهه بالجماد أعظم، وإن لم يكن مثل هذا التشبيه محذورًا في ذلك- فأن لا يكون محذورا في هذا بطريق الأولى.

الوجه الثاني: أن جعلهم سلب الموت والصمم والبكم عن الجماد لزعمهم أنه غير قابل لها- اصطلاحٌ محض، فإنه موجود في كلام الله تسمية الجماد ميتًا، كما قال ـ تعالى ـ في الأصنام: ﴿أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ﴾ [النحل: ٢١].

---

(١) التحفة المهدية (١/١٢٧).

(٢) وقد بيَّنَّا المقصود من هذا، وهو أن المرتبة الأولى منتفية ولا داعي لها، فأصل القابلية موجود، فينظر هل يتصف الموجود بالصفة الأولى (أ) أم بمقابلها (ب)، ثم ينظر: هل مقابلها ممتنع، فتجب حينئذٍ لامتناع مقابلها، أم مقابلها ممكن، فتكونُ ممكنةً لإمكان مقابلها معها أيضًا؟ فلا ينظر في القابلية لتحقق أصلها الذي يصحح الترديد بين المتقابلين، وليس المراد تحققها للمتقابلين معًا ولكل موجود! وكما قلنا هذا ليسَ محل خلاف بيننا وبين الأشعرية، فهم يثبتون قابلية الباري للاتصاف بالبصر، بل وقابليته للاتصاف بالوجود، فهل إثباتهم أصل القابلية هذا يقتضي أنه يقبل المتقابلين، فيقبل العمى ويقبل العدم! ويقبل كل موجود! لا يفهم هذا إلا بليد.

الوجه الثالث: أنه يكفي عدم هذه الصفات، فإن مجرد عدم الحياة والعلم والقدرة صفة نقص سواء قدر الموصوف قابلًا لها أو غير قابل، بل إذا قدر أنه غير قابل لها كان ذلك أبلغ في النقص.

فعلم أن نفي هذه الصفات عنه، ونفي قبولها يوجب أن يكون أنقص من الحيوان الأعمى الأصم الذي يقبلها، وإن لم يتصف بها.

الوجه الرابع: أن الكمال في الوجود، والنقص في العدم، فنفس ثبوت هذه الصفات كمال، ونفس نفيها نقص، وإن لم يتصف بها لزم نقصه، وأن يكون المفعول أكمل من الفاعل، وأن يكون المحدث الممكن المخلوق أكمل من القديم الأزلي الواجب الوجود الخالق، وهذا ممتنع في بدايه العقول، وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع ولكن نبهنا عليها هنا لبيان بعض الطرق التي بها تعرف صفات الرب، وبيان أن هؤلاء القوم من أجهل أهل الملل بالرب»[1].

وقال: «أحدها: أن يقال الموجودات نوعان: نوع يقبل الاتصاف بالكمال كالحي ونوع لا يقبله كالجماد، ومعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال أكمل مما لا يقبل ذلك»[2].

وقال في نصٍ نفيسٍ ننقله بتمامه: «فإذا قدر اثنان أحدهما موصوف بصفات الكمال التي هي أعراضٌ وحوادث ـ على اصطلاحهم ـ كالعلم والقدرة والفعل والبطش، والآخر يمتنع أن يتصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث- كان الأول أكمل، كما أن الحي المتصف بهذه الصفات أكمل من الجمادات.

وكذلك إذا قدر اثنان أحدهما يحب نعوت الكمال ويفرح بها ويرضاها، والآخر لا فرق عنده بين صفات الكمال وصفات النقص، فلا يحب لا هذا ولا هذا ولا يرضى لا هذا ولا هذا، ولا يفرح لا بهذا ولا بهذا- كان الأول أكمل من الثاني...

وكذلك إذا قدر اثنان أحدهما يبغض المتصف بضد الكمال كالظلم والجهل والكذب ويغضب على من يفعل ذلك، والآخر لا فرق عنده بين الجاهل الكاذب الظالم وبين العالم الصادق العادل لا يبغض لا هذا ولا هذا، ولا يغضب لا على هذا ولا على هذا- كان الأول أكمل.

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٣/ ٢١٩ ـ ٢٢٠).

(٢) الرسالة الأكملية (٣٥).

وكذلك إذا قدر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه ويقبل بوجهه والآخر لا يمكنه ذلك إما لامتناع أن يكون له وجه ويدان، وإما لامتناع الفعل والإقبال عليه باليدين والوجه- كان الأول أكمل.

فالوجه واليدان لا يعدان من صفات النقص في شيء مما يوصف بذلك، ووجه كل شيء بحسب ما يضاف إليه وهو ممدوح به لا مذموم، كوجه النهار، ووجه الثوب، ووجه القوم، ووجه الخيل، ووجه الرأي، وغير ذلك، وليس الوجه المضاف إلى غيره هو نفس المضاف إليه في شيء من موارد الاستعمال سواء كان الاستعمال حقيقة أو مجازًا.

فإن قيل: من يمكنه الفعل بكلامه أو بقدرته بدون يديه- أكمل ممن يفعل بيديه.

قيل: من يمكنه الفعل بقدرته أو تكليمه إذا شاء وبيديه إذا شاء- هو أكمل ممن لا يمكنه الفعل إلا بقدرته أو تكليمه، ولا يمكنه أن يفعل باليد، ولهذا كان الإنسان أكمل من الجمادات التي تفعل بقوى فيها كالنار والماء، فإذا قدر اثنان أحدهما لا يمكنه الفعل إلا بقوة فيه، والآخر يمكنه الفعل بقوة فيه وبكلامه- فهذا أكمل، فإذا قدر آخر يفعل بقوة فيه وبكلامه وبيديه إذا شاء- فهو أكمل وأكمل.

وأما صفات النقص، فمثل النوم، فإن الحي اليقظان أكمل من النائم والوسنان، والله لا تأخذه سنة ولا نوم، وكذلك من يحفظ بلا اكتراث- أكمل ممن يلزمه ذلك، والله -تعالى- وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما، وكذلك من يفعل ولا يتعب- أكمل ممن يتعب، والله -تعالى- خلق السمٰوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسه من لغوب.

ولهذا وصف الرب بالعلم دون الجهل، والقدرة دون العجز، والحياة دون الموت، والسمع والبصر والكلام دون الصمم والعمى والبكم، والضحك دون البكاء، والفرح دون الحزن.

وأما الغضب مع الرضاء والبغض مع الحب فهو أكمل ممن لا يكون منه إلا الرضى والحب دون البغض والغضب للأمور التي تستحق أن تُذَم وتُبغَض، ولهذا كان اتصافه بأنه يعطي ويمنع، ويخفض ويرفع، ويعز ويذل، أكمل من اتصافه بمجرد الإعطاء والإعزاز والرفع؛ لأن الفعل الآخر حيث تقتضي الحكمة ذلك أكمل ممن لا يفعل إلا أحد النوعين ويخل بالآخر في المحل المناسب له. من اعتبر هذا الباب،

وجده على قانون الصواب، والله الهادي لأولي الألباب»[1].

هذا أهم ما قاله ابن تيمية في هذه المسألة، وتجد فيه التالي:

١ ـ أن كلامه في الصفات الكمالية تحديدًا، وأن من يقبلها أكمل ممن لا يقبلها، وليس كلامه في أي وجودي كائنًا ما كان كما فهم الناقض، وهذه ملاحظةٌ مهمة، إذ لو كانت الصفة التي يناقشها ابن تيمية صفةَ نقص- لكفى ذلك في امتناع اتصاف الله بها، ولما احتيج لادعاء عدم قبوله لها أو لجنسها، فنقاش القابلية لا يكون إلا حين ندعّي أن الموجود إما حيٌ أو ميت مثلًا، وإن لم يكن حيًّا كان ميتًا والموت نقص، فيجيبنا المنازع المحتج بحجَّةِ العَدَم والملكة: بل ليس بحيٍّ ولا ميت لأنه لا يقبل الحياةَ أصلًا، فلا يوصفُ بأيٍّ منهما، ويرتفعان معًا لأن تقابلهما تقابل عدمٍ وملكة، فنقول له: لو فرضنا وسلمنا جدلًا بجواز محاكمة الباري لشرط القبول، فإن قابل صفة الحياة أكمل ممن لم يقبلها، سواءٌ اتصف بها أم لم يتصف، فالكلامُ إذن في الصفات التي هي كمالٌ في المخلوق على أقل تقدير، والتي نلزم نافيها أن يثبت ما يضادها من نقص، فيزعم المخالف أن الباري لا يقبلهما جميعًا ولا يلتزم إثبات أيٍ منهما، فيبين له الشيخ أن عدم قبولها نقصٌ آخر إن كانت كمالًا قبلتها الموجودات الأخرى.

٢ ـ لو تجاوزنا الكلام في أصل القابلية الذي تنزلنا بإثباته شرطًا، فإن المفاضلة بين القابل وغير القابل، وكون القابل أكمل من غير القابل إنما تكون في قبول الكماليات المعينة التالية:

أولًا: الصفات الذاتية اللازمة التي تقابلها نقائص باتفاق، كالحياة والسمع والبصر.

ثانيًا: مطلق الفاعلية وثبوت جنس الأفعال، والتي يقابلها الجمود والعجز والتعطيل.

ثالثًا: القدرة على أنواعِ الصفات الفعلية: كالقدرة على الخلق إن شاء، والغضب إن شاء، والفرح إن شاء، والنزول إن شاء، وما شابه ذلك.

رابعًا: في نفس الصفات الفعلية المعينة وآحاد الأفعال بشرطِ تحقق شرطها الكمالي وهو موافقةُ الحكمة.

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/٥٩ ـ ٦٠).

خامسًا: في الصفات المُميِّزة بين (الموجود) وبين (المعدوم/ الممتنع)، أو المميزة بين الموجود الحي وبين الجماد والموات، ويدخل فيها ما سبق وغيره.

فهذه من يقبلها أكمل ممن لا يقبلها وإن اتصف بضدها الذي هو نقص، ومن تحقق فيه أصل القابلية للصفات التي تجب له ويمتنع مقابلها، أكمل ممن لم يكن له أصل القابلية هذه، فقارن بين هذا الأقسام التي يجري فيها كلام شيخ الإسلام، وبين زعم الناقض بأن ابن تيمية يثبت قبول الباري لأي وجودي معين، وإن كان مقابلًا لكمالٍ واجبٍ له -سبحانه-، وأنه يقول بأن القابل لأي وجودي أكمل، وإن كان هذا الوجودي هو الجهل المركب!

وعودًا إلى ما كنا نقرره، فإن من يقبل البصر ولكنه أعمى أكمل ممن لا يقبل البَصَر أصلًا، ومن يقبَلُ الفعل أكمل ممن لا يقبله، ومن يقبلُ القدرةَ على الغضب إن شاء أكملُ ممن لا يقدِرُ أن يغضب إن شاء، ومن يقبلُ الغضَبَ حينَ تقتضي الحكمة ذلك ـ وإن لم يغضَب ـ أكملُ ممن لا يقبل أن يغضَب، والموجود القابل لمباينةِ العالم والخروج عن قوانينه ووجوده ونقائصه، أكمل ممن يلتبس بالمعدوم والممتنع فلا يقبل ذلك.

وليس الكلام في الأفعال المعينة، فالأفعال ليسَ شيءٌ منها كمالًا إن وقع في أي وقتٍ وعلى أي حال، بل بشرط، فإنما كمالُ كل فعلٍ حين تقتضيه الحكمة والمناسبة، وإثبات الأفعال وأنها ليست كمالية مما يسلم به الأشاعرة، الفرق أنهم يتخبطون فيسلبونها الكمالية مطلقًا أحيانًا، ويجعلونها كماليةً يحمدُ فاعلها أحيانًا أخرى، بينما نحن نجعلها كماليةً بشرطٍ لا مطلقًا، ولا يؤثر في كلامنا هنا هل هي وجوديةٌ أم اعتبارية عدمية، فإن الأشعرية تقبل قولنا: الحيّ إما بصير أو أعمى، والبصر كمالٌ إن سُلِبَ كان المسلوب عنه متصفًا بالنقص، ولا تقبل قول القائل: الحيُّ إما فاعلُ لـ(أ) أو غير فاعلٍ لـ(أ)، فإن لم يكن فاعلًا لـ(أ) كان ناقصًا! هذا لا يقبله الفريقان، فالكلام إذن في الصفات الذاتية اللازمة التي بعدمها يتصف قابلها بضدها الذي هو نقص.

فإن سأل سائل: هل الأفعال خارجةٌ مطلقًا عن هذا الكلام؟

قيل: لا، بل تدخل فيه ولكن:

أولًا: بجنسها العام (مطلق الفاعلية) أو بالقدرةِ على أنواع هذا الجنس

(كالغضب أو الفرح)، إذ جنسُ الفاعلية عندنا قديم[1]، والقدرةُ على أنواعِ الصفات الفعلية- صفةٌ لازمةٌ قديمة.

ثانيًا: بآحادها الحادثة، ولكن مع تحقق شروطها التي تجعلها كمالًا.

وقد ذكرنا ذلك آنفًا ومثَّلنا له.

وكل هذا الكلامِ لم يتعب الناقض نفسه في تحقيقه، بل لا يعرفه غالبًا بناءً على مغالطاته التي أريناكها أخي القارئ.

ثم إن هذا ـ كما قلنا مرارًا ـ وجهٌ تنزُّليٌ، وإلا فالشيخ بيَّنَ أن التقسيم إلى قابل وغير قابل تقسيمٌ اصطلاحي، والتمسك به في الرد على من يثبت قبول الكمال مطلقًا ويوجب اختيار أحد المتقابلين- مصادرة، وبيَّنَ أن كُلَّ ما ادعي فيه عدم القبول قابلٌ في الحقيقة، وقد يجعله الله متصفًا بأحد المتقابلين إن شاء.

وأهم أجوبته ما نقده الناقض هنا وهو: أن القابل أكمل ممن لا يقبل، ومن الضروريِ أن من يقبل صفةَ الكمالِ- أكمل ممن لا يقبلها، وإن لم يتصف بها واتصف بمقابلها، وكل صفةٍ كماليةٍ شرط الاتصاف بها القبول- فقابلها أكمل ممن لا يقبلها وإن لم يتَّصِف بها.

فالأعمى أكمل من الجماد الذي لا يقبل البصر، ولا يملك الناقض أن يأتي بمثالٍ يخالف ذلك، فالقابل لهذه الصفات دومًا أكمل، ومن لا يقبل فإنما لا يقبل لأن غيره جعله غير قابل، وإلا فالأصل قبول كل موجود للاتصاف بالكمالِ من المتقابلات، ثم يعضدُ ذلك النَّظَرُ في الصفةِ نفسها وفي المقابل الذي سيلزمنا إثباته إن نفينا الصفة، فالبصر ضده العمى، والسمع ضده الصمم، والعلم ضده الجهل، والحياة ضدها الموت، فإن نفينا أولى الصفتين المتقابلتين لزمنا إثبات الثانية، وكمال إحدى الصفتين المتقابلتين يعرف بالنظر إليها حال تجردها من الإضافة لمخلوق، هل يحكم العقل بكونها كمالًا أم نقصًا، وهل هي شرطٌ في ثبوت وتمامِ الوجود والحياةِ والانكشاف والتأثير والدلالة وغير ذلك من الكمالاتِ أم لا.

فالعلمُ مثلًا، من حيث هو هو وبقطع النظر عن إضافته لموصوف- صفة كمال، ولا نقص فيها بوجه من الوجوه لأنه لا يلزم منها إلا أمور وجودية، فإن

(١) وهي مسألة دقيقة لا يُطالبُ أحدٌ بها شرطًا في تسننه بله تدينه، فالشنشنة حولها وكأننا نحمل الناس عليها بالهراوات وجعلها محورًا مفرقًا بين السنة والبدعة سِمةُ المشاغبين، ما لم تقتض التزام شيءٍ باطلٍ كمنع قيام الأفعال الوجودية أو ما شابه ذلك، عندها يأخذ المخالف بحبل الابتداع.

علمنا أيضًا أن نفيها يقتضي ثبوت ضدها، وضدها نقص، ازدادت يقينية كمالها.

ومثلها الرؤية، فلا يلزم من إثبات رؤية الله أمر عدمي البتة يلحقُ الباري وصفاته الذاتية، فنحكم لها بالإمكان العام ولا نعلم لها مانعًا، ولكن رؤية الله أمرٌ حادثٌ يقوم بالعبد، فنتوقفُ لرجوعها إلى فعل الباري وخلقه هذه الرؤية في عبده، وأفعالُ الباري وإن جوزها العقل إلا أنه لا يحكم في آحادها حكمًا قاطعًا بكونها كمالًا محضًا في كل حين وبلا شرطٍ وحِكمة تقتضيها، وقد بيّنا ذلك آنفًا، لذا ننتظر النص ليأتي فيثبتها أو ينفيها.

أما الصفات الخبرية، فيستحسن أن نقدم بمقدمة تتعلق بمعاني إمكان الاتصاف بها ودرجاته، فنقول:

إما أن تعلم جواز وإمكان ثبوت الشيء، وهو الإمكان الخارجي، أو لا تعلم ذلك حتمًا ولكنك لا تعلم ما يمنع ذلك في المقابل، وهو الإمكان الذهني، وهذه قسمةٌ مختلفةٌ عن التقسيم إلى الإمكان الخاص والإمكان العام.

أما الإمكان العام فهو هو الإمكان الخارجي، إذ كلاهما فيه جزمٌ وعلمٌ بعدم امتناع ثبوت الشيء، ثم هل هو ثابتٌ يقبل العدم أم لا يقبله ـ واجب ـ؟ فهذا شيءٌ آخر.

إذن (إمكان) اتصاف ذاتٍ بالبصر قد يراد به المعاني التالية:

١ ـ الإمكان الذهني؛ أي: لا نعلمُ مانعًا من اتصاف الذات بالبصر.

٢ ـ الإمكان الخارجي أو الإمكان العام؛ أي: نعلم ونجزم بأن الاتصاف بهذه الصفة غير ممتنع، ثم قد يكون واجبًا أو ممكنًا بالإمكان الخاص.

٣ ـ الإمكان الخاص؛ أي: اتصاف الذات بهذه الصفة يقبل العدم وليس واجبًا.

فالجواز يُستَعَملُ في ثلاثة كما ذكرنا: عدم العلم بالامتناع (الإمكان الذهني)، والعلم بعدم الامتناع (الإمكان الخارجي) أو (الإمكان العام)، والعلم بعدم الامتناع والوجوب (الإمكان الخاص).

والصفات الخبرية لا يملك العقل أن يتجاوزَ فيها المعنى الأول والمرتبة الأولى من الجواز، وهذا ملحظٌ مهم، إذ وَجدتُ من فهم من كلام شيخ الإسلام أن العقل يجوِّزُ الاتصاف بها ويجعلها ممكنةً بالمعنى الثاني، وهذا يقتضي دخولها في قاعدة: ما جاز لواجب الوجوب وجب له، إذ كل صفةٍ ثبتت لها المرتبة الثانية

والمعنى الثاني للإمكان- وجبت لله، فما دامت صفة الوجه جائزةً وممكنةً بالإمكان الخارجي- وَجَبَ اتصاف الباري بها، وهذا خطأ، وإلا كانت الصفات الخبرية صفاتٍ عقليةً تثبت بمثل هذا المسلك، ولا يُتَوَقَّفُ فيها إلى أن يثبتها الخبر.

وإنما يقصد شيخ الإسلام بجواز اتصاف الباري بصفة الوجه المعنى الأول للإمكان والجواز، وهذا المعنى لا يدخل في القاعدة الآنفة الذكر، بل أقصى ما يقتضيه هذا الجواز والإمكان الذهني- التوقف حتى يرد الخبر، ولو كان يريد بالجواز المعنى الثاني لثبتت هذه الصفات للباري بالعقل وما توقف.

فصفة الوجه إذن لا نعلمُ لإثباتها مانعًا عقليًا، ولكن لا نقول إنها ممكنة في الخارج بمعنى: أننا نحكم جزمًا بعدم امتناعها، ولكن نقول إنها ممكنة ذهنًا بمعنى: أننا لا نعلم امتناعها، وعدم العلم لا يقتضي العلم بالعدم، فقد تكون الصفة هذه ممتنعةً لأجل حقيقةِ الباري أو لأمرٍ لا نعلمه ولا تحيط به عقولنا، ولا يظهر فيها كمالٌ محض كالظاهر فيما سبق من أمثلة، فنتوقف فيها إذن حتى يأتي الخبر لينقلنا من (عدم العلم بالامتناع) إلى (الحكم بعدم الامتناع) وبالتالي- (وجوب اتصاف الباري بها)، وكذلك الأمر في كل الصفات الخبرية التي أثبتناها بالنقل لا بالعقل لكون العقل لا يتجاوز عدم العلم بامتناعها إلى إثبات اتصاف الخالق بها، فلا يتكلمُ في شيٍ منها إثباتًا أو نفيًا حتى يأتي النص بذلك.

وبعض المعاصرين من الأشعرية طرح في هذا المقام سؤالًا يناسب مقامنا هذا نقاشه فقال:

«أنتم تزعمون أنكم لا تعارضون الظواهر النقلية بالعقل النظري وما يظهر للذهن أنه نقص، فماذا لو جاء في النقل إثبات القرنين لله! أتثبتونهما أم تنفونهما؟».

فإن غضضنا الطرف عن قلة الأدب في السؤال وفي جعل الله -سبحانه- عرضةً لمثل هذه الإلزامات القبيحة التي يخيضك بها المبتدع في القول على الله بغير علم، والتي يكفيك في إفحامه أن تمتنع عن جوابها والتزامها لأن مجرد طرحها ممنوعٌ في حق الباري -سبحانه- فضلًا عن مباحثتها، وعلى ضوء ما قررناه في التعامل مع الصفات الخبرية وما يتعلق بها، فالجواب من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الصفة إما أن يظهر للعقل كونها صفةَ كمالٍ لا نقص فيها، أو يظهر له كونها صفة نقصٍ أومتضمنةً لنقص، أو لا يظهر له فيها حكم.

فإن كانت الأولى فنحن وهم ملزمون بإثباتها، إذ حتى هم لا ينازعون في

وجوب إثبات صفات الكمال التي لا نقص فيها متى ثبتت لها هذه الكمالية، أيًّا يكن اسمُ صفةِ الكمالِ هذه، حتى أثبت بعضهم إدراك الشم والذوق لله ولم يتورعوا عن الخوض في ذلك بمحض عقولهم دون إذنٍ من النقل.

وإن كانت الثانية، فكانت نقصًا أو متضمنةً لنقص، فيجب نفيها عن الله، ولكن هل يمكن أن يأتي بها ظاهر الوحي؟ نحن نجزم أن هذا لن يكون، ولن يأتيَ ظاهرُ الوحيِ البتة بإثبات صفةِ نقصٍ أو صفةٍ متضمنة لنقص بحيث يحيجنا لأجنبيٍّ عنه كي نتأولها ويحرجنا بها أمام سائل هذا السؤال، فيكون سؤالُهُ فرضًا لمحال، وكقول القائل: ماذا لو جاء في الوحي إثبات النوم لله؟ أو: ماذا لو جاء في الوحي إثبات المخلوقية لله؟ فإننا نقول: هذا فرضٌ لمحال ولن يكون، وبالتالي لم تنقض بسؤالك منهجنا في التعامل مع الصفات الخبرية، وما زلنا عليه نثبت الظواهر ولا نعارضها بالنظريات الكلامية الفاسدة لاستحالة أن ترد بما هو نقصٌ أو يتضمنُ نقصًا دون بيانٍ منها وقرائن تمنع بالضرورة إثبات هذا الظاهر ـ إن ورد ـ.

وإن كانت الثالثة توقفنا حتى يثبت الإمكان الخارجي والدليل النقلي، فلم ننف الصفة ولم نثبتها، ولا يملكُ السائل أن يشنع علينا توقفنا في إثبات هذه الصفة إن اختار أنه لا يظهر فيها كمالٌ ولا نقص، فكيف يشنع علينا بعدها أننا توقفنا في نفيِ نقصٍ عن الله؟ هذا تناقضٌ منه بعدما اختار الخيار الثالث.

فتلقي بالكرةِ إليه، ويرجع السؤال عليه، فليبين هو أولًا أي الخيارات الثلاثة يختار، فنجيبه بعدها، أما قبل هذا فلا يلزمنا الجواب لأنه محضُ فرضٍ غيرُ كائن، وإن اختار الخيار الثاني كان فرضًا للمحال الذي لا يُبنى عليه شيء.

الوجه الثاني: وهو وجهٌ تنزليٌّ أجاب به بعضهم وقال فيه: إن هذه الصفة وما شاكلها قد تنفى لأن الله خصَّ بها من دونَ الإنسان من الحيوانات التي هي أدوَنُ منه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] فنكون قد رجعنا في ذلك إلى النقل، وبالتالي فإنه يستحيل أن ترد الظواهر بنسبة صفة لله اتصف بنظيرها من هو دون الإنسان الأحسن تقويمًا، ولي تحفظٌ على هذا الجواب ولهذا جعلته تنزليًّا لا أكثر.

فظهر بما سبق تفصيله في الصفات الخبرية أن ما يقوم بذات الباري على ثلاثة أقسام:

الأول: ما نجزم بكماليته المحضة باليقين والضرورة وبمجرد تصورنا له وتصورنا لما في ضده من نقص، وهذه هي الصفات السبع العقلية التي يثبتها

الأشعرية وصفاتٌ أخرى كالحكمة والرحمة وجنس الأفعال وغير ذلك مما بيناه في أنواع الصفات التي يكون قابلها أكمل ممن لا يقبلها.

الثاني: ما نجزم بعدم امتناعه ولكنه حادثٌ فلا نجزمُ بكماله في كل حين، وهذه هي آحاد الأفعال، كالخلق والرزق والثواب والعقاب، ويدخل فيها رؤيته -سبحانه- إذ هي من جملةِ مخلوقاته في المؤمنين يوم القيامة إثابةً لهم.

الثالث: ما لا يجزم بكماليته المحضة ولا بعدم امتناعه وإنما يكفي فيه الجواز بمعنى: عدم العلم بالامتناع، وهي الصفات الخبرية كلها.

فإذا ثبت كون الصفة صفة كمال، أو صفةً لا نقص فيها بوجه من الوجوه كانَ القولُ بأن الخالق غير قابل لها ولا لضدها مع كون المخلوق قابلًا لهما لازمه أن يكون المخلوق أكمل من الخالق في قابليته للاتصاف بالصفات الكمالية، وإن لم يتصف بضدها من نقص، فما الذي منع الخالق من قبولها والعياذ بالله؟ ومن الذي أوجب حكمنا في ذلك بالامتناع العقلي؟

فإن قلت كما قال الناقض بقلة فِهم: منع اتصافه بها كونها نقصًا والله لا يقبل الاتصاف بالنقص.

قلنا: وهل ننازع في أن اتصاف الباري بالنقص ممتنع؟ إنما كلامنا مع المتذرع بالعدم والملكة وبشبهة القابلية لمنع اتصاف الباري بصفةٍ ما، وليس كلامنا مع من يمنع اتصاف الباري بالصفة الفلانية لما تقتضيه من نقصٍ، فهذا يكفينا أن نزيلَ ما زعمه نقصًا ليصير اعتراضه كالضرب بالقطن على حديدٍ بارد.

وفي هذا يقول الناقض مناقضًا نفسه: «**حسنًا: لو قلنا (من ليس بسميع فهو ناقص) فهذه عبارةٌ صحيحة؛ لأن نقصه على الأقل متحقق لأنه لم يتصف بالسمع الذي هو صفة كمال، وهذا صحيح سواء كان قابلًا للاتصاف بها أو لم يكن قابلًا للاتصاف بها، فالحي السميع أكمل من غير الحي وبالتالي غير السميع، ولا يصح القول بعدم جواز نسبة النقص إلى غير الحي وغير السميع بحجة أنه يفتقد أصل مصحح الاتصاف بالسمع وهو الحياة؛ لأنا نقول: إذن هو غير متصف بالكمال لسببين، الأول كونه غير حيٍّ والثاني كونه غير سميع**»[1].

(١) الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي (٨٠).

إذن: بناءُ نفي الصفات المتقابلة أو إثباتها على سؤال: هل يقبل الله الاتصاف بهذين المتقابلين أم لا- بناءٌ خاطئ.

فالأمر كما لو قال قائل: الموجود المعين غير متصف بالبصر.

فقلنا له: إذن هو ناقصٌ أعمى.

فقال: لا ليسَ ناقصًا لأنه أصلًا غير متصف بالحياة التي هي شرط البصر، فسلب البصر عنه ليس نقصًا، ولا يقتضي وصفه بالعمى.

فقلنا: بل هو أعمى شئت أم أبيت، ولا يفهم العقل من عدم البصر عن الموجود الحي إلا العمى، فإن لم تجعله متصفًا بالحياة كانَ أنقص إذن من الحي الأعمى، سواء قبلت تسميته أعمى أم لم تقبل، ويوصف بالموت إذن ما دام غير متصفٍ بالحياة، والموت نقص.

فقال: بل لا يوصف بالموت أيضًا لأنه لا يقبل الحياة.

فقلنا: هذا أيضًا تحكمٌ محضٌ منك، فإنه يسمى ميتًا شئت أم أبيت، ولا يفهم العقل من إثباتِ موجودٍ عديمِ الحياةِ إلا أنه ميت، فإن جعلته غير قابلٍ للحياة فوق ذلك كان جمادًا ناقصًا، وأنقَصَ من الميت الذي يقبل الحياة، فأنت تتدحرج من نقصٍ إلى نقصٍ فقط كي لا تلتزم أن سلبك الأول للبَصَر نقص.

فالصحيح أن يبنى إثبات أحد المتقابلين لله على سؤال: هل الصفة المعينة صفة كمال محض فتجب لله، أم تقتضي نقصًا فتمتنع عليه -سبحانه-، فإن ثبت كونها كمالًا محضًا أثبتت ووجبت، وإن لم تقتضِ نقصًا بوجه من الوجوه ولم يُعلَم امتناعها- توقف في إثباتها حتى يأتي الخبر، وإن ثبت فيها نقصٌ نُفيت، ولا ينظر في القبول وعدمه، ويلزم نافي الصفة بناءً على كون الذات لا تقبلها ولا ما يقابلها سؤالٌ لا يستطيع إجابته وهو: على أي أساس حكمت بعدم قبول الذات لأحد هذين المتقابلين؟ ولن يجد جوابًا إلا أن يقول: لأن المتقابلين كلاهما صفة نقص، فنفيتهما معًا، فنقول: إذن الكلامُ في النقص، ورفع المتقابلين اللذين لا ثالثَ لهما ممتنع من جهة، وأنقص من جهةٍ أخرى مما تتوهمه من النقص في إثبات أحدهما.

فهذا الوجه الرابع من أوجه الرد قد بيّناه بما يكفي ويفي، ومن الواضح أنه تنزلٌ من الشيخ، وتسليمٌ منه بقسم العدم والملكة بعجره وبجره.

■ **الوجه الخامس: القدح في برهانية الحكم بسلب الطرفين وكونه محض اصطلاح:**

فقول الشيخ: «**الوجه الخامس ـ أن يقال: أنتم جعلتم تقابل العدم والملكة فيما يمكن اتصافه بثبوت، فإن عنيتم بالإمكان الإمكان الخارجي، وهو أن يعلم ثبوت ذلك في الخارج**».

أي: أنتم جعلتم القبول والعلم بإمكان اتصاف الذات بهذه الصفات شرطًا لصحة هذا التقابل، وأننا لا يجوز أن نلزمكم بأحد المتقابلين (البصر أو العمى) حتى نثبت إمكان (البصر) للذات وقبولها لذلك، عندها يجوز أن نلزمكم بإثبات أحدهما، وهذا القبول والإمكان الذي اشترطتموه، إن أردتم به الإمكان الخارجي: أي: العلم حتمًا بجواز ذلك للذات، لا مجرد عدم العلم بامتناعه (الإمكان الذهني): «**كان هذا باطلًا من وجهين:**

أحدهما ـ أنه يلزمكم أن تكون الجامدات لا توصف بأنها لا حيّة ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة، وهو قولكم، لكن هذا اصطلاح محض، وإلا [فالعرب] يصفون هذه الجمادات بالموت والصمت.

وقد جاء القرآن بذلك، قال -تعالى-: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢٠ ـ ٢١]، فهذا في الأصنام وهي من الجمادات، وقد وصفت بالموت.

والعرب تقسم الأرض إلى الحيوان والمَوَتان، قال أهل اللغة: المَوَتان، بالتحريك: خلاف الحيوان، يقال: اشْتَرِ المَوَتان ولا تَشْتَر الحيوان؛ أي: اشتر الأرضين والدّور، ولا تشتر الرقيق والدّواب. وقالوا أيضًا: المَوَات: ما لا روح فيه.

فإن قيل: فهذا إنما سمي مواتًا باعتبار قبوله للحياة، التي هي إحياء الأرض.

قيل: وهذا يقتضي أن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة إذا كان قابلًا للزرع والعمارة.

والخرس ضد النطق، والعرب تقول: لبن أخرس؛ أي: خاثر لا صوت له في الإناء، وسحابة خرساء، ليس فيها رعد ولا برق، وعَلَم أخرس، إذا لم يُسمع له في الجبل صوت صدى، ويقال: كتيبة خرساء، قال أبو عبيد: هي التي صمتت من كثرة الدروع ليس لها قعاقع.

وأبلغ من ذلك الصمت والسكوت، فإنه يوصف به القادر على النطق إذا تركه، بخلاف الخرس، فإنه عجز عن النطق، ومع هذا فالعرب تقول: ما له صامت ولا ناطق، فالصامت الذهب والفضة، والناطق الإبل والغنم، والصامت من اللبن: الخاثر،

والصَمُوت: الدرع التي إذا صُبَّت لم يسمع لها صوت.

ويقولون: دابة عجماء، وخرساء، لما لا ينطق ولا يمكن منه النطق في العادة، ومنه قول النبي ﷺ:

(العجماء جبار).

وكذلك في العمى، تقول العرب: عَمَى الموجُ يَعْمِي عَمْيًا إذا رمى القذى والزَبَدَ، والأعميان: السيل والجمل الهائج، وعَمِيَ عليه الأمر إذا التبس، ومنه قوله - تعالى-: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَنۢبَآءُ يَوْمَئِذٍ﴾ [القَصَص: ٦٦].

وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها: إنه عدم ما يقبل المحل الاتصاف به كالصوت، ولكن فيها ما لا يقبل كموت الأصنام».

وجوابه هذا نفيس، إذ لو كان العلم بثبوت القابلية والإمكان للموجودات في الخارج شرطًا لصحة هذا التقابل، لما جازَ وصف الجمادات بالموت أو الخرس أو الصمت؛ لأن الشرط فيها غير متحقق، فلسنا نعلم إمكان اتصافها بذلك وقابليتها له، ومخالفونا يلتزمون ذلك، فيسلبون المتقابلين عن الجمادات (الحياة والموت) (السمع والصمم) (البصر والعمى) (الكلام والصمت) لعدم العلم بثبوت الإمكان والقابلية فيها.

فيرد الشيخ عليهم بكلامٍ واضحٍ لا يملكون جوابه، وهو أن هذا محض اصطلاح! أنتم اصطلحتم على منع إطلاق هذه الأوصاف على من لم يتحقق فيهم الشرط الذي وضعتموه.

كما لو جعلت أنا شرطًا وقلت: صحة الإلزام بهذا التقابل مشروطةٌ بالوجوب لا بالإمكان فقط، وبما أن الإنسان لا تجب له صفةٌ من الصفات فإنه يجوز حينئذٍ أن نسلب عنه الطرفين، ولا يصح التقابل في حقه، فلا يسمى حيًّا ولا ميتًا، ولاسميعًا ولا أصَمَّ، ولا بصيرًا ولا أعمى، لعدم استيفائه الشرط هذا.

فهل تجوز محاكمةُ الحقائق للاصطلاح المحض؟

فإن قال المخالف: ولكن ثبتت تسمية الإنسان سميعًا وأصَمَّ، وحيًّا وميتًا فكلامك مخالفٌ للثابت لغةً.

قلنا: وكذلك الجمادات، سمتها العرب بما تزعمون أن التسمية به مشروطةٌ بالقابلية، وذكر الإمام أمثلةً كثيرةً وافية.

وقد ذكر الناقض في أواخر كتابه أن المسألة ليست اصطلاحية، بل لغوية،

وأن الأصنام لا يقال فيها إنها أمواتٌ إلا مجازًا؛ لأنها لا تقبل الموت والحياةَ أصلًا، واستدل لذلك بالبيضاوي رغم أنه متكلم متأخر انطلق في حكمه من هذا الاصطلاح فلا يؤخذ به حَكَمًا في هذه المسألة الخلافية.

والصحيح أن الحقيقة والمجاز أصلًا لم يكونا معروفين للعرب الأوائل بغض النظر عن الموقف من قضية المجاز، وقد قبل العرب إطلاق الموت على الأصنام الجامدة وغيرها، فقالوا: اشتر الموتان ـ أي: الدار والأرض ـ ولا تشتر الحيوان ـ الرقيق والماشية ـ، وأطلقوا وصف الخرس على أمورٍ لا حياةَ فيها، كلبنٍ أخرس ـ ليس بخائر ـ، وسحابةٍ خرساء ـ لا رعد فيها ولا برق ـ، وقالوا: ما له صامتٌ ـ أي: ذهبٌ وفضة ـ ولا ناطق ـ أي: إبلٌ وغنم ـ، وغير ذلك، ولم يخطر ببالهم حينئذٍ تفريق الحقيقة والمجاز

فإثبات كلام الناقض عند العرب عسرٌ بل محال.

ولو فرضنا أن إطلاقها من جهة المجاز، فيقتضي هذا أن يجوز لغةً إطلاق صفة النقص على الباري من جهة المجاز وإن كانَ لا يقبلُ مقابلها.

فإن قال الجهمي: ليس الله بصيرًا ولا أعمى.

قلنا: العرب تجوز أن يطلق عليه مجازًا أنه أعمى، وكفى بها سبةً ونقصًا، فنفيك للعمى لم ينجك من سبه وانتقاصه بمعتقدك الخبيث.

وههنا سؤالٌ قاطعٌ لاستدلال المخالف بهذا، فنسأل: أليست الجمادات بزعمك لا تقبل البصر؟ ولا تقبل السمع؟ ولا تقبل الكلام؟ ولا تقبل الحياة؟

أليس لهذا أجزت رفع هذه الصفات وما يقابلها من عمىً وصممٍ وبكمٍ وموتٍ عنها؟

فهَب أن العرب أطلقت على الجمادات أنها صمٌ بكمٌ عمي أموات، واشتهر هذا ولم يعرف في لسانهم سواه، وكان هو الظاهر الموضوع الأول لغةً، المتبادر إلى عقول العرب المخاطبين، وكان هو الأصل والحقيقة التي لا شائبة مجازٍ فيها.

أتصير الجمادات حينئذٍ قابلةً للاتصاف بأحد المتقابلين؟

أيصيرُ ممتنعًا سلبُ المتقابلات السابقة عنها حينئذٍ؟

أتصيرُ كالإنسان في وجوب الاتصاف بأحد المتقابلين منها لكونه قابلًا لها؟

أيعلَّقُ الأمرُ على محض اشتهارٍ لغوي في معرفة ما يقبل وما لا يقبل وفي

محاكمةِ الحقائق الوجودية الخارجية وما يجب لها من المتقابلات وما يجوز رفعها عنها جميعا؟

فالمسألة اصطلاحيةٌ لا ينازعُ في ذلك إلا مكابر، وقد نبه ابن سينا وغيره لكون المسألة اصطلاحًا قبل الشيخ بقرون، فقال: «**ونعني بغير البصير- الأعمى، أو معنى أعم منه**».

وعلّق الطوسي على ذلك قائلًا: «**ولما كانت لبعض الأعدام المقابلة للملكات أسماء محصلة في اللغات ـ كالأعمى والسكوت والسكون ـ دون بعض، وكان الجميع في الحاجة إلى العبارة عنها متساوية، فاصطلح بعضهم على إطلاق تلك الألفاظ ـ أعني المعدولة ـ في الدلالة على الأعدام، وأجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من إطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقًا، فكان غير البصير يدل على:**

١ ـ الأعمى عند الطايفة الأولى.

٢ ـ وعلى ما ليس ببصير أي شيءٍ كان عند الأخيرة.

واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم».

ثم قال ابن سينا: «**فأما أن المعدول يدل على عدم المقابل للملكة، أو على غيره، حتى يكون غير البصير إنما يدل على الأعمى فقط، أو على كل فاقد للبصر من الحيوان ـ ولو كان طبعًا ـ أو ما هو أعم من ذلك، فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة**».

وعلق الطوسي: «**قد ذكرنا الخلاف في أن المعدول ـ كغير البصير ـ يطلق على:**

١ ـ عدم الملكة كالأعمى.

٢ ـ أو على ما ليس ببصير أي شيءٍ كان.

وكان في إطلاق أعدام الملكات على معانيها أيضًا خلافٌ بعد الاتفاق في تفسير العدم بعدم شيء عن موضوعٍ من شأنه أن يتصف بذلك الشيء.

فذهب بعضهم: إلى أن الموضوع المذكور موضوع هو شخصي، والأعمى لا يطلق إلا على من كان شأنه أن يكون بصيرًا من أشخاص الحيوانات.

وبعضهم: إلى أنه موضوع نوع أو جنسي والأعمى يطلق مع ذلك على الأكمه الذي ليس من شأن شخصه أن يكون بصيرًا لكن من شأن نوعه ذلك، وعلى فاقد

البصر من الحيوانات طبعًا، كالخلد والعقرب اللذين ليس من شأن نوعيهما أن يكونا بصيرين، لكن من شأن جنسهما ذلك.

فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقون على أحد هذه المعاني، وأما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو أعم منها كالجمادات مثلًا.

وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقًا، والشيخ بيّن أن هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن أن يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات»[1].

وقال الرازي في شرح الموضع نفسه: «قال [أي ابن سينا]: (والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة، ومتغيرة، وغير محصَّلة، وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع أيضًا) إلى آخره.

أقول: القضية كما أنها قد تكون معدولة لأن محمولها غير محصّل، فقد تكون أيضًا كذلك لأن موضوعها غير محصَّل[2]، وقد تكون أيضًا كذلك لأن موضوعها ومحمولها غير محصّل؛ لأنه كل ما صح الحكم به على شيء هو المحمول، صح الحكم عليه وهو الموضوع.

واعلم أن بعض الناس لما حاول الفرق بين السالبة والمعدولة قال: المعدولة تدل على عدم أمرٍ عن شيءٍ من شأنه أن يكون موجودًا لذلك الشيء، حتى أن غير البصير بإزاء الأعمى، فالبصر وهو قوة الإبصار هو الملكة، وعدمه عن المحل الذي من شأنه أن يكون له ذلك هو العدم المقابل له؛ لأن من شرط المتقابلين اتحاد المحل.

ومن الناس من زعم أن المعدولة أعم من ذلك فقال: المعدولة تدل على عدم أمرٍ عن شيءٍ من شأنه أن يكون لذلك الشيء، إما بحسب شخصه أو نوعه، أو جنسه. فعلى هذا لو قدّرنا حيوانًا يكون عدم البصر طبيعيًا له، فإنه يصح أن يقال إنه غير بصير بهذا التفسير؛ لأنه وإن كان البصر غير ممكنٍ له بحسب شخصه ونوعه، لكنه ممكنٌ له بحسب جنسه وهو الحيوانية، فإن الحيوان من حيث هو حيوان يصح عليه أن يكون بصيرًا، وأما بالتفسير الأول: فإنه لا يصح أن يقال لمثل هذا الحيوان إنه

---

(١) الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي (١/ ٢٣٩ ـ ٢٤٤).

(٢) أي قولك: زيدٌ لا بصير، قد يكون لأن البصر (المحمول) غير محصّل وثابت لزيد، أو لأن زيدًا نفسه (الموضوع) غير محصَّل وثابت.

غير بصير.

فقوله: (المعدولة يدل على العدم المقابل للملكة) يريد به التفسير الأول.

وقوله (أو على غيره) يريد به التفسير الثاني.

وقوله: (حتى يكون غير بصير إنما يدل على الأعمى فقط) مثالٌ للمذهب الأول، وهو العدم المقابل للملكة.

وقوله: (أو على كل فاقدٍ للبصر من الحيوان ولو طبعًا) مثالٌ للمذهب الثاني.

فقوله: (أو ما هو أعم من ذلك) يشير به إلى أن أصحاب هذا المذهب الثاني منهم من اعتبر أن يكون العدم: عدم أمرٍ من شأنه أن يكون للموضوع إما بحسب نوعه أو جنسه القريب، ومنهم من لم يشترط الجنس القريب أيضًا، بل لا بد وأن يكون ذلك ممكنًا له، إما بحسب نوعه أو جنسه القريب أو جنسه البعيد.

فعلى هذا من اشترط الجنس القريب جوَّزَ إطلاق الغير البصير على الحيوان العديم البصر بالطبع؛ لأن البصر ممكن له بحسب أنه حيوان، وهو الجنس القريب، ولكنه لا يجوز أن يقال للجماد أنه غير بصير؛ لأن الجماد لا يمكنه البصر بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسمية. وأما من لا يشترط الجنس القريب صحح ذلك أيضًا»[1].

فالمسألةُ إذن محضُ اصطلاح ومذاهب فيما يجوز أن يطلق عليه بأنه غير بصير وأعمى وما لا يجوز، أما اللغة فلا علاقة لها بكل هذا البتة، فيصدق ما قرره شيخ الإسلام رحمه الله وتنبه له.

ثم يجيب الشيخ بوجهٍ ثانٍ على زعمهم بأن التقابل لا يصح إلا بعد تحقق شرطه، وهو العلم بثبوتِ الإمكان والقابلية للذات:

«الثاني ـ أن الجامدات يمكن اتصافها بذلك، فإن الله -سبحانه- قادر أن يخلق في الجمادات حياة، كما جعل عصى موسى حيّة تبلع الحبال والعصي.

وإذا كان في إمكان العادات كان ذلك مما قد علم بالتواتر، وأنتم أيضًا قائلون به في مواضع كثيرة.

وإذا كان الجمادات يمكن اتصافها بالحياة وتوابع الحياة ثبت أن جميع

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات للرازي (١/ ١٥٥ ـ ١٥٧).

الموجودات يمكن اتصافها بذلك، فيكون الخالق أَوْلَى بهذا الإمكان».

فالجواب الأول بين فيه أن هذا الشرط اصطلاحٌ محضٌ لا تُحاكمُ إليه اللغةُ والحقائق، وفي هذا الجواب بيّن أن هذا الشرط أصلًا متحققٌ في الجمادات.

فمن أمثلة تكذيبهم أن العصا لا نفسَ حيوانية لها، وقد خلق الله لها إرادة وحياةً وقلبها ثعبانًا عظيمًا متحركًا بالإرادة، فجازَ إذن وصفها حالَ كونها عصا بأنها جمادٌ ميتٌ لقبولها ضد ذلك الذي حدث لها بقدرة الله -سبحانه-.

وقد اعترض الناقض على هذا المثال ـ قلب العصا حية ـ في أواخر كتابه، وذكر بأنها انقلبت حيةً ولم تبق عصا، وأن الكلامَ في قبول العصا لأحد المتقابلين، لا في قبول الحية.

والجواب: أن هذا المثال يستدل به من جهة الأولوية، فإن كانت العصا قابلةً لأن يقلبها الله -سبحانه- حيةً تسعى، فمن باب أولى أن تقبلَ بعضَ صفات الحياة، كالسمع والبصر مثلًا، فالمثال في أعلى درجات الاستقامة.

ويذكر معه حنين الجذع للنبي، حال بقائه جذعًا، وتسبيح الحصى حال كونها حصى، وسلام الحجر على النبي وحركةُ جَبَلِ أُحُد وسماعه أمر النبي، وغير ذلك مما قبلت فيه جماداتٌ ما زعموا أنها لا تقبله من الحياة، بل ما هو أخص منها من الأفعال الاختيارية حال بقائها تحت مسماها، فإن لم يعجبه مَثَلُ انقلاب العصا حيةً لانقلابِ عنوانها- فليفرح بهذه الأمثلة.

وجنسُ ذلك ثابتٌ بالتواتر، فإن كان الشرطُ متحققًا في الجمادات التي هي أنقصُ من الحيوانات، فما الذي جعلكم تجوزون سلب قابلية الباري للبصر مثلًا وهو أكمل منها جميعًا؟

فإن قال قائل: لأن أدلتنا العقلية تمنع اتصافه بذلك وتوجب النقص في هذه الصفة.

قلنا: إذن لزمتك الصفة المقابلة لهذه الصفة التي تمنعها، فالكلامُ في تمسكك بالقبول وعدم القبول وتذرعك بذلك في نفي الصفة الكمالية عن الباري وعدم التزام المقابل، فالبصر إن كان كمالًا ثبت لله باتفاق، وإن أثبتَّ أنت أنه نقصٌ ممتنعٌ في حق الباري لم يثبت له، ولكن يلزمك حينئذٍ أن تثبت ضده، وهنا محل الكلام، أنك بين المطرقة والسندان، إما أن تثبت اتصاف الباري بـ(البصر) (السمع) (الحياة) (الوجوب) (القيام بالنفس) (الخروج والمباينة) أو أن تدعي امتناعَ ذلك فتثبت مقابله.

فكان الأمر وكأننا قلنا: الباري متصف بالبصر أم لا؟

فقال: لا لأنها صفة ممتنعة توجب نقصًا.

فقلنا: إذن هو أعمى! وهذا يستوجب نقصًا أعظم من إثبات الصفة.

فقال: بل لا يتصف بالعمى لأن اتصافه بالعمى شرطه أن يقبل أصلًا البصر.

فقلنا: هذا الشرط اصطلاح محض، وإلا فهو متصفٌ بالعمى شئت أم أبيتَ لغةً، سواء كان اتصافه بالعمى حقيقةً أو مجازًا، فالسبة لازمة، ولو سلمنا صحة هذا الشرط، فإن كانت الجمادات تحقق فيها شرط قبول الحياة وتوابعها الكمالية، وهي ناقصةٌ مجعولةٌ ليست حيةً في أصلها، فكيف تمنع ذلك في الباري الكامل غير المقيد بموجب يجعله قابلًا أو غير قابل! وإن كان أخسُ قائمٍ بالذات يقبل الخروج والمباينة، فكيف تجعل الباري غيرَ قابلٍ لذلك؟

ثم بعد أن ناقش شرط القبول بمعنى الإمكان الخارجي والعلم بالقابلية، التفت إلى القبول بمعنى الإمكان الذهني، وهو عدم العلم بالامتناع، فقال: «**وإن عنيتم الإمكان الذهني، وهو عدم العلم بالامتناع فهذا حاصل في حق الله، فإنه لا يعلم امتناع اتصافه بالسمع والبصر والكلام**».

أي: إن أردت بالقبول الذي هو شرطٌ في تصحيح التقابل: عدم العلم بالامتناع، فهذا ثابتٌ في الباري، فأنتم لم تأتوا بشيء يثبت امتناع هذا التقابل في حقِ الباري، غايةُ ما تأتون به أدلةٌ تمنع اتصاف الباري بأحد المتقابلين، فتمنع اتصافه بالخروج، أو الحياة، أو البصر، ولكنكم لم تأتوا بشيء يمنع تصحيح هذا التقابل أصلًا في حقه سوى التحكم والدعوى.

■ **الوجه السادس: إثبات قبول الباري لهذه الصفات بالمسالك العقلية الصحيحة:**

يقول الشيخ: «**الوجه السادس ـ أن يقال: هب أنه لا بد من العلم بالإمكان الخارجي، فإمكان الوصف للشيء يُعلم تارة بوجوده له، أو بوجوده لنظيره، أو بوجوده لما هو الشيء أَوْلَى بذلك منه.**

ومعلوم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ثابتة للموجودات المخلوقة، وممكنة لها، فإمكانها للخالق -تعالى- أَوْلَى وأحرى، فإنها صفات كمال، وهو قابل للاتصاف بالصفات، وإذا كانت ممكنة في حقه فلو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها».

أي: نستطيع إثبات الإمكان الخارجي ونملك الجزمَ بعدم امتناع اتصافه بهذه

الصفات، إذ مسالك الجزم بعدم امتناع الاتصاف بالبصر مثلًا يعلم بـ:

١ ـ ثبوت البصر للذات، فإن ثبتت علمنا أنها ليست بممتنعة جزمًا.

٢ ـ ثبوت البصر لنظير الذات، فما جاز لذاتٍ جازَ لنظيرها وإلا لزم التفريق بين المتماثلين.

٣ ـ ثبوت البصر لما هو دون الذات في أولوية الاتصاف بهذه الصفة.

وبالمسلك الثالث نعلم إمكان وقبول الباري لهذه الصفات، إذ أمكنت وقبلتها موجوداتٌ هي دونه، وهذه صفات كمال بالنظر لما يقابلها، فالحياة كمالٌ للموجود في مقابل الموت، والبصر كمالٌ في مقابل العمى، والخروج والمباينة للموجود كمالٌ في مقابل المحايثة والدخول في المخلوقات الدنيا.

■ **الوجه السابع: منعُ اشتراط القبول لكون السلب نقصًا، وأن مجرد سلب هذه الصفات نقصٌ سواء كان الموصوف قابلًا أو لا:**

فيختم الشيخ قائلًا: «**الوجه السابع ـ أن يقال: مجرد سلب هذه الصفات نقصٌ لذاته، سواء سميت عمىً وصممًا وبكمًا، أو لم تسم، والعلم بذلك ضروري، فإنا إذا قدرنا موجودَين، أحدهما يسمع ويبصر ويتكلم، والآخر ليس كذلك ـ كان الأول أكمل من الثاني**.

ولهذا عاب الله -سبحانه- من عَبَدَ ما تنتفي فيه هذه الصفات، فقال -تعالى- عن إبراهيم الخليل: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـًٔا﴾ [مريم: ٤٢].

وقال أيضًا في قصته: ﴿فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقال -تعالى- عنه: ﴿أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُواْ بَلۡ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ ﴿٧٤﴾ قَالَ أَفَرَءَيۡتُم مَّا كُنتُمۡ تَعۡبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلۡأَقۡدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمۡ عَدُوّٞ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٧٣ ـ ٧٧].

وكذلك في قصة موسى في العجل: ﴿أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨].

وقال -تعالى-: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوۡلَىٰهُ أَيۡنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأۡتِ بِخَيۡرٍ هَلۡ يَسۡتَوِي هُوَ وَمَن يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٧٦﴾﴾ [النّحل: ٧٦]، فقابل بين الأبكم العاجز وبين الآمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم».

وهذا ما سلمه الآمدي رغم طعنه في مسلك إثبات الكمالات لله بالترديد بين

المتقابلين، فمجرد سلبِ هذه الأمور (السمع) (البصر) (الحياة) (العلو والمباينة) يقتضي النقص أو مضاهاة العدم إن كانَ سلبًا محضًا، وإن لم يثبت اسم ما يقابلها (الصمم) (العمى) (الموت) (الحلول والمحايثة).

فتهربكم من إثبات النقص بزعمكم أن إثبات النقائص المقابلة غير لازم لأن تصحيح التقابل ولزوم أحد المتقابلين مشروطٌ بالقابلية- لا قيمةَ له إذ النقصُ لازمٌ لكم بمجرد سلب هذه الكمالات، سواء أثبتم أسماء ما يقابلها أم لم تفعلوا.

قال شيخ الإسلام: «**وهو [أي الآمدي] قد سلك في إثبات الصفات طريقة الكمال وهي في الحقيقة من جنس هذه، فقال: (واعلم أن ههنا طريقة رشيقة سهلة المعرك، قريبة المدرك، يعسر على المنصف المتبحر الخروج عنها، والقدح في دلالتها، يمكن طردها في إثبات جميع الصفات النفسانية، وهي مما ألهمني الله إياها ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيري، وهو أن يقال المفهوم من كل واحد من هذه الصفات المذكورة، مع قطع النظر عما يتصف به صفة كمال أو لا صفة كمال، لا جائز أن تكون لا صفة كمال، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها إن كان عدمها في نفس الأمر كمالًا، أو مساويًا من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالًا، وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد، فلم يبق إلا القسم الأول وهو أنها في نفسها وذواتها كمال، وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف الباري -تعالى- بها لكان ناقصًا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق).**

قلت: هذه الحجة مادتها صحيحة وقد استدل بها ما شاء الله من السلف والخلف، وإن كان تصويرها والتعبير عنها يتنوع، وهذه المادة بعينها يمكن نقلها إلى الحجة الأولى التي زيفها بأن يقال: لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بنقائضها وهي صفات نقص فيكون أنقص من بعض مخلوقاته»(١).

■ **الوجه الثامن: المعارضة بأمثلة وتطبيقات فاسدة:**

ومن الأوجه المهمة في الرد معارضةُ مخالفنا بأمثلةٍ تبين عبثية مثل هذا التأصيل الكلامي، وأن بإمكان خصمه ادعاء دخول أي شيء يثبته في العدم والملكة، وبإمكان خصمه أن يشترط القبول في أي شيءٍ لا يعجبه، كما نملك نحن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٧ ـ ٣٨).

أن نبطل كثيرًا من أدلته بالمبدأ نفسه، فتخيل لو قيل:

الله ليس بمريد لأن الإرادة إنما تثبت للقابل لها، ولا يقبلها إلا من له حاجةٌ للنفعِ وخوفٌ من الضُر.

أو: لا يقبلها إلا من فيه نفسٌ حيوانية.

أو: لا يقبلها إلا ما له دماغٌ به يفكر.

فالخالق ليس بمريد، ويمتنع وصفه بالعجز أو الجبر في الوقت نفسه؛ لأن شرط وصفه بما يقابل الإرادة من نقصٍ أن يقبل ذلك، وأن يكون ذا نفسٍ حيوانية تطلب النفع وتدفع الضر.

فانظر في هذا الترتيب الحجاجي، هل تراه حِجاجًا مستقيما؟

إنك ستقول لي ببساطة: ما دليلك أن الإرادة شرطها قابلية المتصف بها؟

وما الدليل أنه إنما يقبل من له نفسٌ حيوانيةٌ أو يطلب نفعًا ويدفع ضرا؟ أو له دماغٌ به يفكر؟

فالإرادة يمكن تصورها لأي موجودٍ من حيث هو موجود دون اشتراط ذلك، نعم هناك صفاتٌ يربط بينها العقل، ويمنع ثبوت إحداها دون الأخرى، كما يمنع ثبوت الإرادة والعلم لغير الحي مثلًا، ولكن لا علاقة لهذا بمنعهم ثبوت النقص عندما تسلب هذه الصفات عن غير القابل، وهذا محل النزاع، بل النقص لازم بسلبها، ويلزمه ما يقابلها.

وتخيل لو قيل كما في المثال السابقِ: الموجود إما في الخارج أو في الذهن، فنفاهما شخصٌ بالحجة نفسها عن الباري وقال: قولكم وجود الباري: إما في الخارج أو في الذهن- قولٌ خاطئٌ، فنحن نقول: ليسَ وجودهُ في الخارج.

فإن قلنا له: إذن وجودهُ في الذهن.

قال: لا يلزمني إثبات ذلك بسلب وجوده الخارجي، بل أسلب الطرفين، فوجوده لا في الذهن ولا في الخارج؛ لأنه لا يقبل الوجود في الخارج أصلًا، وما لا يقبل ذلك يجوز سلب الطرفين عنه، إذ شرط الوجودِ في الخارج أن يكون جسمًا أو عَرضًا، وما ليس جسمًا ولا عرضًا فلا يقبل الوجود في الخارج، فلا يلزمنا أن نثبت مقابل ذلك وهو كونه موجودًا في الذهن، بلا لا في الخارج ولا في الذهن.

وتخيل كذلك لو قيل: الموجود إما قائم بنفسه أو قائم بغيره، فنفاهما شخصٌ بالحجة نفسها التي استدللتم بها وقال: شرط القيام بالنفس أو القيام بالغير

الجسمية، فالقائم بنفسه شرطه أن يكون جسمًا، والقائم بغيره شرطه أن يكون قائمًا بجسم، ولا نفهم قيامًا بالذات إلا كذلك، فما لم تثبتوا جسمًا يكون هو القائم بنفسه أو هو ما يقوم به القائم بغيره- لم يجز لكم إثباتُ أيٍّ من الطرفين.

والأمثلة التي يمكن ضربها كثيرة، فانظر كيف سفسطوا في هذه المسألة مستندين إلى محض اصطلاح ناطحوا به الحقائق اللغوية والشرعية.

■ **حوارٌ تمثيلي في تلخيص القاعدة السابعة:**

ولنلخص نقاش شيخ الإسلام والوجوه السابقة كلها في حوارٍ تمثيليٍ جامع:

قال: الاستدلال بأن عدم ثبوت البصر لله يقتضي ثبوت العمى لا يصح، فالتقابل بينهما تقابل عدمٍ وملكة يجوز رفعهما معًا عمن لا يقبلهما، فيجوز القول بأنه: لا بصير ولا أعمى، ودعوى قبوله للبصر مصادرة على محل النزاع.

قلت: هل تطرد هذا في كل المتقابلات؟ وتشترط فيها كلها ثبوت القابلية قبل الترديد بين المتقابلين وإيجاب ثبوت أحدهما؟

قال: لا، هذا لا يجب في قسم الإيجاب والسلب، بل يجب الحكم بأحدهما وتكذيب المقابل، فلا يصدقان معًا ولا يكذبان معًا.

قلت: فما الفرق بين هذا التقابل (البصر والعمى) وبقية المتقابلات في قسم الإيجاب والسلب؟ ما دامت المتقابلات في قسم الإيجاب والسلب لا يشترط فيها قابلية أو غيرها؟ إذن قسم العدم والملكة مندرجٌ فيه وأخصُّ منه لأنه (سلبٌ وإيجاب) وزيادة، الزيادة: هي العلم بقابلية المحل للوصف الثبوتي.

قال: وأين الإشكال في أن يكون كذلك وأن يكون مندرجًا فيه؟

قلت: الإشكال أن مبدأ تفريقك صارَ تخصيصًا بلا مخصص، فلم فرقت بين التقابل (أ) والتقابل (ب) وزعمت بأن المتقابلين في التقابل (ب) يجوز رفعهما لأن وجوب صدق أحدهما مشروطٌ بالقابلية؟ بينما لا يجوز مثل هذا في المتقابلين في التقابل (أ) لأنها نقيضان؟ لم اشترطت القابلية في (ب) دون (أ) مع أنهما كليهما داخلان في قسم الإيجاب والسلب؟ إذن: أنت متحكم! وحين لم يعجبك إلزام خصمك إياك بوجوب إثبات أحد المتقابلين بتقابل السلب والإيجاب- زعمت أن هذين المتقابلين يشترط فيهما ثبوت القابلية وإلا جاز رفعهما معًا، ثم زعمت عدم القابلية لترفعهما وتريح نفسك من إلزام خصمك، فصار الأمرُ لعبًا، وادعى كلُّ أحدٍ في كلِّ قسمةٍ ضروريةٍ أن شرطها القابلية ثم منع القابلية بشبهاته الفاسدة ورفع

الطرفين وخرج من ورطة وجوب إثبات أحدهما، فلا بد من مفرقٍ حقيقي بين هذين القسمين، القسم الذي يمتنع رفع طرفيه، والقسم الذي يجوز رفع طرفيه، مع كونهما كليهما داخلين في قسم الإيجاب والسلب، ثم إن القسمة نفسها غير حاصرة، فكيف تزعم أن حيثية (المنع من رفع الطرفين ووجوب إثبات أحدهما) خاصةٌ بقسم منها وأنت لم تحصر الأقسام كلها بعدُ أصلًا؟ ولو فرضنا أنها حاصرة وأن هذه هي الأقسام كلها، فأنت لم تبرهن على حصر هذه الحيثية في قسم الإيجاب والسلب فقط! إذ هناك أمثلة ليست هي الإيجاب والسلب المحض، ويمتنع رفع طرفيها عن أي موجود من حيث هو موجود، ودون اشتراط قابلية أو غير ذلك، كالوجوب والإمكان، والقدم والحدوث، والعلة والمعلولية، والوحدة والكثرة، والقيام بالنفس والقيام بالغير، فليس طرفٌ منها محضَ سلبٍ للآخر، بل سلبٌ للآخر وزيادة ثبوتية للمتصف بها، لذا لم يجز اتصاف المعدوم بها.

قال: كيف لا يجوز اتصاف المعدوم بها لو كانت سلبًا محضًا للطرف الثبوتي الإيجابي؟ وأين الإشكال في هذا؟

قلت: لأن المعدوم يتصف بسلب هذه الأمور، فليس (الغولُ) قائمًا بغيره، ولا معلولًا، ولا واجبًا مثلًا، ولا حادثًا، ولا متأخرًا عن العالم، فهل يتصف بمقابل ذلك؟ هل هو قائمٌ بنفسه وعلةٌ وموجودٌ ممكنٌ قديمٌ مقارنٌ أو متقدمٌ على العالمِ مثلًا؟ الجواب: قطعًا لا، فها هنا تقابلٌ بين طرفين يمتنع رفعهما عن كل موجود من حيث هو موجود، وليس هو قسم السلب والإيجاب لأن طرفيه مرتفعان عن المعدوم، بينما المتقابلان بالسلب والإيجاب يصح حمل الطرف السلبي منهما على المعدوم، كالتقابل بين الوجود والعدم، فيقال في الشيء المعين أنه إما موجودٌ أو معدوم، ويمكن أن يتصف بالعدم حينئذٍ وبسلب الوجود، ولا يرفع عنه الطرفان وإن كان معدومًا، وهذا عند من لم يقع في السفسطة فأثبت الأحوال، فكانت الأمثلة السابقة (العلية والمعلولية) (القيام بالنفس والقيام بالغير) (الوجوب والإمكان) (القدم والحدوث) (المقارنة والتقدم والتأخر) متقابلاتٍ ليس التقابل فيها تقابلًا بين الإيجاب ومحض سلبه، بل تقابل بين الإيجاب وما يتضمن سلبه وزيادة فلا يصدق على المعدوم لكونه ليس سلبًا محضًا.

قال: بل لنا أن نقول بأن (الغول) ممكنٌ وعدمهُ قديمٌ ومتقدمٌ على وجودِ العالم؟

قلت: لا بأس، مع أن كلامنا في تقابل المتقابلين بالنسبة للموجود من حيث هو موجود، وأنه يكون موجودًا ممكنًا أو واجبًا، علةً أو معلولا... إلخ، وأن هذه المتقابلات لا يجوز رفعها جميعًا رغم أنها خارج قسم الإيجاب وسلبه المحض، ولكن نجاريك ونقول: هل إمكان (الغول) كإمكان الموجود الخارجي؟ أم أن إمكان الموجود الخارجي يتضمن سلب (الامتناع) وسلب (الوجوب) وزيادةً ليست في الممكن المعدوم؟ هل إمكانُ الموجودِ سلبٌ محضٌ للامتناع والوجوب دون أي شيءٍ زائد؟ أم ليس محضَ سلبٍ لهما كمثل سلبهما في (الغول) المعدوم؟

ثم هل قِدَم وتَقَدُّم عدم (الغول) كقدم وتقدم وجود الباري -سبحانه- مثلًا؟ أم أن قدم وتقدم وقبلية الباري فيها زيادةٌ على محض سلب الحدوث وسلب التأخر اللذين اتصف بهما عدم المعدوم؟ قطعًا: فيها جميعًا زيادة، وليست سلوبًا محضةً كما تكون للعدم.

قال: ولكنني لا أتصور امتناع رفع الطرفين إلا عن المتقابلين بالسلب والإيجاب.

قلت: هذا كذب، بل أنت وأصحابك جميعًا تقرون بأن رفع الطرفين ممتنعٌ عند عدم الثالث في الضدين، وأنه ممتنعٌ في حالاتٍ بحيث لا يجوز فيها رفع الطرفين عن الشيء إلا بشرط انعدامه وصيرورة الموضوع عدمًا لا يتصفُ بأيٍّ من المتقابلين، وذكر هذا من ذكر من أصحابك، بل بعضهم ذكر أن حتى التقابل بين السلب والإيجاب يجوز رفع متقابليه إن كانا مقيدين لا مطلقين، كوجود زيد وعدم زيد، بخلاف الوجود والعدم المطلقين.

قال: سأذكر لك مفرقًا بين القسمين، فإني ما زلتُ على قولي بأن قسم العدم والملكة هو: ما اشترط لثبوت الطرف السلبي منه- قبول الموضوعِ الموصوفِ للطرف الثبوتي، ولكي أميز بينه وبين قسم التناقض ولا أجعله داخلًا فيه أقول: قسمُ التناقض والسلب والإيجاب يشترط لثبوتِ الطرف السلبي منه عدم قبول الطرف الثبوتي، فالأول (العدم والملكة) يشترط فيه لثبوت السلب: قبول الطرف الثبوتي، والثاني يشترط فيه عدم قبول الطرف الثبوتي، وبالتالي ميزت بينها بعد أن كان قسم التناقض لا يشترط فيه شيء وأعم من قسم العدم والملكة، هكذا صارا مختلفين.

قلت: لم تصنع شيئًا، وإنما خَصَّصتَ قسم التناقض بما ينقض أصل دعواك، ولنا أن نجيب بجوابين:

الأول: ببيان حقيقة القسمة التي يقتضيها مفرقك هذا، إذ يقتضي وجود قسمين:

قسمٌ أول: فيه تقابلٌ بين إثباتٍ وسلب، والسلبُ فيه: سلبٌ عن قابلٍ للثبوتي المقابل، والثبوت فيه ثبوتٌ لمن يقبل السلب المقابل، وهو قسمُ العدم والملكة بزعمك.

وقسمٌ ثانٍ: فيه تقابلٌ بين إثباتٍ وسلبٍ كذلك، والسلبُ فيه: سلبٌ عمن لا يقبل الثبوتي المقابل، والثبوت فيه: ثبوتٌ لمن لا يقبل السلب المقابل، وهو قسم التناقض والإيجاب والسلب بزعمك.

فالقسمُ الأول خاصٌ بالمتقابلات الممكنة والتي يجوز انقلاب ثبوتها إلى السلب وسلبها إلى الثبوت، والثاني: خاصٌ بالمتقابلات التي متى ثبت طرفٌ منها كانَ واجبًا وامتنعَ مقابله الآخر لكونه غيرَ مقبول، وهذا تقسيمٌ لا علاقة له بدعواكم، ويقتضي دخول بعض المتقابلات بالتناقض باتفاقٍ في قسمِ العدم والملكة بهذا الفارق الجديد، والعكس، فوجود المثلث ممكن، وعدمه ممكن، فيدخل في قسم العدم والملكة بحسب التفريق المزعوم، التفريق الذي جعل هذا القسم خاصًا بالصفات الممكنة، وحجرية زيدٍ ممتنعة وعدم حجريته واجبة، فتدخل في قسمِ الإيجاب والسلب والتناقض بحسب التفريق المزعوم الذي جعل هذا القسم الثاني خاصًا بما يكون السلب فيه عن غيرِ قابل للثبوت، فسلبُ الحجريةِ عنه سلبٌ لما لا يقبلُ زيدٌ ثبوته له، وتدخل في هذا القسم الثاني كل صفات الله التي كانوا يزعمون أنها من قبيل العدم والملكة، كالحياة والبصر والسمع، إذ متى ثبتت لله كانت واجبة وامتنع مقابلها، فتكون من قسم التناقض لا العدم والملكة، ويكون القول فيها كالقول بأن الباري: إما موجودٌ أو معدوم، وبما أنه موجودٌ فوجوده واجبٌ وعدمه ممتنع، فكذلك اتصافه بهذه الصفات، فهو واجبٌ يمتنع مقابله.

قال: لا، لا تدخل في قسم التناقض حتى يثبت قبوله لها وإمكان اتصافه بها، فلما لم يحصل هذا بقيت في قسم العدم والملكة وجاز رفعها ورفع مقابلها.

قلت: هذه القابلية للطرف الثبوتي، إما أن تريدوا بها الإمكان الخاص، أو الإمكان العام.

فإن اشترطت إمكان اتصاف الموضوع بالصفة بالإمكان الخاص، فشرط القابلية هذا إنما هو فيمن يجوز أن يتصف بالصفة، ويجوز أن يتصف بسلبها، فتحتاجون

بحسب شرطكم إلى بيان جواز اتصافه بها قبل أن تنظروا هل يتصف بها أو بمقابلها مع جواز العكس أم لا، أما الباري فلا يجوز في حقه هذا بالاتفاق بيننا، ولا يقبل أي صفة بمعنى إمكانها في حقه بالإمكان الخاص، فلا يبحث في قابليته للصفة بهذا المعنى.

وإن أردت بالقابلية- الإمكان العام، فيبحث حينئذٍ فورًا هل يجب له أحدُ الطرفين أم يمتنع، ولا يتقدم هذا بحثٌ في القابلية كما يبحث في المخلوق، ثم أنت تزعم أن امتناع رفع الطرفين وكون التقابل بين العدم والملكة تقابلًا بين نقيضين لا يجتمعان ولا يرفعان مشروطٌ بالقابلية، فهل العلم بالقابلية تريد به العلم بقبول الموضوع للطرفين؟ أم لطرفٍ واحدٍ منهما بغضِّ النظر عن الطرف الثاني؟

قال: ما الإشكال لو اشترطت العلم بقبول الطرفين؟

قلت: الإشكال أن الباري ليس قابلًا لشيء من صفاته بهذا المعنى، وهذا هو القبول بمعنى: الإمكان الخاص، أن يجوز في حقه طرف الثبوت وطرف السلب، مع أنه -سبحانه- متى اتصف بصفةٍ لم يقبل سلبها عنه ووجبت له، وكان حينئذٍ من التناقض أن تقول بأن الإله الواجب ذا الصفات الواجبة يقبل الاتصاف بصفة البصر مثلًا ويقبل السلب الذي يقابلها، ومن ثم تنطلق من هذا لإثبات صفةِ البصر لأنها كمالية بخلاف مقابلها، إذ أنت جعلت مقدمةَ إثبات صفة البصر- إثبات قبوله لها ولمقابلها، فلم تعد واجبةً إذن ـ لثبوت قبول الطرف الثاني ـ ولو كان هذا شرطًا لكون التقابل تقابل سلبٍ وإيجابٍ وتقابل نقيضين يمتنع رفعهما ووضعهما- لبطل وجوب وجودِ الله نفسه -سبحانه-! لأن التقابل بين وجوده وعدمه تقابل نقيضين، وينبغي أن يكون شرط قبول الطرفين متحققًا ليمتنع رفعهما معًا، فيكون كقولنا: الباري يقبل طرفي الوجود والعدم! إذن هو إما موجودٌ وإما معدوم ضرورةً، ويمتنع رفع الطرفين لثبوت القابلية، وليس معدومًا -سبحانه-، فهو موجودٌ إذن، ووجوده واجب! فكيف كان نتيجة هذا المسلك أن وجوده واجب وأصل إثبات طرف الوجود له بنيته على التقابل بين الوجود والعدم اللذين لا يجوز رفعهما معًا، وبنيت وجوب إثبات أحد هذين المتقابلين وامتناع رفعهما معًا على قبوله لهما معًا وجواز الاثنين في حقه! فكيف يقبلهما معًا، ويجب له أحدهما ويمتنع الآخر في الوقت نفسه؟

قال: إذن أشترط العلم بإمكان وقبول أحد الطرفين لا كليهما.

قلت: إذن رجعنا لما سبق، فإن قلنا عن أي شيءٍ: هو حيٌّ أو غيرُ حي، فإن

كان طرف النفي ممكنًا مقبولًا كان اتصافه بالحياةِ ممكنًا، وإن كان ممتنعًا لا يقبله الموضوع، كان اتصافه بالحياة واجبًا فورًا دون بحثٍ في قبوله لها أيضًا، فتوجه البحث فورًا إلى ثبوت أحد المتقابلين، وهل هو ثبوتٌ واجبٌ أو ممكن، دون بحث في قابليته قبل ذلك من عدمها.

قال: لا بأس، سأسلم لك بكل ما نازعتني فيه، لن أبحث القابلية الآن، ولم يعد لها أهمية، ولكن أختار طرف النفي في هذه المتقابلات، وأقول: إثباتها ممتنع، وأختار مقابل الإثبات وهو السلب، فليس بسميع ولا بصير ولا حي.

قلت: هنا صار الكلام أكثر اتساقًا، فنبحث في دليلِ الامتناع الذي تزعمه، فمتى بطَل، وجب إثبات الصفة، دون حاجة لبحث قابليةٍ من عدمها، ويلزمك باختيارك لجانب السلب أن توصف مقالتك بالأوصاف المحصلة التي تعبر عمَّا اخترته، إما لكون هذه الأوصاف تطلق على هذه السلوب، أو لكونها لازمةً لها عقلًا ومساويةً لنقيض ما سَلَبْتَه، فيلزمك أن تثبت له العمى والموت والصمم، إلا إن كنتَ أيضًا تنازع في وجوده أصلًا فربما حينها يصح رفعك لهذه الأوصاف المتقابلة هذه كلها لارتفاع موضوعها وانعدام المحل نفسه.

قال: لا ألتزم هذا ولا أقبله، بل أقول ليس ببصير وليس بسميع وليس بحي، ولا أقبل أن أثبت العمى والصمم والموت في المقابل.

قلت: ألست تثبته موجودًا؟

قال: بلى.

قلت: إذن أطراف التقابل التي اخترتها تقتضي أن يوصف بهذه الألفاظ والعناوين كل موجودٍ تعلقت به مثل هذه السلوب التي ارتضيتها، فالمنازعة لفظية، فأنت فقط لا تسمي سلبك للبصر عمىً مثلًا، ولكن هذا نزاع لفظي، وإلا فالمعنى الناقص ثابتٌ كما هو سميته أم لم تسمه بالعمى، فهذه العناوين تلزمك، وإن لم تلتزمها فالمعنى هو هو عند العقلاء، والنقص هو هو، وإن قلت هو كالجماد لا يقبل البصر والعمى، قلنا: لزمك عنوان (الجماد) إذن، وأثبته موصوفًا بهذا ومثله والعياذ بالله، شئتَ أم أبيت، ونزاعك في هذه المرحلة لفظي.

قال: قد اعترضتَ على التقسيم بأنه غير حاصر، وبأنه متداخل، وبأن اشتراط القبول مجملٌ هلاميٌّ وبأنه يخلط أوراق المتقابلات، فهل عندك بديلٌ عنه؟

قلت: نعم، فالمتقابلان إما أن يكون أحدهما محضَ سلبٍ للآخر أو لا،

والأول هو قسم (التناقض)، ولا يقبل العقل رفع طرفي التقابل فيه ولا وضعهما، فيجب أن يصدقَ أحدهما ويكذب الآخر، هذا حكمُ البداهة والضرورة العقلية، هذا هو القسم الأول، فإن لم يكن أحدهما محضَ سلبٍ للآخر، فإما أن يجوز خلو المحل عنهما أو لا يجوز، فإن جاز فهو القسم الثاني ولنسمه قسمَ (التضاد)، وإن لم يجز الخلو عنهما كان هذا هو القسم الثالث ولنسمه قسمَ (ما في معنى التناقض)، فهي ثلاثةُ أقسامٍ حاصرة لكل أفراد التقابل.

قال: فما هو المعيار المفرق بين المتقابلين اللذين يجوز خلو المحل عنهما، واللذين لا يجوز الخلو عنهما، فالقسمان داخلان تحت قسم (ما ليس أحدهما سلبًا للآخر)؟

قلت: يعرف هذا بأسهل من تفريقكم بالقابلية بين قسمين متداخلين، فيعرف بالعقل الضروري الفطري، فإن وجد وسطٌ بين الطرفين، أو وُجِدَ خَيارٌ ثالث، أو ثَبتَ في الشاهِدِ موجودٌ ارتفع عنه الطرفان، علمنا أنه من قسم (الضدين) اللذين يجوز خلو المحل عنهما لثالثٍ أو وسط، وإن لم يكن شيءٌ من هذا، وزيدَ على عَدَمِ ما سَبَق- جزمُ العقل بهذا العدم، وبأن الثالث مرفوع، وبأن لا وسط، وحكم العقل بكلية هذا التقابل وديمومته وذاتيته لكل موجودٍ من حيثُ هو موجود، كان حينئذٍ في معنى النقيضين، فانظر إلى الفرق الشاسع بيننا تعلم أينا يؤسس للمصادرة والتحكم والمغالطة، وأينا يحتكم إلى العقل الضروري.

قال: ما زلت مصرًّا أن الباري غيرُ قابلٍ لهذه الصفات، ولم يقنعني كل ما ذكرته، فما زلت متمسكًا بهذه القسمة وبمحوريتها في التفريق بين التقابل الضروري لكل موجود، والذي يسمى تناقضًا، وبين المشروط بالقابلية التي يحدد ثبوتها أدلتنا الكلامية النظرية والذي سميناه عدمًا وملكة.

قلت: لا بأس، والقابل لهذه الكماليات وإن اتصف بسلبها أكمل ممن لا يقبلها البتة، هذا ضروريٌّ عقلًا وشاهدا.

قال: أتقول بأنه لو اتصف بالنقص كان أكمل ممن لم يتصف به؟!

قلت: لا لم يقل أحدٌ هذا، وإنما قلت بأني لو سلمت لك جدلًا وتنزلًا عدم قبوله للكمال، فيلزم من ذلك أن المتصف بقبول هذه الكماليات أكمل منه، وإن لم يتصف بمقابلها من نقص، فأنا أتنزل لك أولًا، وأبين لك بالضرورية العقلية ما يلزمك ثانيًا، وهو أن القابل للكمال ـ وإن لم يتصف به ـ أكمل ممن لا يقبل الكمال أصلًا.

قال: فهل تزعم أنه يقبل كل الصفات؟

قلت: لا، بل تجب له صفاتٌ وتمتنع أخرى، والقابلية التي نتكلم عنها هي قابلية الصفات الكمالية والإمكان العام الذي يصحح لنا أن نقول: هو إما كذا أو كذا، وننازعكم ونقول بأن القابلية لهذه الكماليات ليست شرطًا، وأنها لو كانت شرطًا فهي ثابتةٌ لله لكماله.

قال: ما زلت أشترط العلم بقابلية الموصوف للصفة كي يلزم بعد هذا وجوب صدق أحد المتقابلين، وإلا جوزتُ رفعهما معًا.

قلت: خذ وجهًا آخر ربما يقنعك، أتريد بـ«العلم بالقابلية» العلم بعدم امتناعها؟ وأنها ممكنة بالإمكان العام وممكنة في الخارج؟ أم يكفي عدم العلم بامتنعها وأنها ممكنةٌ ذهنًا ولا دليلَ يمنع اتصافه بها؟

قال: أريد الأول، ولهذا أمنع قبول الجمادات للبصر، فأجَوِّزُ سَلبَ البَصر والعمى عنها؛ لأنني لم أعلم عدم امتناع اتصافها بالبصر، والتجويز الذهني عندي لا يكفي.

قلت: إذن كذَّبَكَ العربُ في تسمية الجمادات بما يقابل هذه الملكات التي تزعم بأن الجماد لا يقبلها.

قال: إنما أطلقوها عليها مجازًا.

قلت: ألا يجوز أن يشاء الله في وضع اللغةِ أن تطلق عليها حقيقةً؟ أليست مسألة الحقيقة والمجاز مبنيةً على وضع الواضع أولًا؟ ويجوز العقل غيرها وقلبها؟ فكيف يجعل الاصطلاح والوضع ومحض الاشتهار اللغوي حكمًا على الحقائق وما هو كمالٌ منها أو نقص؟ وما يقبل منها وجوديًا وما لا يقبله؟ والعرب أصلًا ما عرفت المجاز والحقيقة، وإنما كانت تتكلم بسليقتها، ووصفت هذه الأشياء بما يقابل الملكات التي تزعم أنها لا تقبلها فيجب رفعها ورفع ما يقابلها عنها، ثم ألم يجعل الله العصا حية؟ فجعلها متصفةً بالحياةِ والحركة والإرادة وغير ذلك وأنتم تزعمون أنها لا تقبل ما سبق؟

قال: إنما غَيَّرَ حقيقتها ولم يجعلها حيةً حالَ كونها عصا.

قلت: أطلعت على الغيب؟ أم أنت خارقُ العادة؟ ألا يملك الباري أن يخلق فيها عَرَض حياة؟ وعَرَضَ إرادةٍ وحركة؟ ويخلق فيها شَكلَ حيةٍ وحجمها؟ ألا يملك هذا مع إبقائها من خشبٍ وبلا أعضاء داخلية مثلًا؟ ولا نزعم أن هذا ما

حصل، ولكن لا تضع حدودًا لقدرةِ ربك بهواك فقط ليسلم لك اصطلاحٌ لا قيمةَ له أمام الحقائق الوجودية كما بيَّنا، وهب أنه غيرَ حقيقتها، فقد قبلت العصا تغيير الحقيقةِ هذا، ألا تقبل صفةً أو صفتين مما تزعمون أنها لا تقبلها، ثم ماذا عن تسبيح الحصا؟ وحنين الجذع، أتغيرت حقائق هذه الأشياء كذلك؟ إنك تتمحل لا أكثر.اهـ.

الادعاء الثاني

مسألة التحيز وكونه شرطًا لتقابل الدخول والخروج

إن تصحيح منع المتكلمين من اتصاف الله بأحد المتقابلين، وهما الدخول والخروج، لكون تقابلهما تقابل عدم وملكة، ولكون اتصافه بأحدهما مشروطًا بالتحيز المصحح للقبول- لا بد له من تحقيقِ أمورٍ صعبة وهي:

أولًا: إثبات أن المتقابلين مشروطان بشرط، لا أنه يصح إطلاقهما على أي موجود من حيث هو موجود:

فحين يقولون مثلًا: الجدار ليس ميتًا ولا حيًّا؛ لأن الموت والحياة عدمٌ وملكة شرطهما القبول، ولا يقبلهما الجدار، فهم زعموا أن كون الفرد من جنس الحيوانات المعروفة شرطٌ لإطلاق أحد هذين المتقابلين، ونحن نسأل: هل هذا أمرٌ حقيقي أم اصطلاحي؟

إن قلنا بأن الموت: عدم الحياة، فأين الخطأ العقلي أو اللغوي في وصف الجدار بالموت؟ وقد وصفت العرب الأطلال والجمادات بمثل هذا؟

فهنا إذن شرطٌ مهمٌ لا بد من تحقيقه، وأنى لهم ذلك.

ثانيًا: إثبات أن هذا الذي زعموه هو الشرط الحقيقي، وليس الشرطُ أمرًا أعم منه:

فإن قال أحدهم: الجدارُ ليس بحيٍّ ولا ميت لأنه جمادٌ لا يقبل الحياة، فلا يوصف بمقابله وهو الموت.

قلنا: فما شرط قبوله لصفة الحياة؟

فإن قال: شرط ذلك أن يكون من جنس الحيوانات المعروفة.

قلنا: ولم لا يكون الشرط أن يكون من جنس الأجسام مطلقًا، ولم لا يجوز أن يكون كل جسمٍ قابلًا للحياة لو خلقها الله فيه؟ وقابلًا لأن يجعله الله في جنس

الحيوانات؟ فيكون شرط قبول صفة الحياة هو الجسمية لا الاندراج تحت جنس من أجناس الحيوان المعروفة؟ فحكمك بأن هذا شرط قبول الحياة لا الجسمية محضُ تحكم، وقس عليه حكم المخالف بأن شرط قبول الدخول أو الخروج هو الجسمية، فلم لا يكون شرطهما مطلق الوجود الخارجي؟

وإثبات أن الشرط هو ما زعموه لا أعمّ منه مستحيلٌ في حقيقةِ الأمر، وهو مبنيٌّ على الاستقراء الذي صدعوا رءوسنا بعدم أهليته في بناءِ الأحكام العقلية، فهم ما زعموا أن الاندراجَ في جنس الحيوانات المعروفة شرطٌ في قبول الحياة إلا بالاستقراء، إذ لم يجدوا جمادًا اتصف بالحياةِ بعد الموت، أو بالموت بعد الحياة، وهذا استقراءٌ ناقص، وكذلك اشتراطهم الجسمية للوصف بالخروج أو الدخول، وزعمهم أن هذا هو الشرط الحقيقي لقبول أحد هذين، إنما بنوه على الاستقراء الناقص، إذ لم يروا خارجًا أو داخلًا إلا جسمًا، فظنوا أن هذا هو شرط قبولهما، وما يدريهم أن موجودًا يقبلهما وليس متلبسًا بهذا الشرط؟

ثالثًا: إثبات كون هذا الشرط في الشاهد شرطًا لازمًا في الغائب:

فإنا لو سلمنا أن الاتصاف بأحد المتقابلين له شرطٌ يجب توفره في الموصوف، وأن الشرط هو (أ) لا أعمّ منه، فإن هذا كله عرفوه من الشاهد وبالنظر للمخلوقات، فعلى المخالف أن يثبت وجوبَ ثبوت هذه القابلية وهذا الشرط لله كي يتصف بأحد المتقابلين.

فلو قال المخالف: إن الدخول والخروج لا يقبل الموجودُ أحدهما إلا بشرط تحيزه.

قلنا: هذا في الشاهد، فما دليل هذا الشرط في الغائب؟ فالباري منزهٌ عن شروط الشاهد لو فرضناها شروطًا حقيقية، وهو أكمل في وجوده -سبحانه- من أي موجودٍ مفتقرٍ سواه.

رابعًا: إثبات أن الشرط أو القابلية يمتنع ثبوتها للباري:

فلو سلمنا بأن المتقابلين مشروطان، وأن شرطهما كذا، وأنه شرطٌ شاهدًا وغائبًا، فما الذي يمنع ثبوت هذا الشرط وإمكان هذه القابلية للباري؟ وما جاز لواجب الوجود بالإمكان العام- وجب له، فلو كان شرط الدخول أو الخروج هو ما سموه تجسيمًا وتحيُّزًا[1]، فما المانع من ثبوته للباري كماليًّا؟

---

(١) أي بالمعنى الاصطلاحي: ما يشار إليه، لا بالمعنى اللغوي: البدن والجسد المتكاثف المؤتلف، =

فإن قال المخالف: لو كان متحيزًا أو جسمًا كان كذا وكذا وكذا.

قلنا: هذه «الكذاءات» مبنيةٌ على استقراءٍ ناقص، أو مبنيةٌ على حكم وهمك، أو لا تلزم الموجود إلا إن قبلها، وبشرط أن يكون هذا الموجود مخلوقًا أو محدثًا أو داخل العالم، وبما أن الباري خارجٌ عن هذا الاستقراء ولا يُحكمُ عليه بالوهم ولا يتحقق فيه شرط القبول المذكور- فلا يلزمنا شيءٌ من هذه «الكذاءات».

خامسًا: إثبات أن الشرط ليس في حقيقته أحدَ المتقابلين:

وهذا لمنع المغالطة اللفظية، فقد يقول الجهمي:

شرط لزومِ اتصافِ الباري بصفةِ القُدرَةِ التي بها يفعل- أن يكون مفتقرًا إلى آلةٍ بها يفعل.

فإن سألته عن مراده بالآلة تبين أنه يريد بها (ما يكون واسطةً بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره إليه)، وإن محّصته أكثر تبين أنه يطلقه على كل ما يكون واسطةً في ثبوت الحكم، وإن سألته عن مراده بالافتقار تبين لك أنه يعني به اللزوم، فيصير كلامه عبارةً عن مغالطة لفظية.

فيقال لهذا الجهمي: ما مرادك بكونه مفتقرًا لآلةٍ وعلةٍ في الفعل؟

أتريد بالافتقار اللزوم الذي لا ينفك بين الصفة والموصوف؟

أتريد بالآلة- صفة الكمال القائمة بذاته التي لا ينفك عنها وهو بها إلٰه واحد قدير؟

أتريد أنه متصف بصفة قائمة بنفسه بها يفعل ولا يفعل؟

فإنك بهذا ما زدت على أن قلت:

إثبات كون الله قديرًا بقدرةٍ قائمةٍ بذاته شرطه إثبات أن القدرة قائمة بذاته ومن صفاته اللازمة التي بها يفعل!

فمحصل كلامه حقيقةً هو:

شرط لزومِ اتصافِ الباري بصفةِ القدرةِ التي بها يفعل- أن يكون لازمًا (بدل: يفتقر) اتصافه بصفةٍ بها يفعل(بدل: آلة).

فترى أنه لم يفعل شيئًا سوى أن جعل شرط اتصاف الموصوف بـ (أ) - أن يتصف الموصوف بـ (أ)، وسيأتي تطبيق هذه المغالطة على كلامهم في الدخول والخروج.

= وينبغي أن تكون قد استقرت قاعدةً لديك، بأننا لا نثبت هذه الألفاظ إلا اصطلاحًا أثناء مجادلة القوم.

سادسًا: إثبات أن ما أثبتوه من الصفات لا يمكن أن يدعى فيه الشرط نفسه:

أي: وجوب دفع المعارض، وإيجاد الفرق بين ما أثبتوه بلا شرطٍ وما ادعوا فيه الشروط ولزوم القابلية، وإلا لجاز أن يقول لهم الجهمي: كما اشترطتم للدخول أو الخروج الجسمية، فكذلك أشترطه أنا للاتصاف بالسمع والبصر والحياة والإرادة والعلم، فما نفيتموه وما أثبتموه لم نره في الشاهد إلا لجسم.

الجواب التفصيلي عن اشتراط التحيز:

فنناقش قول الناقض: يمتنع أن يكون الخالق داخلَ العالم لامتناع الحلول، وليس خارجه لأن إثبات أحدهما فرعٌ عن إثبات كونه متحيزًا، ونقول:

أولًا: إن جعله التحيز شرطًا لأحدهما إنما هو نتيجة استقراء ناقص، فهو لا يرى قابلًا لأحدهما في الخارج إلا متحيزًا، فظنه شرطًا في الخالق كذلك، فهو من حكم وهمه.

وثانيًا: نسأله عن مراده بالمتحيز؟

فهم يفسرون المتحيز بـ: ما يشغل فراغًا متوهمًا سواء كان ممتدًا كالجسم أو غير ممتد كالجوهر الفرد، فنقول: أخبرونا ما تريدون بكونه (يشغل فراغًا)؟ أتريدون أنه مفتقر إلى شيءٍ وجوديٍ هو حالٌ فيه؟ أم أنه فقط موجود حيثُ لا يوجد أحدٌ سواه، حيثُ عَدَمُ كل شيء، وبعدَ حدودِ العالمِ المخلوق، حيثُ ما تقرون أنه فارغٌ من كلّ شيءٍ وموهومٌ مقدر؟

فإن كان الثاني فهذا هو (الخروج) المراد بالخروج عن العالم والانحياز عنه، فالقول بأن الخروج لا يقبله إلا موجودٌ يشغل فراغًا متوهمًا، كالقول: الخروج لا يقبله إلا الخارج! فكونه بائنًا من العالم موجودًا فوقه حيثُ لا شيء ولا أحد سواه، فيما اصطلح عليه بالمكان العدمي، أو الحيز الموهوم المقدر- هو عين المطلوب، فيكون قد جعل الخروج شرطًا لقبول الدخول أو الخروج! فكيف يجعل أحد المتقابلين شرطًا لقبول أحدهما! وأي سفسطةٍ هذه!

فإن قلت: المتحيز ما كان محصورًا في حيز وجودي يحيط به، فسنقول: معاذ الله أن يحصره مخلوق أو محدث، وهذا الذي ذكرته هو نفسه (الدخول)، فلو أبدلنا جملتك (إثبات كونه خارجًا فرع عن إثبات كونه متحيزًا) فقلنا: إثبات كونه إما داخلًا وإما خارجًا فرعُ إثبات كونه محصورًا في مكانٍ وجودي؛ أي: فرع كونه

داخلًا (بدل لفظة: متحيزًا)، ظهرت سفسطة ادعائك، وتكون قد جعلت الدخول شرطًا لقبول الدخول أو الخروج! فكيف تشترط لتحقق الشيء تحقق ضده؟!

فإن قلت: التحيز هو كونه منحازًا عن متحيز آخر مباينًا له.

قلنا: هذا هو الخروج، فقد اشترطت تحقق الشيء ليتحقق! وصار مآل قولك: إثبات كونه خارج العالم فرع عن إثبات كونه منحازًا عن متحيز (بدل لفظة: متحيزًا)؛ أي: فرع كونه خارجًا عن العالم!

وفي ذلك يقول الشيخ: «**وكذلك من ضاهى هؤلاء ـ وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه ـ إذا قيل لهم: هذا ممتنع في ضرورة العقل، كما إذا قيل: ليس بقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره. قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلا لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين النقيضين. فيقال لهم: علمُ الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق، لا يستثنى منه موجود. والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز الموجودة تحيط به، فهذا هو الداخل في العالم، وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات؛ أي: مباين لها، متميز عنها، فهذا هو الخروج، فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم، وتارة ما هو خارج العالم، فإذا قيل: ليس بمتحيز، كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه. فهم غيّروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنى آخر، وهو المعنى الذي عُلم فساده بضرورة العقل**»[1].

وثق أن أكثر كلامهم من هذا القبيل، ولن يخرجوا من هذه السفسطة حتى يحددوا معنىً للمتحيز يغاير الدخول أو الخروج.

وفي ذلك قد يقول فاهمٌ منهم: المتحيز هو ذو المقدار.

فنقول: كل موجودٍ حتى الأعراض التي لا مقدار لها يقال فيها إنها إما داخل غيرها أو خارجة عنه، فزال شرطُ المقدار، ثم إن الجوهر متحيز ولا امتداد له ولا مقدار، ويدخل في قولنا «إما داخلٌ أو خارج».

والعرضُ ليس متحيزًا ويدخل في قولنا «إما داخلٌ أو خارج».

فترى أن كل ما اشترطوه لا قيمة له وأمثلة الشاهد تبطله فكيف بالغائب، وكيف بالله ﷻ.

---

(١) التدمرية (٦٥).

ثالثًا: ما بينّاه من بطلان اشتراط القابلية وإدراج قضيتنا في قسم العدم والملك، فما قيل هناك يقال هنا.

ولن تجد جوابًا وفرقًا مؤثرًا إلا تلاعبًا بالألفاظ المجملة وتفريقًا بين المترادفات، وبهذا يتبين أننا حين جعلنا الدخول والخروج متقابلين يلزمُ أحدهما الموجود في الخارج من حيث هو موجود، فعلنا ذلك بناءً على عقل مجرد لم ينظر في الموجودات المتحيزة وما يلزمها لتحيزها، لكون التحيز لفظًا مجملًا، والكرة في ملعب الخصم ليثبت ما سبق من شروطٍ ستةٍ تصحح له سلب الطرفين، وذلك بعد أن يتفصى من العوائق التي ذكرناها في مبحث العدم والملكة وشرح القاعدة السابعة، ودون كل هذا خرط القتاد.

رابعًا: إن قول الناقض: «**الداخل والخارج، وهما وصفان متضايفان، لازمان؛ أي: يمكن تعقلهما فقط إذا تعقلنا الحيز المتناهي الأبعاد، والجسمية والمكان**»[1] **خطأٌ ظاهر.**

فقضية: «**الموجود (أ) جسمٌ في مكان**».

تختلف عن قضية: «**الموجود (أ) داخل الموجود (ب) أو خارجه**».

والعقل قد يحكم في الثانية دون أن يلتفت أو يختلج في نفسه شيءٌ يتعلق بالقضية الأولى.

بل نحن نعقل الصفة العرضية بأنها محايثة للجسم وليست مباينةً له، مع كونها غير متحيزة وغير مجسمة، ونعقل بأن صفة زيد ليست داخل الغرفة؛ لأن زيدًا ليس داخلها وهي تبعٌ له، وهو خارج الغرفة، وليس شيء من السابق متحيزًا أو جسمًا، وهذا للتمثيل سواء وافقنا عليه أو لا، وقد ذكرنا الإجمال في التحيز وذكرنا ما في اشتراطه واشتراط قبول الدخول والخروج من أخطاء، وبهذا يتبين لك خطؤه حين يقول: «**ولا يتصور الخروج عن الشيء والدخول فيه إلا بالتحيز، والمسافة والحدود الثابتة للشيئين كما هو واضح، وما كان غير موصوف بالتحيز ولا بالحد ولا بالجهة لأنه ليس جسمًا فلا يجوز وصفه بالخروج والدخول**»[2].

فإننا نستطيع أن نقول بكل سهولة: كيف تدعي أنه لا يتصور الخروج أو الدخول إلا بالتحيز؟

---

(١) نقض التدمرية (٦٥).

(٢) نقض التدمرية (٦٦).

هذا يا صاح من استقرائك الناقص للمخلوقات ومن حكم وهمك، بينما العقل يحكم بأحدهما ـ الدخول أو الخروج ـ لكل موجود، ولا يخصص بذلك موجودًا عن موجود، فزعمك بأنك لا تتصور هذا إلا للمتحيز مشكلةٌ فيك أنت، فنحن نتصوره قبل تصور التحيز، وقبل أن يخطر ببالنا، فدع حكم الوهم وتمسك بحكم العقل! وما رده على المعتزلي حين يلزمه بهذا الكلام نفسه، وبأن الصفة لا تتصور إلا عرضًا قائمًا بمتحيز؟ وأن قيام الصفة بالذات لا يتصور إلا بالتحيز؟

خامسًا: ظهور مغالطة الناقص حين يقول: «**فلو فرضنا العالم وحده موجودًا، فلا يجوز أن يقال إن له خارجًا؛ لأن الخارج يجب أن يكون أمرًا موجودًا متحيزًا غير ما هو خارج عنه، ونحن فرضنا العالم موجودًا وحده، فلا يصح في هذه الصورة القول بأن للعالم خارجًا. ولكن لو فرضنا عالمين كل واحد منهما غير داخل في الآخر، فيكون الأول خارجًا عن الثاني، والثاني كذلك خارجًا عن الأول**»[1].

فهذا من سوء فهمه إذ يظن أن القائل بأن الله خارج العالم يثبت: الله + العالم + الخارج!

لذا جهد في إبطال وجود الخارج وكأن أحدًا يزعم هذا، والصحيح أنه لو لم يكن الله خارج العالم لما كان خارجه شيء.

ألا يصح عندك أن يخلق الله مخلوقًا خارج العالم الموجود حاليًا؟ إن منعته كذبت العقل.

وحين كان العرش على الماء وخلق الله القلم، أخلقه خارجًا عن العرش والماء ـ وهما جملة العالم حينئذٍ ـ أم لا؟

ولا تقل بأن هذا مستحيل لأن المخلوق الجديد سيكون من جملة العالم؛ لأنني أسألك عن خلقه خارج العالم السابق لوجوده؛ أي: خارج ما سواه من المخلوقات، أما خلق شيءٍ يكون خارجًا عن مسمى العالمِ مطلقًا فمحال.

والناقص مارس هذه المغالطة في كتابه حسن المحاجة فقال: «**هم مجسمة، سواء اعترفوا بهذا أو لا؛ لأنهم يقولون إن الله -تعالى- خارج العالم في جهة من العالم، وهي جهة الفوق، ويقولون إن هذا هو المكان الذي نقول إن الله -تعالى- فيه**».

وقال: «**فالله -تعالى- كان قبل كل شيء، والعالم كله بما فيه مخلوق، والعالم**

---

(١) نقض التدمرية (٦٦).

له بداية لم يكن قبلها موجودًا، فقبل أن يخلق الله العالم هل كان في جهة أو كان في مكان؟ الكل متفق على أن المكان والجهات كلها مخلوقة، ومن قال غير هذا فقد كفر بملة الإسلام، فالله -تعالى- كان ولم يكن شيء غيره».

وهذا الكلام ينبني على مقدمات لم يحقق الكلام فيها وهي:

١ ـ كل موجود في جهةٍ فهو متحيز، إما جوهرٌ حقير، أو جسمٌ منقسم.

٢ ـ كل متحيزٍ فهو في حيز ومكان وجودي.

وكلتا المقدمتين مما لا يملك الناقض إثباته جريًا على أصوله.

أما الأولى: فقد ذكرنا أن مخالفه يملك أن يمنعها ويقول: هذا من حكم الوهم، ومن نتاج استقرائك الناقص، فليس كل ما في جهة- متحيزًا أو جسما.

فقد يقول مخالف: أمنع كونه متحيزًا أصلًا! فهو فوق العالم وخارجه وليس بمتحيز، وهذا أقرب للعقل من نفيك لطرفي الخروج والدخول.

بل حتى لو قلنا إن كل جهوي متحيز، فلمخالفه أن يمنع لزوم ما ذكره الرازي في أساس التقديس حين قال:

«كل متحيز فإما أن يكون قابلًا للقسمة، أو لا يكون. فإن كان قابلًا للقسمة، كان مركبًا مؤلفًا، وإن كان غير قابل للقسمة، فهو الجوهر الفرد ـ وهو في غاية الصغر والحقارة ـ وليس في العقلاء أحد يقول هذا القول. فثبت أنه -تعالى- لو كان متحيزًا، لكان منقسمًا».

فماذا يبقى لهم إن قال مخالفهم: إن حصر المتحيزات في الجسم أو الجوهر الفرد حصرٌ وهمي؟

وأن من المتحيزات ما ليس بجسم مؤلفٍ يقبل الانقسام، ولا جوهرٍ فرد؟

فإن نازعوا وادعوا ضرورة الحصر قال مخالفهم: والحصر في قولنا «الموجود إما خارج أو داخل» أقوى وأرسخ مما ادعيتم فيه الضرورة، ولا ينفك عنه أحد، بخلاف ما ادعيتم ضرورته ولا يعرفه إلا خاصةُ الخاصة.

وقد قلنا مرارًا إن الجهمي يملك أن يحتج عليهم بحجتهم نفسها فيقول:

كل متصفٍ بالصفات فهو متحيزٌ وجسمٌ قابلٌ للانقسام، فإن لم يقبله فهو جوهرٌ فرد حقير، وهذا في الشاهد حقٌ لا ينفك عنه مخلوقٌ واحد.

وهذه عينها حجتهم علينا ألزمهم الجهميُّ بها، فقط أبدل (متصف بالفوقية) أو (في جهة) بـ(متصف بالصفات) لترى هوان أدلة القوم.

وقد ردوا هم على الفلاسفة حين ألزموهم الانقسام والتركيب، فإليك رد المقترح حيث يقول:

«وربما عبروا عن ذلك بأن قالوا إثبات أمر زائد على مطلق الوجود يلزم منه أن يكون ذات واجب الوجود مركبة والتركيب يشعر بالجواز المناقض للوجوب، وهو يفيد عندكم الحدوث، وقد قام الدليل على قدمه.

هذا كل شبههم في نفي الصفات المعنوية والنفسية والاعتبارات التي يسمونها الذاتية...

فإن قالوا: الانقسام المعترف بنفيه ينقسم إلى انقسام محسوس وإلى انقسام معقول، فإن نفيتم الانقسام المحسوس يبقى عليكم نفي الانقسام المعقول، فنحن نفينا الانقسام على الإطلاق.

قلنا: الانقسام المعقول ما معناه؟

إن أردتم به ثبوت جزأين يصح افتراقهما، فهذا التركيب محال، والانقسام عنه منفي قوةً وفعلًا بهذا الاعتبار.

وإن أردتم بقبول القسمة صحة العلم بالوجود مع الذهول عن أخص وصفه، فالذهول عن المعلوم لا يوجب عدمه ولا افتقاره، ولا صحة مفارقته لما ثبت له، فلم يكن ذلك قبولًا للانقسام بوجه. على أن هذا القدر المدعى هو محل النزاع فلم صادرتم عليه؟ ولا ينفعكم صحة المفارقة»[1].

وفي إبطال لزوم التركيب للمتحيز يقول الكاتبي: **«لا نسلم وقوع التركيب، وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من فرض النقط فيه وقوعها فيه بالفعل وهو ممنوع»**[2].

ويقول حسن جلبي في بعض ما نقلناه سابقًا: **«قوله: (بل على تماثل المتحيزات)... وأنت خبير بأن إثبات استلزام التحيز للتركب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد»**[3].

أي: إن القسمة المفروضة في الذهن، والعلم بشيء دون الآخر- لا يقتضي جواز انقسامه وتركبه في الخارج، وهذا ينطبق على ما يثبته الأشعرية من صفات، فإن الذهن يتصور الصفة دون الأخرى، وتتمايز الصفات في الخارج وجوديًا

---

(١) شرح الإرشاد لتقي الدين المقترح (١٧١).

(٢) أسئلة الكاتبي على معالم الرازي (٤٩).

(٣) شرح المواقف (٨/ ٢٥).

وماهويًا، بل يجوز رؤية الصفة الواحدة دون بقية الصفات لو كشف الحجاب عنها كما نقلنا فيما سبق، فهل يقتضي تركب الإلٰه من الذات والصفات؟

وقد أبطلنا دليل التركيب الذي كرره الناقض، وبيّنا أن الأشعرية لا يقبلونه ويردونه حين يحتج به عليهم الفلاسفة والمعتزلة، ونحن نقول الأمر نفسه، بل لا نلتزم أصلًا أن كل متحيز مركب، بل نملك أن نجادلهم ولا نلتزم أن كل خارجٍ عن العالم متحيز ولا يملكون الرد علينا بحرف.

أما المقدمة الثانية وهي «كل متحيز فهو في مكانٍ أو شيءٍ وجودي» فهذه باطلة أبطلوها هم قبلنا، يقول الدسوقي في حاشيته على أم البراهين: «**الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء سواء كان ممتدًا كالجسم أو غير ممتد كالجزء الذي لا يتجزأ، وهو عدمٌ محض يخطر بالبال وليس شيئًا موجودًا عندهم**»(١) **وقال الرازي «الوجه الرابع: هو أنا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية؛ لأنها فراغ محض، وخلاء صرف**»(٢).

ويقول: «**فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى؟ قلنا: هذا باطل لوجوه: أحدهما: أن قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض فلم يكنْ هناك فوق ولا تحت**»(٣).

ويقول الرازي محتجًّا لعدمية الحيز: «**لو وجب حصول جسم في حيز لكان الحيز الذي حصل فيه الجسم الآخر إما أن يكون مخالفًا للحيز الأول أو لا يكون، فإن كان مخالفًا له كان أمرًا ثبوتيًّا لأن العدم الصرف والنفي المحض لا يتقرر فيه الاختلاف؛ لأن المعقول من الاختلاف أن يكون حقيقته غير قائمة مقام الحقيقة الأخرى، وذلك يستدعي حقائق غير متعينة في أنفسها، وذلك في العدم الصرف محال. ولما بطل ذلك، ثبت أن الأحياز لو كانت متخالفة لكانت أمورًا وجودية، فهي إما أن تكون مشارًا إليها أو لا تكون، والأول على قسمين: إما أن تكون حالةً في الأجسام، فحينئذٍ يستحيل حصول الجسم فيه وإلا لزم الدور، أو لا تكون حالةً في**

(١) وذكره الجرجاني في التعريفات (٩٤)، والتهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٧٢٥) وذكر الخلاف في اتحاد معنى الحيز والمكان، وذكر تعريفهم المكان والحيز بما يقتضي كونهما وجوديين وما يقابله من تعريفه بالفراغ الموهوم.

(٢) أساس التقديس (٧٢).

(٣) أساس التقديس (٧٣).

الأجسام مع أنه يمكن الإشارة إليها، وذلك هو المتحيز، فيكون الحيز متحيزًا، وكل متحيز فله حيز، فللحيز حيزٌ آخر ولزم التسلسل»[١].

وذكر الخيالي في حاشيته على شرح النسفية: «**قوله: (فيلزم قدم الحيز) هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين**» وذكره أيضًا ملا أحمد[٢] والعصام[٣] وحشَّى عليه السيالكوتي قائلًا: «**قوله: (وهذا مبني على وجود الحيز) يعني لزوم قدم الحيز إنما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء من أن القدم والحدوث إنما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين القائلين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الأزل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلًا تحقيقيًّا**»[٤].

وكلامهم في المسألة كثير مشتهر، وأنت إن وعيته أخي القارئ، زالت عنك أكثر الشبه التي ينصبها القوم في نفي علوه -سبحانه-، والمبنية كلها على وجودية (الحيز)، أو وجودية (خارج) و(فوق) للعالم، فإن كانوا لا يثبتون حيزًا وجوديًا لأحقر جوهرٍ فردٍ في العالم كي لا يلزمهم تسلسل الأمكنة، فكيف يعارضوننا بلزوم إثباته لخالق السماوات والأرض؟

وبالتالي فإن شبهاتهم التي فيها إلزامنا بـ:

١ ـ كون الحيز قديمًا مع الله، فيلزم من علوه قدمُ شيءٍ غيره معه.

٢ ـ كون الحيز غير مخلوقٍ لأن القديمَ لا يكون مخلوقًا، وبالتالي إثباتُ شيءٍ غير مخلوقٍ لله.

٣ ـ افتقار الله لحيز يكون فيه، فلا يكون غنيًّا، ويكون مفتقرًا لشيءٍ آخر سواه.

٤ ـ تكمّل الله بالحيز الذي يكون فيه، وهذا الحيز شيءٌ موجودٌ سواه.

٥ ـ اختصاص الله بحيز معين لا بد له من مخصص خصصهُ عن الأحياز الموجودة الأخرى.

---

(١) نهاية العقول (١/ ٣٣٩ ـ ٣٤٠).
(٢) مجموعة الحواشي (١/ ٩٩).
(٣) مجموعة الحواشي البهية (٤/ ١٦٠).
(٤) مجموعة الحواشي (٢/ ٢٣٥).

٦ ـ فناء كل ما عدا الله (كل شيء هالك إلا وجهه) فيفنى كل حيزٍ ومكان ويبقى الله بدونهما.

كلها شبهٌ ساقطةٌ حين يثبت لديك أن لا وجودَ لحيزٍ هنالك أصلًا! وإنما هو اعتبار ذهني محض، بل ونملك نقضها شبهةً شبهة بما يزيد على مجرد التنبيه لعدمية الحيز.

وهذا كله لو سلمنا لهم أن كونه خارج العالم يقتضي تحيزه، وإلا فبإمكاننا دفعه وإلزامهم بأن حكمهم هذا حكمُ الوهم كما ذكرنا، فإن أصروا على كونه حكمَ العقل، ألزمناهم بما نصر مثلهم على كونه من حكم العقل، وهو الترديد بين الدخول والخروج، بل هو أبده في العقل من هذا الإلزام.

فإن زدت على ما سبق شبههم التي يحاولون فيها إلزامنا بأن:

١ ـ كل متحيز فهو مركبٌ أو منقسم فيفتقر لمركب.

٢ ـ كل متحيز أو كل موجود في جهةٍ فهو مفتقر لمخصص خصه بجهته أو قدره.

٣ ـ كل متحيز فيجوز أن تقوم به الحوادث (الحركة والسكون) فيكون مُحدَثًا.

فتذكر عندها ما أوردناه في إبطال دليلي التركيب والتخصيص وكونهما يجريان في الصفات التي يثبتونها بل وما أثبتناه من كونها باطلةً عند أعيان الأئمة في مذهبهم.

وتذكر أيضًا إثباتنا وجوبَ قيام الأفعال الاختيارية وإبطالنا لأدلتهم في منعها.

واعلم أن ببطلان هذه المسائل الأربع:

١ ـ وجودية الحيز.

٢ ـ لزوم التركيب.

٣ ـ لزوم التخصيص.

٤ ـ منع قيام الحوادث.

وبمعارضة أي مقدمة من مقدمات شبهاتهم التي يدعون فيها الضرورة العقلية بضرورةِ «الموجود إما خارجٌ أو داخل» الأبده منها.

فإن كل شبههم في هذا الباب تسقط، ويسقط كتاب الناقض في إبطال العلو والذي هو شبيهٌ بنقضه هذا في التدليس والمغالطة.

الادعاء الثالث

التفريق بين التقابلات الضرورية ومقارنتها بـ (الدخول والخروج)

قال الناقض: «**ولذلك فلما سوى ابن تيمية بين هؤلاء وبين أهل السُّنَّة وقع في مغالطات عديدة نبهناك إلى بعضها. وها نحن نضرب مثالًا آخر عليها. فقد قال...: (فمن قال: لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم، فهو بمنزلة من قال: لا هو قائم بنفسه ولا بغيره، ولا قديم ولا محدَث، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له).اهـ.**

فجعل عبارة (لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم) أو (ليس بداخل العالم ولا خارجه) مساويةً من حيث تحليلها الداخلي وصحتها للعبارات الأخرى التي ذكرها، فإن كانت تلك التعبيرات صحيحة، تكون هذه صحيحة، وإن كانت متناقضة تكون هذه متناقضة.

فهل هذا الادعاء الذي ادعاه ابن تيمية هنا صحيح؟ هل التركيبة الداخلية لهذه العبارات متساوية؟ وهل قياس ابن تيمية هذا صحيح؟».

ثم طفق الناقض يقارن بين قضية (الله لا داخل العالم ولا خارجه) وبين بقية القضايا.

وقبل أن تقرأ كلامه لا بد وأن تستحضر بأن ابن تيمية لم يزعم أن هذه القضايات متماثلة تماثلًا تامًا، بل كيف يزعم هذا وحيثياتها مختلفة، ولكن مراده بيان التالي:

١ ـ كما أن هذه القضايا ضرورية بدهية، فكذلك هذه القضية، والمفرق مسفسط.

٢ ـ كما أن تعميم هذه القضايا من وظيفة العقل فكذلك تعميم هذه القضية.

٣ ـ كما تجوزون لأنفسكم الزعم بأن قضيتنا يحكم بها الوهم، أو أصلها

الحس، أو هي نتيجة استقراءٍ ناقص، يجوِّزُ مخالفكم الجهمي أو الملحد ذلك في هذه القضايا ويقول بأن الحكم فيها حكمُ الوهم، أو أن أصلها الحس، أو أنها نتيجةُ استقراءٍ ناقص.

٤ ـ كما تجعلون التحيُّزَ شرطًا لتصحيح قضيتنا، كذلك مخالفكم يجعله أو غيره شرطًا لهذه القضايا.

٥ ـ كما تنكرون توسط المحسوسات المشاهدة في انتزاعِ هذه القضايا وتزعمونها عقليةً محضة، ننكر نحن ذلك أيضًا في قضيتنا ونزعمها عقليةً ولا فرق، فإن زعمتم توسط المحسوسات في قضيتنا زعمنا ذلك في كل القضايا إذ الكليات لا تفيضُ على نفوسنا الناطقة كما يقول الفلاسفة، وليست معلومةً فينا قبل أن نجرِّبها من الشاهد، ولا فرق في هذا بين قضيةٍ وأخرى.

ويلخص شيخ الإسلام المطلوب قائلًا: «**وهذا لأن كون الشيء القائم بنفسه، غير مماس لغيره، ولا مباين له، لما كان ممتنعًا في بديهية العقل ـ وادعى الجهمي إمكان ذلك في حق الله تعالى ـ لزمه أن يجوز كل الممتنعات التي تناظره**»[1].

فالشيخ لا يريد إلا هذا، أما الناقض فسيحاول عبثًا تحقيق الفرق بين قضيتنا وهذه القضايا، فنكمل مع الناقض وهو ينقاش قضية (لا داخل ولا خارج):

«**وبهذا يكون قد اتضح أن الخروج ليس نقيضًا للدخول، بل كل منهما عبارة عن وصف ثبوتي لجسم بالنسبة لجسم آخر...**

فيمكنك أن تقول إن العلاقة بينهما علاقة الضدية، فتقول الخروج ضد للدخول، لاستحالة كون الشيء داخلًا وخارجًا، ولكن التحقيق أن يقال إن العلاقة بينهما علاقة إضافية اعتبارية، كالكبر والصغر لا علاقة تضاد كالسواد والبياض؛ لأن السواد والبياض مشتركان في جنس وجودي أعلى وهو اللون.

ولكن الخروج والدخول ليسا مشتركين تحت جنس أعلى، بل هما وصفان اعتباريان، شرط صحة إطلاقهما تحقق التحيز للطرفين وتحقق نسبة بينهما...

والآن لنتكلم على تركيبها وهو قولنا: (الله لا داخل العالم ولا خارجه) فنقول هل هذه العبارة متناقضة حقًا وهل هي جمع بين النقيضين كما يدعي ابن تيمية؟

لقد تبين لنا مما سبق، أن الدخول والخروج ليسا من النقائض؛ لأن النقيضين

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٩٧).

أحدهما سلب والآخر إيجاب، وليس الأمر هنا كذلك؛ لأن كلا من الدخول والخروج ثبوتي. وتبين لنا أيضًا أنهما إما ضدان أو إضافيان»[1].

وبعد أن انتهى من نقاش هذه القضية، طفق يحاول استخراج الفروقات المؤثرة التي يريد بها أن يُفَرِّقَ بين ضرورةٍ وضرورة!

ونلخص كلامه في الضروريات إذ يقول في القائم بنفسه والقائم بغيره: «**وواضح أن العبارة الأولى نقيض العبارة الثانية، فلو قلنا إن الله قائم بذاته وقائم بغيره لزم اجتماع النقيضين، ولزم اجتماع كون الله غنيًّا فقيرًا، وهذا باطل كما هو واضح.**

وكذلك لو قلنا لا هو قائم بذاته ولا بغيره، فهذا نفي للنقيضين ومساوٍ لقولنا لا هو غني ولا فقير...

ومن هنا تفترق هذه العبارة من حيث معناها عن عبارة (لا داخل ولا خارج) لأن هذه العبارة موضوعها صفات ذاتية لا إضافية وهي دائرة بين النفي والإثبات»[2].

ويقول في القديم والحادث: «**لأن القدم هو نقيض الحدوث، فلا يقال هو قديم وحادث معًا، ولا يقال لا قديم ولا حادث... فهذه العبارة الدائرة بين نقيضين لا تساوي الداخل والخارج الدائرة على وصفين إضافيين بقيد الجسمية»**[3].

فهنا هو يدعي الدعاوى التالية:

١ ـ أن شرط صحة إطلاقهما تحقق التحيز للطرفين.

٢ ـ أن الدخول والخروج ليسا نقيضين.

٣ ـ أن كل متقابلين ليس ترددهما ترددًا بين نفيٍ وإثبات فيجوز رفعهما.

وريثما يقرر ما يختاره فيهما، أضدان هما أم إضافيان، نناقش هذه القضايا ونبين تهافتها:

أما الدعوى الأولى، وهي: كون تحيز الطرفين شرطًا للاتصاف بالخروجِ أو الدخول: فهذا من كيسه، ويكذبه الشاهد، فالعرض ليس متحيزًا ولم يتحققَ فيه شرطه الوهمي هذا، وهو محايث لما يعرض له، والعرضان يتحايثان في المحل

---

(١) نقض التدمرية (٦٧).

(٢) نقض التدمرية (٦٨).

(٣) نقض التدمرية (٦٩).

الواحد، فلاحظ كيف يتكئ الناقض على أريكته ويخترع بمخيلته ما يشاء من الكلام دون تدقيق أو تمحيص، وهذه الأمثلة خير دليل على عدم اختصاص الدخول والخروج بالمتحيزات، فهي تشمل الجوهر والعرض، والمشترك بينهما هو الوجود، فيمكننا أن نقول في قابليتهما للدخول أو الخروج كما يقولون في الرؤية وكما يجعلون مصححها الوجود.

وأما الادعاءان الآخران فنفصلهما في الفصل القادم.

إجابة اشتراطهم تناقض المتقابلين لمنع رفعهما

فهنا نناقش الادعائين الثاني والثالث، وهما: كون الدخول والخروج ليسا نقيضين، واشتراط التردد بين النفي والإثبات لمنع رفعهما.

فقد أكثر الناقض من الكلام في هذه المسألة، وكأنه وقف على اكتشافٍ عظيم وجوابٍ قاطعٍ ينهي فيه القضية التي لم تزل تصدع رءوس المتكلمين مذ نفوا علو الله -سبحانه-.

ولنا عليها عدة أجوبة:

الجواب الأول: لا نسلم أنهما ليسا نقيضين، ويمكننا إحالة القسمة إلى ترددٍ بين النفي والإثبات، فالموجود إما أن يحايث الموجود الآخر ويكون داخله أو لا، وعدم محايثة الموجود لآخر- هو هو المباينة، وهو هو الخروج، ولا يتصور العقل إلا هذا.

وكوننا نسميه مباينةً وخروجًا ولا نقول (لا محايث) أو (لا داخل) لا يجعل المتقابلين تلقائيًا ضدين أو إضافيين يجوز ارتفاعهما! وإلا جاز هذا في (القائم بنفسه والقائم بغيره) و(العلة والمعلول) و(الواجب والممكن) و(القديم والحادث) وغيرها من التقسيمات لمجرد أنها لم تتردد بين (أ) ولا (أ)!

فإننا نعلم أن مخالفنا سيجهد نفسه لإرجاع هذه المتقابلات إلى ترددٍ بين نفيٍ وإثبات، ولكن لن يسلك سبيلًا يغاير ما سلكناه، فسيقول في القسمة الأولى: الموجود إما مفتقر إلى غيره أو لا، والأول هو القائم بغيره والثاني هو القائم بنفسه، فيخلع العنوانين على النفي والإثبات بعد أن يردد بينهما، مع أن قائلًا قد يقول: لا نسلم لكم أن ما ليس قائمًا بنفسه قائمٌ بغيره، فإن قلتم: هذه قسمة مترددة بين النفي

والإثبات، قلنا: ونحن قسمتنا مترددة بين النفي والإثبات، ثم نخلع على الأول عنوان (الدخول) وعلى الثاني عنوان (الخروج) بضرورةِ العقل التي لا تفهم من سلب الدخول عن موجودٍ إلا الخروج.

الجواب الثاني: لا نسلم جواز رفع غير النقيضين وغير المترددين بين النفي والإثبات مطلقًا، وقد بينا في نقاش سابق أن حصر امتناع سلب الطرفين في تقابل السلب والإيجاب ليس بسديد، وأن التقابل بين الثبوتيين قد يمتنع سلب طرفيه كما يمتنع سلب طرفي السلب والإيجاب، فالضدان اللذان لا ثالث لهما يمتنع رفعهما أيضًا، وهما في معنى النقيضين، وما نحن فيه كذلك، فالعقل يقطع برفع الثالث، فلا خيار يثلث الدخول والخروج، بل لا يلزم أن يكون التقسيم إلى متقابلين أصلًا، فقد تكون الأقسامُ ثلاثة ويمتنع رفعها جميعًا، ككون الموجود إما: قبل العالم، أو معه، أو بعده، ونعلم بأن هذا قد يُرجَعُ إلى قسمةٍ مترددةٍ بين النفي والإثبات، ولكن إرجاعه إليها كإرجاع كليتنا بل هو أطول.

الجواب الثالث، وفيه نقاش المقدمة الثالثة: لا نسلم أن لا مصداق للأوليات إلا منع اجتماع النقيضين، ومن ادعى ذلك فإما أن يدعيه نظرًا أو ضرورة.

أما الأول فلا سبيل إليه.

وأما الثاني فيقتضي ثبوت ضرورةٍ زائدةٍ على منع اجتماع النقيضين، وهو نقضٌ لدعوى كون الأوليات لا مصداق لها إلا منع اجتماع النقيضين.

والعقلاء كلهم مجمعون على هذا، وكل طائفةٍ تنبه أختها لما تدعيه ضرورةً وتلزمها بمخالفة هذه الضرورة، وقد يرجعون هذه الضروريات إلى امتناع اجتماع النقيضين، ولكنه يكون إرجاعًا من جنس ما فعلناه في الجواب الأول.

الجواب الرابع: أن جواز رفع هذين الضدين اللذين لا ثالث لهما، فرع كونهما لا يثبتان إلا لما يقبلهما، وفرع اشتراط التحيز لهما لا مطلق الوجود، وقد أبطلنا اشتراط القابلية لهما فيما سبق، وبيَّنَّا ما فيه من إشكالات وكيف يمكن توجيهها لنفس ما يثبته الأشاعرة.

الجواب الخامس: أن أحدًا لم ينازع في أن هذه القضية (الموجودان متباينان أو متحايثان) وجزم بها ويحكم به الإنسان من أول وهلة، ولو لم يُنتِج نَظَرُكُم العقلي نقيضها لاعتبرتموها ضرورية، ولكن العقل بزعمكم ينتج نقيضها، فعرفتم بذلك كذبها

وكونها وهمية، وبالتالي: لم يكن النقاش قط في كونهما نقيضين أو ضدين أو عدمًا وملكة أو غير ذلك، ولم يكن هذا سببَ إبطال هذه القضية عند المتكلمين، بل الكل مجمع على أنها لولا مناقضتها لما يزعمونه عقليًّا لعدت ضرورية.

المقارنة بين تقابل الدخول والخروج وتقابل التقدم والمقارنة

ولعل أهم قضيةٍ من القضايا التي مثل بها شيخ الإسلام قضية: (الباري لا يتقدم على العالم ولا يقارنه) وأنها كقولهم (لا داخل العالم ولا خارجه).

فيلزم من بطلان الأولى بطلان الثانية، لذا أمعن الناقض في السفسطة للخروج من التزام هذا اللازم فقال: «**إذن يجب أن نقول في حق الله إنه متقدم بالوجود على العالم، والعالم حال حدوثه مقارن لوجود الله، وظاهر أن التقدم إذا فهمنا منه المعنى الإضافي فلا يثبت إلا بتصور وجود العالم، ولكن بمعناه السلبي وهو نفي الأولية فهو ثابت لله حتى دون أن نتوهم وجود المخلوقات، وأما المقارنة للعالم، فلا يمكن القول بها إلا بعد وجود العالم لا قبله.**

فليست هاتان العبارتان وهما قولنا: (إنه متقدم على العالم) وقولنا: (إنه مقارن لوجود العالم) متضادتين ولا متناقضتين، فلا يصح أن نقيسهما بالعبارة الأولى... بل هاتان العبارتان تثبتان معًا حال وجود العالم، ولا يلزم أي محذور، إذا قصدنا بالتقدم والتقارن الوجود، وأما لو اعتبرنا التقدم الزماني فلا، وأما نفيهما معًا، فعلى القول بأن التقدم سلب إضافة فهي صادقة قبل وجود العالم، وأما نفي التقارن فهو ثابت قبل وجود العالم أيضًا، وإنما جوزنا ذلك مع فرض عدم وجود العالم؛ لأن النسبة الخارجية بين الله والعالم غير ثابتة لعدم وجود العالم، فهما منفيان لانتفاء موضوع (العالم)»[1].

---

(١) نقض التدمرية (٧٠).

إذن قرر التالي:

١ ـ العالم مقارنٌ لوجود الله، ولا تدري ما علاقة هذا بكلامنا إذ نحن نتكلم عن الباري لا العالم.

٢ ـ والله متقدمٌ بالمعنى السلبي أزلًا، ومتقدمٌ بالمعنى الإضافي حين يتصور وجود العالم.

٣ ـ ويجوز أن تجمع بين التقدم والمقارنة حال وجود العالم، ويجوز أن تسلبهما معًا قبل وجود العالم.

هذا محصل كلام الرجل، ويتبين لأصغر محصل كثرة التطويل الذي لا داعي له في مسألةٍ واضحة كهذه وما حاول أن يعجمه على القارئ كي لا تتضح له مغالطته، فالكلام في دعوى واضحة وهي أن: القول في قضية (الباري ليس متقدمًا على العالم ولا مقارن له) كالقول في قضية (الباري ليس داخل العالم ولا خارجه).

فانطلق يتكلم في العالم ومقارنته للباري، ثم في الباري وتقدمه على العالم، وانطلق يغاير بين الجهات ومواضيع القضايا ليخلص إلا تجويزها كما جوز قضية (اللاداخل اللاخارج).

ونحن نفصح عمّا أعجمه فنقول: إن المتكلمين والفلاسفة اختلفوا في هذه القضية، فقال المتكلمون بتقدم الله على العالم، وأن العالم متأخر عنه -سبحانه-، وقال الفلاسفة بالمقارنة، وأن وجود العالم يقارن وجود الله، والكلام هذا حال إطلاق الوصفين (التقدم والمقارنة) على موضوعٍ واحدٍ وهو الباري، من جهة واحدة، كي لا يخلّط عليك الناقض بما سبق من كلامٍ في جهات مختلفة.

فلو تكلمنا في العالم كان السؤال كالتالي: هل يقال إن وجود العالم يقارن وجود الله مطلقًا؟

قطعًا لا، بل كان معدومًا ولم يقارن وجود الباري -سبحانه-، فهو بعده.

وقد نسأل ونقول: إما أن يكون العالم موجودًا مع الله أو بعده أو قبله، والكلام من حيثية واحدة، فلا داعي لتنويعها إلى سلبية وإضافية ليصح لك الجمع بين حيثية وأخرى.

أما القبلية فلا قائل بها، وأما المعية فمقولة من يثبت قدم العالم، وأما البعدية فمقولة المتكلمين.

فحين يقول الناقض: «**بل هاتان العبارتان [التقدم والمقارنة] تثبتان معًا حال وجود العالم**».

فإنه يقيد المقارنة بكونها «حال» وجود العالم! أي: ليست متحققة قبل وجوده! فهذه مقارنة لا علاقة لها بمورد السؤال! هذه مقارنة حادثة.

ولو كان الناقض مرتبًا لتكلم في موضوعٍ واحدٍ لصفتي المقارنة والقبلية، ولكن يتكلم عن قبلية الله، ثم يقفز للكلام في مقارنة العالم، ولنحمل كلامه على الترتيب الصحيح نقول:

كون الله متقدمًا على العالم؛ أي: كان بدونه وسبقه في الوجود، ومقارنًا له؛ أي: إنه موجودٌ مع العالم بعد أن يُحدِثُه، شيء!

وكونه متقدمًا على العالم؛ أي: كان بدونه وسبقه في الوجود، ومقارنًا له؛ أي: لم يكن قطُّ بدونه، شيءٌ آخر!

الاجتماع الأول لا شيء فيه، والثاني محال.

وعن الثاني نتكلم!

فكل ما ذكره لا قيمةَ له إذن وصراخٌ في رجل قش.

فالكلام في المعية المطلقة لا الطارئة، وهي لا تجتمع مع تقدمه -سبحانه-، ولا يرتفعان معًا، بخلاف المعية الطارئة، إذ الله متقدم على العالم، ثم يطرأ اجتماعهما في الوجود، فيصح عندها قولنا إنه متقدمٌ على العالم وموجودٌ معه بعد أن أحدثه، ويرتفعان أيضًا معًا لو أخذناهما بالمعنى الإضافي وذلك بأن لا تثبت إضافة التقدم لانعدام العالم، ولا تثبت المعية الطارئة لانعدام العالم كذلك، ثم إذا حدَثَ العالم كان الباري متقدمًا عليه، ومعه بعدما حدث.

ولنوضح السؤال أكثر مزيلين إلغازَ الناقض نقول:

الموجودان إما متقارنان وإما سابق أحدهما الآخر.

وقد نقول: الموجود (أ) إما مقارنٌ للموجود (ب) أو متقدمٌ عليه أو متأخرٌ عنه.

والمقارنة في هذا الكلام مطلقة يراد بها: كون (أ) لم يكن قط إلا مع (ب).

ويراد بالتقدم: أن (أ) كان موجودًا ولم يكن (ب) موجودًا بعد.

ويراد بالتأخر: أن (ب) كان موجودًا ولم يكن (أ) موجودًا بعد.

فهل هذه الأقسام تجتمع أو ترتفع في زعم الناقض؟ وهل اتضح لك أخي القارئ كيف أطال وموه في كلامٍ واضح؟

وما ذلك إلا لورطته بهذا المثال، إذ هي إضافات ولا تتردد بين الإيجاب

والسلب المحض، وإرجاعها إلى قسمةٍ مترددةٍ بين النفي والإثبات لا يكون إلا بمسلكٍ يمكننا سلوكه مع الداخل والخارج، بل سلوكه معهما أسهل لكونهما متقابلين لا ثلاثة.

يقول الرازي: «**صريح العقل حاكم بأن كل أمرين يشير العقل إليهما، فإما أن يكون أحدهما سابقًا على الآخر، أو معه أو بعده. فأما أن يكون خارجًا عن الأقسام الثلاثة، فهذا غير معقول، بل هو مدفوع في بديهة العقل. إذا ثبت هذا فنقول: البارئ والعالم لا بد وأن يكونا على أحد هذه الأقسام الثلاثة**»[1].

ولذا نقول: التردد هنا كالتردد في الدخول والخروج، فإما أن تجيز (لا متقدم ولا متأخر ولا مقارن) في حق الله، فتكون مسفسطًا، وإما أن تمنع (لا داخل ولا خارج) فتكون متسقًا.

---

(١) المطالب العالية (٤/١٨).

الادعاء الرابع

التفريق بين الوهميات والعقليات

لقد آن أوان نقاش كلامهم في الوهميات والعقليات، لا سيما ونحن نناقش قضية: امتناع موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، لا محايثًا لغيره ولا مباينًا له، إذ الناقض ومن سبقه من المتكلمين، كلما جابهناهم بمثل هذه الضروريات قالوا: هذا حكم الوهم لا العقل، وهذا حكم المحسوس في غير المحسوس، ويلهجون بما شاكل ذلك يدرءون به عن أنفسهم.

التعريف بالنظرية ومصطلحاتها وأصولها:

أما الوهميات: فهي القضايا التي تحكم بها القوة الوهمية، بخلاف العقليات التي تحكم بها القوة العقلية، وفي القوة الوهمية يقول ابن سينا: «**ثم القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه، وأن هذا الولد هو المعطوف عليه.**

ويشبه أن تكون هى أيضًا المتصرفة في المتخيلات تركيبًا وتفصيلًا»[1].

ويقول: «**وفي الإنسان للوهم أحكام خاصة من جملتها حمله النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترتسم فيه وتأبيّها التصديق بها.**

فهذه القوة لا محالة موجودة فينا، وهى الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكمًا ليس فصلًا كالحكم العقلى، ولكن حكمًا تخيليًا مقرونًا بالجزئية وبالصورة الحسية، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية»[2].

---

(١) الشفاء ـ النفس (٦٢).

(٢) الشفاء ـ النفس (٢٣١).

ويقول: «وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرارة، فإن الوهم يحكم بأنه في حكم ذلك، وتتبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذبه.

والحيوانات وأشباهها من الناس إنما يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذى لا تفصيل منطقيًا له، بل هو على سبيل انبعاثٍ مَا فقط»(١).

ويقول في فصل الوهميات من كتاب «النجاة»: «والوهميات قوية جدًا عند الذهن، والباطل منها إنما يبطل بالعقل، ومع بطلانه لا يزول عن الوهم، ولذلك لا تتميز في بادئ الأمر عن الأوليات العقلية ومشابهاتها؛ لأنا إذا رجعنا إلى شهادة الفطرة رأينا الفطرة تشهد بها شهادتها بالعقليات، ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو بالغ عاقل لكنه لم يسمع رأيًا ولم يعتقد مذهبًا ولم يعاشر أمة ولم يعرف سياسة لكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض على ذهنه شيئًا ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة، وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق بل كثير منها كاذب».

ويقول الغزالي: «الوهميات: وذلك مثل قضاء الوهم بأن (كل موجود ينبغي أن يكون مشارًا إلى جهته) فإن موجودًا لا متصلًا بالعالم ولا منفصلًا عنه ولا داخلًا ولا خارجًا محال...

والأولى منهما [أي إثبات موجودٍ بلا جهة] ربما وقع لك الأنس بتكذيبها لكثرة ممارستك للأدلة العقلية الموجبة لإثبات موجود ليس في جهة... وهذه القضايا مع أنها وهمية كاذبة فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية... بل يشهد به أول الفطرة، كما يشهد بالأوليات العقلية، وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعًا هو صادق، بل الصادق ما يشهد به قوة العقل فقط ومداركه الخمسة المذكورة، وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل، ثم بعد معرفة الدليل أيضًا لا تنقطع منازعة الوهم، بل تبقى على نزاعها.

فإن قلت: فبماذا أميز بينها وبين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل؟ ومتى يحصل الأمان منها؟

فاعلم: أن هذه ورطة تاه فيها جماعة، فتسفسطوا، وأنكروا كون النظر مفيدًا

---

(١) الشفاء ـ النفس (٢٥٢).

لعلم اليقين... وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعي تطويلًا، فلا نشتغل به»[1].

ويقول: «ما يتساعد فيه الوهم والعقل من الحسابيات والهندسيات والحسيات كثير، فيكثر فيها مثل هذه اليقينيات، وكذا المعقولات التي لا تحاذيها الوهميات فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلٰهيات ففيها بعض مثل هذه اليقينيات، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات، وفطام العقل عن الوهميات والحسيات وإيناسها بالعقليات المحضة، وكلما كان النظر فيها أكثر والجد في طلبها أتم كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب، ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف لا يقدر على إفحام الخصم فيه ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه، بمجرد ذكر ما عنده إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم وطول التأمل حتى يصل إلى ما وصل إليه إن كان صحيح الحدس ثاقب العقل صافي الذكاء»[2].

ويقول صاحب المواقف وشارحها: «(الثالثة:) من تلك القوى هي (القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالعداوة الجزئية (التي تدركها الشاة من الذئب) فتهرب منه. (والمحبة) الجزئية (التي تدركها السخلة من أمها) فتميل إليها. فإن هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة... القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس إلى كل منها ما ارتسم في الأخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى، فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها، بل لها تسلط على مدركات العاقلة، فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف أحكامها، فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزًا عظيمًا»[3].

فالقوة الوهمية إذن تدرك المعاني الجزئية في المحسوسات، وهي من قوى النفس الحيوانية الجسمانية، ولها تحكم في قوى النفس الباطنة، بل وتنازع القوة العقلية في نتائجها.

وأما القوة العقلية، فيقولان فيها: «(في النفس الإنسانية)؛ أي: في بيان قواها ولذلك قال: (وقواها يعني المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية، فباعتبار إدراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية) والعقل

---

(١) المستصفى (١/ ١٤٥ ـ ١٤٩).

(٢) معيار العلم (٢٤٧).

(٣) شرح المواقف (٧/ ٢١٥).

النظري»[1].

فالقوة العقلية النظرية تدرك الكليات وتحكم بينها بالإيجاب أو السلب، وهي قوة النفس الناطقة المجردة عن علائق المادة والتحيز، ففيك إذن قوتان تتنازعان صكَّ ملكية تقييم الضروريات:

إحداهما: صادقةٌ مطلقًا (القوة العقلية).

والثانية: كاذبةٌ إن حكمت في غير المحسوسات، وصادقةٌ إن حكمت في المحسوسات (القوة الوهمية).

وأنت إن وجدت حكمًا قد بده لك في عقلك، فيجب عليك أن تنقب في الأدلة العقلية التي تكشف لك عن القوة التي حكمت بهذا الحكم، فإن كانت قوة العقل فهو حكمٌ صحيح، وإلا فهو كاذبٌ في الإلٰهيات وغير المحسوسات.

ويجب أن تستحضر المرجعية الفكرية التي أنتجت هذا التفصيل السينوي لقوى النفس، فإن مرجع هذا التفصيل إلى قول الفلاسفة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فلا بد لهذه الأفعال المختلفة ـ إدراك المحسوسات والمعاني وحفظها والتصرف فيها ـ من مراجع مختلفة، ويجب أن ترجع إلى قوى مختلفة تختص كل قوة منها بفعل واحد.

فقوةٌ ترتسم فيها مدركات الحواس الخمس الظاهرة، فالحواس بالنسبة لهذه القوة كالجواسيس، وهي قوة الحس المشترك.

وأخرى تحتفظ وتخزن هذه المدركات، وهي قوة الخيال.

وثالثة: لإدراك المعاني غير المحسوسة، كإدراك العداوة والمحبة، وهي الوهمية.

ورابعة: تحفظ وتخزن هذه المعاني غير المحسوسة وهي الحافظة.

وخامسة: تتصرف في هذه المدركات المخزنة، وهي المتخيلة وقد تسمى مفكرة، وهذه القوة الأخيرة قد يستعملها العقل وقد يستعملها الوهم.

فهكذا أثبتوا هذه القوى وتعددها بتعدد الأفعال، ولم يجعلوا تلك الأفعال راجعةً لشيء واحد هو النفس الناطقة، لما ذكرناه لك من أنهم يمنعون صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي.

---

(١) شرح المواقف (٧/ ٢١٩).

زد على ذلك تأصيلهم لمسألةٍ مهمة، وهي أن النفس لا تدرك الجزئيات، فلا بد لإدراك الجزئيات وحفظها والتصرف فيها من قوى جسمانية غير النفس، ولهم على ذلك أدلة وردود مبنية على تجرد النفس الناطقة وأن الجزئي لا يرتسم في المجرد.

فكان اختصاص إدراك الكليات إذن من نصيب القوة العقلية النظرية التي للنفس الإنسانية المجردة.

وكان إدراك الجزئيات من نصيب القوى الحيوانية الجسمانية التي ذكرناها لك.

فهذا أساس التفريق ومنبعه الفكري، ولهذا جاز أن يحكم بالوهم في المحسوسات الجزئية، بينما لا يحكم في غير المحسوسات بغير القوة العقلية ولا يصح فيها إلا حكم العقل.

ولهذا كانت القوة الوهمية مدركةً للمعاني الجزئية؛ لأنها قوة جسمانية، بينما تدرك القوى العقلية الكليات لأنها قوةٌ للنفس المجردة غير الجسمانية، إذ إن الكليات تفيض على القوة العقلية من العقل الفعال، وذلك لنفيهم القدرة والاختيار عن الباري.

إذن النظرية مبنيةٌ على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وعلى أن الكليات لا تُدرك بالقوى الجسمانية وإنما بالنفس المجردة المفارقة للمادة، وعلى نفي القادر المختار ونفي كون الباري يوجد الأمور ابتداءً لا بواسطة هذه القوى[1].

ثم يقولون بأن الحكم العقلي عندهم لا يكون للحس الباطن فيه مدخل، وهذا ما يعسر إثباته لا سيما في نظرية المعرفة، إلا بالقول بأن العقليات مغروزةٌ في الفطرة قبل الحس، أو بالقول بأنها تفيض على نفوسنا من العقل الفعال، وهذه نظرية معرفةٍ مثالية فيها ما فيها.

وجوه الرد على من زعم بهذه النظرية أن قضيتنا وهمية

■ **الوجه الأول: ظنية المقدمات والنتائج:**

إن مما نجزمُ به اليوم أن كل هذه المسائل تتهادى بين البطلان والظنية، ولا يحكم بموجبها على شيء أو يرجع إليها في مقالةٍ عقدية أصلية، ومن يبني عليها

---

(١) شرح المواقف (٧/٢١٥ ـ ٢١٦).

أصلًا يظفر بالسهم الأخيب، فكيف يبني عليها المتكلمون حكمهم على القضايا التي نزعمها كليةً ضرورية بأنها من حكم الوهم والقوة الوهمية؟

فقد كشفنا عن أركان النظرية السينوية في إثبات قوى النفس الحيوانية الباطنة والتفريق بينها وبين القوة العقلية النظرية التي للنفس الناطقة والتي تفيض عليها العلوم الكلية.

وقضايانا التي يزعمونها وهمية: جزئية في أصلها بزعمهم، والكلي منها يلتبس بالضروريات والأوليات العقلية، ولولا ما عارضها من قضايا عقلية لكانت بدهيات، وعلامة كذبها أن ينتج العقل نقيضها، فيتوقف الجزم بالبدهية الضرورية وأنها ليست وهمية على العلم بعدم إنتاج العقل نقيضها.

والحكم بالقضيتين ـ العقلية والوهمية ـ كائنٌ بالنفس؛ لأن القضيتين كليتان، ولكن في الوهميات يكون الحكم بواسطة الوهم كآلةٍ وسيطة، وتوسطها لا يُعرف ويُكشَفُ كما قلنا إلا في حال أنتجت بهذا التوسطِ قضيةً يكذبها العقل، الذي يكشف حكم الوهم الذي لا يقبل في غير المحسوسات

وهذا التأصيلُ بتفاصيله الكثيرة التي أجملناها أقل ما يقال فيه إنه ظني، والتحقيق أنه فاسدٌ أخذه المتكلمون بعجره وبجره عن ابن سينا وأصحابه، وليس من يقينيات العقل ولا مما يبنى عليها، والطعن في يقينية هذا التفصيل كافٍ في إسقاط كل ما يبنى عليه من مسائل عقدية تخالف ظواهر الوحي وفهم العرب الفطري للنص الإلٰهي.

وقد نطعنُ في مقدمةٍ واحدةٍ مما يبنى عليه هذا التصور المعقَّد بأن نقول: إنها مقدمةٌ يحكم بها الوهم لا العقل، وهذا أسهل من طعنهم في قضيتنا، إذ قضيتنا تبده للخاص والعام، فيدفعها الخاص بدراسة الفلسفة وعلم الكلام وتجرع التشكيك، أو تجرع ما يسمونه «تخلصًا من علائق المادة والوهم»، بينما مقدمات هذا التصور السينوي لا يزعُمُ أحدٌ أنها كلها ضرورية بدهية، فنسبتها للوهم أسهل، بل قد لا ترقى لتكون حُكْمًا للوهم، ففي هذا التصور من الباطلِ ما فيه.

وإنك لتعجب من بلوغنا القرن الحادي والعشرين، مع بقاء زاعمي الاحتكام للعقليات على هذا التصور القديم الساذج، لا سيما مع تطور أبحاث علم النفس ونظرية المعرفة واجتياح الشبهات الفلسفية الطاعنة في جملة الضروريات دون تفريقٍ بين وهمٍ وعقل.

■ **الوجه الثاني: القطيعة بين الأشعرية والجذور النظرية للتفريق بين الوهم والعقل:**

فنسأل الأشعرية المنكرين للفيض والعقول والخلفية الميتافيزيقة لنظرية قوى النفس السينوية هذه، بأي شيء يفرقون بين كليتنا وبقية الكليات الضرورية؟

وبأي شيء ينسبونها إلى حكم الوهم لا حكم العقل وهي كليةٌ ككلياتهم الأخرى؟

وعلى أي شيء يؤسسون تفريقهم ومقدماتٌ مهمة لهذه النظرية باطلةٌ عندهم؟

■ **الوجه الثالث: الضروريات لا يطعن عليها بالنظريات والطعن في نظرياتهم أولى:**

فنحن ومخالفونا اتفقنا أن قضيتنا بدهية، تبده للذهن ويجزم بها العقل وتعتقد النفس ضروريتها، ولكنهم زعموا أنها بديهة الوهم، وأن علينا أن نستحدث لأنفسنا فطرةً جديدة، ونحن قلنا إنها بديهة العقل وأن استحداثَ فطرةٍ جديدةٍ محال، فلا تُقبَلُ النظرياتُ حينئذٍ في إبطال هذه القضية حتى يسقطوا ضروريتها وبداهتها العقلية، وإلا كان طعنًا بالنظريات على أصلها وهي الضروريات.

ولا يقبل الطعن عليها بضرورياتٍ أخرى إذ ليست ضروريةٌ أولى من أختها، فلم لا تكون قضيتهم هي المطعون فيها بقضيتنا؟

إلا في حال طعنوا على قضيتنا بضروريةٍ نوافقهم فيها، فنكون حينئذٍ متناقضين مُلزَمين بحل هذا التناقض بين الضروريات، وليسَ شيءٌ من هذا حاصلًا، ولا ضرورةَ باتفاقٍ تخالف ما ذكرناه.

فإن كان حكمنا ضروريًّا، لم يعارض بالنظري البتة، فـ«**من المعلوم أن المقدمات التي يقول المنازع إنها ضرورية لا يجاب عنها بأمر نظري، بل إن كان المدعي لكونها ضرورية أهل مذهب معين يمكن أنهم تواطئوا على ذلك القول، وتلقاه بعضهم عن بعض، أمكن فساد دعواهم، وتبين أنها ليست ضرورية، وإن كان مما تقر به الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا موافقة من بعضهم لبعض... لم يمكن دفع مثل هذه، فإنه لو دفعت الضروريات التي يقر بها أهل الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا تشاعر، لم يمكن إقامة الحجة على مبطل.**

وهذا هو السفسطة التي لا يناظر أهلها إلا بالفعل، فكل من جحد القضايا الضرورية المستقرة في عقول بني آدم، التي لم ينقلها بعضهم عن بعض، كان سوفسطائيًّا»(١).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٦٠).

ولو نظرت أخي القارئ فيما يعارضون به قضيتنا، لوجدته لا يخرج عن أنواع القضايا المعروفة، فالمعارض به إما قضية شرطية أو حملية أصلها من تشبيه للخالق بالمخلوق، فيشملونه بتلك القياسات ليلزموه بلوازم المخلوقات، ثم ببطلان هذه اللوازم يبطلون ظاهر الوحي وقضيتنا الكلية الموافقة له، ولو ذكرت لهم دليلًا عقليًا أو عارضتهم بجنس ما يذكرونه قالوا: هذا حكم الوهم لا العقل.

فلنا أن نقول: بل أنتم نفيتم ما أثبتته قضيتنا موافقةً للوحي بحكم الوهم لا العقل.

بل قضيتنا ليست أولى بوصف الوهم وقياس الغائب غير المحسوس على الشاهد المحسوس من القضايا التي تعارضون بها قضيتنا.

فقضيتهم الكلية هي: «كل ما هو خارج العالم فهو كذا وكذا أو يلزمه كذا وكذا».

وقضيتنا الكلية هي: «كل موجودٍ فهو إما داخل العالم أو خارجه».

فإن كانت الأولى عقلية لا وهمية ولا مقيسة على الشاهد- فالثانية كذلك من باب أولى، وجعل الأولى عقلية دون الثانية محض تحكمٍ نستطيع أن نصنع مثله.

وإن كانت وهميةً مقيسةً على الشاهد- بطلت ولم تعد صالحة لإبطال الثانية.

إذن، إن كان المخالفُ يُبطِلُ كليتنا بدعوى أنها وهمية وناتجةٌ من قياس الغائب غير المحسوس على الشاهد المحسوس- فلنا أن نقول بأن كل ما يثبتونه للإله قياسٌ للغائب على الشاهد ووهميٌ بهذه الحيثية، والمخالف مطالب ببيان الفرق بين كليته التي أجاز إبطال كليتنا بها، وبين كليتنا الوهمية الباطلة بزعمه، رغم أنها أقوى من كليته وأبده وأظهر، ولا ينازع فيها إلا من يأتي بجنس كليته هذه التي يدعي أنها عقلية وغير مبنية على قياس غير المحسوس الغائب على المحسوس الشاهد.

فإن صدق صدقنا، وإن كذب صدقنا، وإن منَعَ استثناء الباري وإخراجه من كليته، منعنا استثناء الباري وإخراجه من كليتنا.

وفي هذا يقول الشيخ: «**فإن جاز أن يُثبِتَ [أي الرازي] الغائبَ على خلاف ما يعقل- بطل هذا البرهان [أي برهان لزوم التركيب والانقسام لكل موجودٍ عظيم في جهة] وكان لمنازعه أن يُثبت واحدًا عظيمًا مشارًا إليه منزهًا عن التركيب، وإنْ كان ذلك على خلاف ما يعقل من معنى العظيم المشار إليه.**

وإن كان لا يثبتُ الغائبَ إلا على ما يُعقل [أي من الشاهد] بطلت مقدمة الكتاب، وبطل قوله بإثبات موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، وبإثبات موجودين ليس أحدهما متصلًا بالآخر ولا منفصلًا عنه.

وهذا كلام في غاية الإنصاف لمن فهمه؛ فإنا لم نقل إن هذا البرهان باطل، لكن قلنا: صحةُ مثل هذا البرهان يستلزمُ صحةَ مذهبِ الذي يقول: إنه خارج العالم ويمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، فإن كان البرهانُ صحيحًا- صح قوله إنه فوق العرش، وإن كان البرهان باطلًا- لم يدل على أنه ليس فوق العرش»[1].

قلت: فإما أن يجيز الرازي إثبات الباري على خلاف ما يعقل في الشاهد، فيجوز حينئذٍ استثناء الباري من كلية: «**الموجود العظيم خارج العالم يستلزم التركيب والانقسام**» لأننا سنقول: هذه كليةٌ في الشاهد لا في الغائب ولا تشمل الباري المنزه عن المقايسة بالشاهد والمنزه عن أحكام الوهم.

وإما أن لا يثبت الباري على خلاف ما يعقل في الشاهد، ويمنع ذلك، ويدعي في كليته أنها ليست وهمية بل عقلية، فلا يستطيع حينئذٍ استثناء الباري من كليتنا القائلة: «**الموجود إما خارج العالم أو داخله**» ولا يملك ادعاء كونها وهميةً لا عقلية، فيبطل قوله بأن الباري لا داخل العالم ولا خارجه لأنه على خلاف ما يُعقَلُ في الشاهد وعلى خلاف هذه الكلية الضرورية.

طبعًا لا يقتضي هذا أننا لا نملك إبطال كلياتهم المدعاة بالعقل بينما يعجزون هم عن إبطال كليتنا، ولكننا يكفينا تبيان عجز القومِ المنهجي عن الرد علينا بأصولهم المتناقضة وادعاءاتهم التحكمية العريضة.

■ الوجه الرابع ـ جهل السلف بكل هذا:

إن كل ما سبق أمورٌ دقيقةٌ ويصب في صالحنا أنها دقيقة؛ لأننا نجزم بذلك أن السلف ما عرفوها وبالتالي كانوا على فطرهم وآمنوا بهذه الضروريات وما ميزوها كوهميات عن غيرها من العقليات كما ميزّها المتأخرون تحكمًا، فكيف يُظَنُّ بالسلف أن يقيموا معيارًا يكتشفون به أن قضية «الموجودان إما متحايثان أو متباينان» مما يحكم بها الوهم؟

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥٠١ ـ ٥٠٢).

وأن كل تلك الظواهر في الوحي وما استقرت عليه البشرية من قضايا فطرية- تؤكدُ أحكامًا وهمية تخالف مقتضى العقل؟

ثم يأتي النقل بظواهر متكثرة في تأكيد كل ذلك دون حرفٍ تنبيهيٍ واحد؟

ومن عجائب الدنيا ما قاله الناقض في كاشفه من أن قضية التفريق بين حكم الوهم والعقل والتي ناقشها ابن تيمية وبيَّنَ عوارها وأصولها الفلسفية الواهية «**قد نصَّ عليها سائر علماء الأمة المتقدمين منهم والمتأخرين، فقد نصَّ عليها أيضًا الإمام أبو جعفر الطحاوي في عقيدته عندما قال: (لا تدركه الأفهام، ولا تبلغه الأوهام)**»[1].

وهو قولٌ طريفٌ جدًّا، وكأن الطحاوي يعرف هذه الفلسفة السينوية ويتكلم باصطلاحات ابن سينا الفلسفية في قوى النفس!

وكأن كلامه ليس في «إدراك الفهم» و«بلوغ الوهم» اللغويين!

وكأننا أو ابن تيمية نخالفُ في أن الله لا يدرك أو يحاط به علما وفهما ووهما!

بل نحن نمنع ما هو دون بلوغ الوهم، وهو تمام العلم بالباري والإحاطة به -سبحانه-، فإن كان علمنا لا يقوى ولا يدرك ولا يحيط بالباري وكنهه -سبحانه-، أيقوى على بلوغ مثل هذا وهمنا وظننا وخرصنا وما هو دون العلم باتفاق؟

ثم كأن هذه المسألة الدقيقة المتعلقة بنظرية المعرفة وأصل العقليات أمغروزة أم مُفاضةٌ من العلويات أم مُنتزعةٌ من الحسيات مما كان يُناقش زمن الطحاوي ومن سبقه!

ولو أردنا أن نستخدم الأسلوب الباهت هذا لقلنا: الطحاوي إنما نفى بلوغ الوهم لا مطلق الوهم! ودليل ذلك أنه أبطل قبلها إدراك الفهم مع اتفاقنا أن مطلق فهم صفات الباري وفهم أسمائه حاصل ثابت، فيكون نفيًا للغاية والتمام في الفهم والوهم لا أصله!

ونحن لا نفهم هذا البتة، ولكنه من باب معاملة الناقض بأسلوبه الذي يطيقه كل من أراد التعمية على الحق والانتساب إلى من شاء من الخلق وإن كانوا برآء من مقالته عن طريق التعلق الساذج بمثل هذه الموافقات اللفظية البعيدة عن محل النزاع الحادث والمتأخر عن موردها.

---

(١) الكاشف الصغير (٤١).

■ **الوجه الخامس: معيار الضروريات وجرح شهادة الأشعرية:**

إن شهادة الأشعريةِ في سلب الضرورةِ عن قضيتنا مجروحةٌ؛ لأنهم تلقنوا إبطال وجحد هذه الضرورة تلقينًا، كما يجحد النصراني ضرورة امتناع الجمع بين التثليث والوحدانية لأنه تجرع ذلك حتى نكست فطرته، فيرى أن ذلك الجمع جائزٌ وليسَ ضروريَّ الامتناع والبطلان، فلا يُقبَلُ جَحدُهم للضروريات حينئذٍ ولا تسمع شهادتهم فيها، بل يُرجَعُ فيها إلى من لم يتلبسوا بدراسةِ وتعلم ضدها وما يعرض لها من الشبهات.

أما شهادتنا بضرورية القسمة والترديد بين (الداخل والخارج) أو (المباين والمحايث) فهي شهادةٌ لازمةٌ لا يملكون ردها بما أصلوه، وهي شهادةٌ منزهةٌ عن الخوض في قوى النفس السينوية أو غيرها من النظريات المشكلة، فإن الذهن:

١ ـ يعتقد هذه القسمةَ دُونَ نظر.

٢ ـ يعممها كليةً شاملةً لكل موجود في كل زمانٍ ومكان.

٣ ـ لا يجد أحدٌ من العقلاء أي مثالٍ ومصداقٍ ينقض عمومها وديمومتها ليطعن في كونها مطابقةً للواقع شاملة له وضروريةً فيه.

٤ ـ لا يجد أحدٌ من العقلاء ما يعارضها من البدهيات والضروريات الأخرى.

٥ ـ لا يجحدها أو يتصور نقيضها أحدٌ من العقلاء إلا لخطأ في تصورها، أو لشبهةٍ وتحيزٍ مذهبيٍّ طارئٍ على أصل فطرته.

ويُعرَفُ ذلك بأن يكون الجاحدُ ملتزمًا بها في صورتها الصحيحة عند التحقيق، أو بأن يثبت أنه ما كان ليتصور خلافها لولا دراسته وتلقنه لقضايا أخرى لم تكن في فطرته الأصلية قبل الدراسة والتلقين، وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «**الناس إذا تنازعوا في المعقول، لم يكن قول طائفةٍ لها مذهب حجة على الأخرى، بل يرجع في ذلك إلى الفطر السليمة، التي لم تتغير باعتقادٍ يُغَيِّرُ فطرتها ولا هوى**»[1].

ويقول الرازي: «**أما أقاويل أرباب الجدل والتعنت فغير معتبرة. فإنهم قد تعودوا إنكار البديهيات. إذا احتاجوا إلى إنكارها، وتعودوا ادعاء البديهة في غير موضعها، إذا احتاجوا إليها. فثبت: أنه لا عبرة في هذا الباب بقولهم، وإنما العبرة بالأحكام الجازمة المذكورة في عقول أهل السلامة. ونرى بحكمهم في هذه الأبواب**

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/١٦٨).

على السوية»[1].

وقضيةٌ جمعت هذه المواصفات الخمس- قضيةٌ ضرورية، وإلا فلا ضروري البتة! ولا يقبل في مثلها رفع الطرفين.

وقد ذكر بعضهم جوابًا على هذا الكلام بأن الضروري ما رجع إلى التناقض حصرًا، وهذا قول لبعض الفلاسفة، وذكر مثله الناقض فيما سبق، ولكننا بيَّنَّا أن هذا لا يستقيم البتة، ونعيد ملخصين فنقول:

الطوائف كلها تحكم بضروريات مختلفة لا ترجعها إلى التناقض بل لا يخطر التناقض ببالها حال جزمها بتلك الضروريات.

ثم نحن نزعم أن قسمتنا حاصرة مترددة بين نقيضين أو ما هو في معناهما، والعقل يحكم بالضرورة أن ما لا يحايث غيره فإنه إما معدوم وإما مباين.

ولو جاز منع ضروريةِ كلِ ما لم يرجع إلى التناقض= لجاز أن نرد كلام المخالف من جهتين:

١ ـ بأن نسأل عن (حصر الضروريات والأوليات في التناقض فقط وما يرجع إليه) هل يرجع إلى التناقض أيضًا؟ وهل يلزم من عدم حصرها في التناقض تناقض؟ إذن الحصر ليس بضروري ولا قيمة له

٢ ـ ما نجزم بأنه ضرورة عقلية يعارضونه هم بأمور يزعمون أنها أنزلته عن مرتبة الضرورة إلى مرتبة الوهم، فهل هذا الذي يعارضوننا به راجع للتناقض؟

الجواب: لا، بل هو في أحسن أحواله نظريٌّ دقيق راجعٌ إلى غير التناقض، فكيف لو ثبت بطلانه في نفسه بما سيأتي.

فإن قيل: فماذا نصنع لو اختلفت الفرق فصار كل طرفٍ يزعم أن قوله هو الضروري عقلًا؟

قلنا: نحاكمُ حينئذٍ ما يزعمه كل خصمٍ قضيةً ضروريةً، وذلك:

١ ـ بالكشف عن قضيته وإزالة ما فيها من مجملات.

٢ ـ ببيان أن قضيته أعم مما تُلجئ إليه الضرورة.

٣ ـ ببيان كونها في غير محل النزاع.

٤ ـ بذكر مصداقٍ لم تتحقق فيه هذه الضرورة.

---

(١) المطالب العالية (١/ ٢٠٩).

٥ ـ ببيان تناقض الخصم ومخالفته لهذه القضية في مقالةٍ أخرى له.

٦ ـ بذكر مخالفتها لعقليات أخرى مسلمة بين الطرفين فتصير على عاتق الخصم مسئولية التوفيق.

وبمسالك أخرى، ففي حال لم توجد هذِه التشكيكات، أو في حال وجدت وتم إبطالها- تثبت ضرورية القضية المتنازع فيها، وكل ما سبق يدعمنا عندما يتعلق الأمر بالقضايا التي نقول إنها ضرورية[1].

ونحتكم دومًا فيما اختلفنا فيه لما اتفقنا عليه من ضروريات، هل يخالف ما اختلفنا في ضروريته شيئًا منها أم لا، فإن لم يخالف لم يترجح صواب أحد الطرفين، وإن خالفت ما اتفقنا عليه صار الطرف القائل بضروريتها مطالبًا بالجواب وإلا كان متناقضًا في إثبات ضروريات متباينة.

فإن قيل: ماذا إن اختلفنا في الضروريات كلها ولم نتفق على شيءٍ منها؟

قلنا: لا يكون هذا إلا بكون أحد المتناظرين سوفسطائيًّا فيسقط معه الكلام، فإن لم تخالف الضرورية المختلف فيها شيئًا من الضروريات المتفق عليها ولم يقبل ضروريتها أحد الأطراف، أو اختلف الطرفان في كونها مخالفة للضروريات المتفق عليها أم لا، فعندها وجب أن يحتكما لمن يتفقان على خلوه من الشبهة والتحيز للمذهب، وإن كان كلا الطرفين مؤمنًا بالوحي، احتكما إليه على أنه شاهدُ صدقٍ عندهما.

ولا يمنع من هذا الاحتكام إلى الوحي زعمُ المتشبث بالقضية المختلف فيها أنها دليلٌ لصدقِ الوحيِ، وأن الاستدلال بالوحي لتكذيبها يبطل أصله، وذلك لأن بطلان الدليل لا يقتضي بطلان المدلول، ومخالفه يثبت صدق الوحي دون حاجةٍ لطرق باب القضية المختلف فيها هذه، وليس شيء من الضروريات التي اختلف فيها المؤمنون مما تسقط أدلة الوحي بسقوطه بالاستقراء ولله الحمد، فإن اختلفوا فيها جاز الاحتكام إلى الوحي لترجيح قولِ أحدهما.

وفيما سبق يقول شيخ الإسلام في نصٍ نفيس: «**بل العقليات الصحيحة: ما كان معقولًا للفطر السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها. وهذا القدر لا يزال موجودًا في بني آدم، وإن فسد رأي القوم، لم يلزم فساد رأي آخرين. لكن إذا**

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨ ـ ٥٨).

تنازع الناس، وادعى كل فريق أن قولنا هو الذي تشهد به الفطر السليمة، لم يفصل بينهم إلا ما يتفقون على صدق شهادته: إما كتاب منزل من السماء يحكم بينهم، وإما شهادة فطر تقر الطائفتان أنها صحيحة الإدراك صادقة الخبر، فلا يحكم بين المتنازعين إلا حاكم يسلمان لحكمه»(١).

وكل ما سبق بشرط أن تتجاوز القضية المختلف فيها الشروط الخمسة المذكورة في بداية هذا الوجه، وإلا فإن نقضت الضرورة بمثالٍ في الشاهد خارج عنها لم يحتج لكل هذا.

وهذه مسألة لها تعلق بالفلسفة ونظرية المعرفة وليس هذا محلها، إلا أن المقطوع به هو ما ذكرناه بغض النظر عن التفاصيل.

■ **الوجه السادس: قضايانا كلية والوهم يدرك المعاني الجزئية:**

كيف تكون أحكامنا الكلية هذه وهمية، بينما القوة الوهمية وبقية القوى الجسمانية تدرك وتحفظ وتتصرف في الجزئيات، فموجب هذه الفلسفة أن تكون كليتنا وضروريتنا العقلية مفاضةً عن العقل الفعال كغيرها من الكليات الضرورية تبعًا لجذور هذه النظرية، ووزنها بوزن الضروريات العقلية.

وفي إشكالية نسبة الحكم الكلي للوهم، وأن هذا لا يكون للوهم وإنما للعقل، يقول السيّالكوتي: «**فإن قلت: الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية، فكيف يحكم حكمًا كليًّا؟ قلت: الحاكم والمدرك هو النفس، والوهم آلةٌ لها كالعقل، إلا أن الوهم سلطان القوى شديد العلاقة بالنفس تستعمله في غير المحسوسات أيضًا، فإن شاهده العقل كان وإلا فلا**»(٢).

ولعلك تبصر التحكم الظاهر في محاولة التوجيه هذه والتي قد نقول إنها محاولةٌ ظنية في أحسن أحوال.

■ **الوجه السابع ـ المعيار الفاسد في التفريق:**

إنك لا تجد مفرقًا حقيقيًّا عندهم إلا أمرًا واحدًا وهو: أن حكم الوهم يكذبه العقل، ولولا أنه كذبه لكان عقليًّا.

وفي ذلك يقول الأصفهاني في مطالع الأنظار: «**وأما مقدمات المغالطة فهي**

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٣).

(٢) شرح المواقف (٢/ ٤١).

الوهميات وهي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة يحكم بها الوهم قياسًا على المحسوس إذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبًا، كما قيل إن كل موجود فإنه جسم أو حال في جسم، ولولا أن العقل والشرائع دفعتها لعُدت من القضايا الأولية، وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فإذا وصلا إلى النتيجة نكص الوهم على عقبيه واستبعده»[1].

ويقول صاحب المواقف وشارحه: «**(وقد أجيب عنها)؛ أي: عن الشبهة الأخيرة؛ أعني: السادسة (بأن الجازم بها)؛ أي: بتلك القضايا التي ادعت أصحاب المذاهب بداهتها (بديهة الوهم) لا بديهة العقل (وهي)؛ أي: بديهة الوهم (كاذبة لا اعتماد على أحكامها (إذ تحكم بما ينتج نقائضها)؛ أي: نقائض الأحكام الصادرة عنها... بخلاف بديهة العقل، فإنها صادقة قطعًا ـ وقد يقال: أراد أن بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جزمت بها»**[2].

ويذكر الغزالي طريقين منجيين من السفسطة ومن الاشتباه العظيم بين قضايا القوتين الوهمية والعقلية فيقول: «**ونفيدك الآن طريقين تثق بهما في تكذيب الوهم:**

الأول: جملي، وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والإرادة، وهذه الصفات ليست من النظريات، ولو عرضت على الوهم نفس الوهم لأنكره، فإنه يطلب له سمكًا ومقدارًا ولونًا، فإذا لم يجده أباه، ولو كلفت الوهم أن يتأمل ذات القدرة والعلم والإرادة لصور لكل واحد قدرًا ومكانا مفردًا، ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد أو جسم واحد لقدر بعضها منطبقا على البعض كأنه ستر رقيق مرسل على وجهه، ولم يقدر على تقدير اتحاد البعض بالبعض بأسره، فإنه إنما يشاهد الأجسام ويراها متميزة في الوضع فيقضي في كل شيئين بأن أحدهما متميز في الوضع عن الآخر.

الطريق الثاني: وهو معيار في آحاد المسائل. وهو أن تعلم: أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات؛ لأنها تمثل غير المحسوسات بالمحسوسات، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات، فحيلة العقل مع الوهم ـ في أن يثق بكذبه مهما نظر في غير

---

(١) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار (٣٢).

(٢) شرح المواقف (١/ ١٩٠).

محسوس ـ أن يأخذ مقدمات يقينية ليساعده الوهم عليها، وينظمها نظم البرهان الذي ذكرناه. فإن الوهم يساعد على أن اليقينيات إذا نظمت كذلك- كانت النتيجة لازمة كما سبق في الأمثلة وكما في الهندسيات، فتتخد ذلك ميزانًا وحاكمًا بينه وبينه، فإذا رأى الوهم قد كاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمها وعلى كونها نتيجة- علم أن ذلك من قصور في طباعه عن إدراك مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات»[١].

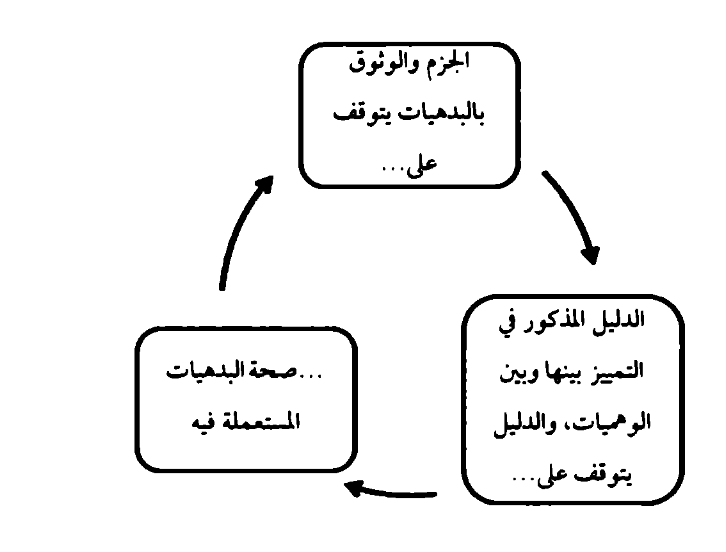
قلت: وما ذكروه في التفريق بين قضايا العقل والوهم مشكلٌ بل فاسد، إذ يقول فيه صاحب المواقف وشارحها: «**(قلنا: فيتوقف الجزم بها)؛ أي: بالبديهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به كذب بديهة الوهم إذ به يمتاز بديهة العقل عنها (فيدور)؛ أي: يلزم الدور لأن هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه (وأيضًا) إذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على أنها ليست جازمة بما ينتج نقائضها، إذ لو جزمت به أيضًا لكانت تلك القضية من الأحكام الوهمية التي لا وثوق بها (فلا يحصل الجزم) الموثوق به في بديهي (ما لم نتيقن أنه لا ينتج نقيضه)؛ أي: ما لم يتيقن أن ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه (و) ذلك مما (لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان) مع التفحص البليغ وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية»**[٢].

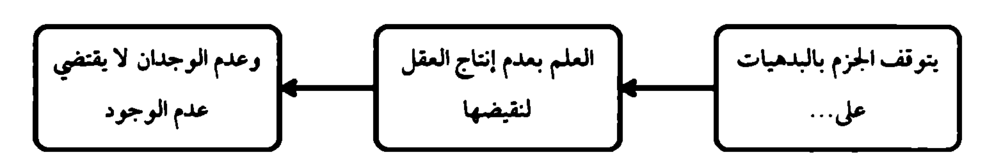
فذكرا اعتراضين عظيمين على هذا المعيار وبأنه يسلتزم الدور والاعتماد على العلم بالعدم، ونبينهما بالشكلين التاليين:

---

(١) المستصفى (١/ ١٤٥ ـ ١٤٩).

(٢) شرح المواقف (١/ ١٩٠).


الجزم والوثوق
بالبدهيات يتوقف
على...
الدليل المذكور في
التميز بينها وبين
الوهميات، والدليل
يتوقف على...
...صحة البدهيات
المستعملة فيه

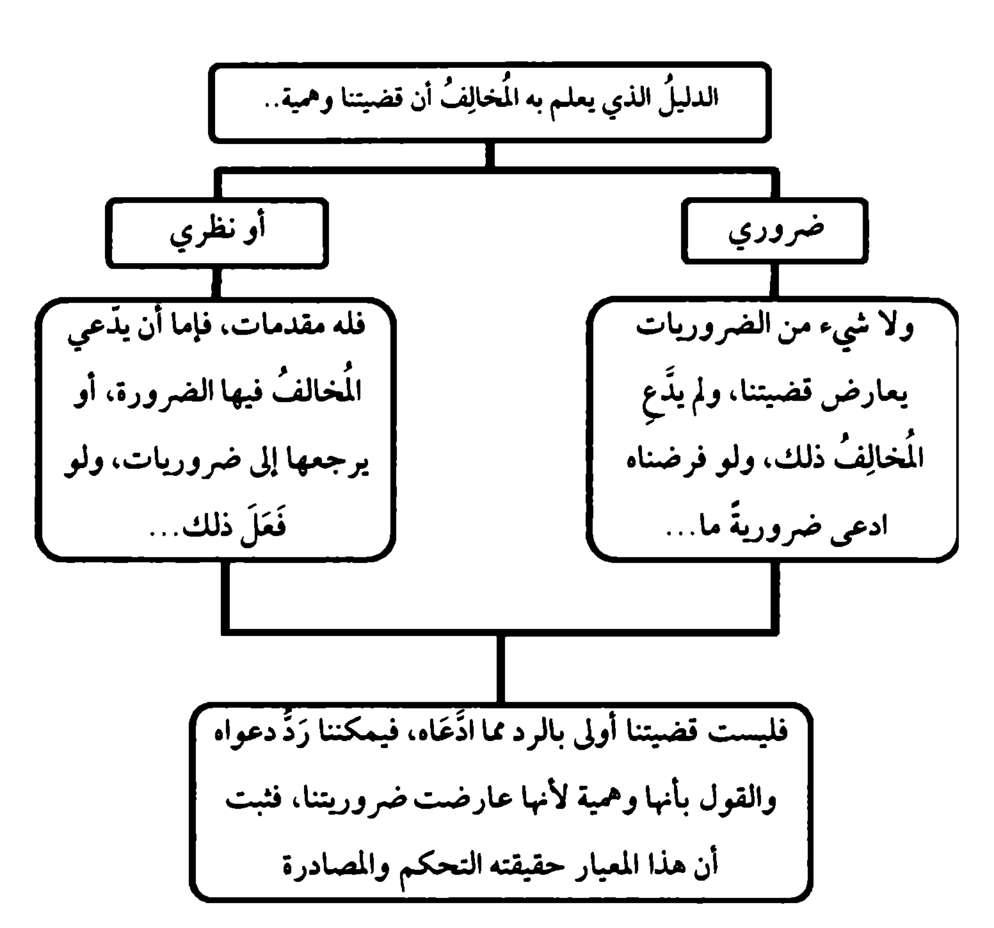

يتوقف الجزم بالبدهيات
على...
العلم بعدم إنتاج العقل
لنقيضها
وعدم الوجدان لا يقتضي
عدم الوجود

وفي هذا يقول المعلمي رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وإن كان هناك معيار صحيح ـ أي: للتفريق بين العقلي والوهمي ـ فما هو؟**

قالوا: المعيار أن تعرض القضية البديهية المنظور فيها على البديهيات الأخرى، فإن وجدت فيها ما ينتج نقيض هذه القضية علمنا هذه وهمية.

قلت: هبوا أني تمسكت بقضية يقينية، فخالفني مخالف وذكر بديهية أخرى وزعم أنها عقلية يقينية، وأنها تنتج نقيض قضيتي، فقد لا أسلم أن القضية التي ذكرها عقلية يقينية، بل أحتج على أنها وهمية بإنتاجها نقيض قضيتي، وما أنتج نقيض الحق فهو باطل، وإن سلمت أن القضية عقلية فقد لا تكون من القضايا المتفق عليها بين العقلاء، وإذا لم تكن منه لم يؤمن أن تكون في نفس الأمر وهمية وتابعت صاحبي على الخطأ، وإن كانت من القضايا المتفق عليها بين العقلاء أو بيني وبين صاحبي فقد لا أسلم صحة استنتاجه، إذ غايته أن تكون صحة بديهية فلعل بداهته وهمية، بدليل مناقضته لقضيتي وما ناقض الحق فهو باطل، فالمعيار الذي ذكرتم لا يفيد إلا حيث تكون القضية المعتبر بها من القضايا المتفق عليها بين العقلاء، وتكون صحة إنتاجها كذلك، وهذه فائدة ضئيلة لا تتأتى في شيء من القضايا التي اختلفتم فيها»[1].

(١) القائد إلى تصحيح العقائد (٥٥).


الدليلُ الذي يعلم به المُخالِفُ أن قضيتنا وهمية..
ضروري
أو نظري
ولا شيء من الضروريات يعارض قضيتنا، ولم يدَّعِ المُخالِفُ ذلك، ولو فرضناه ادعى ضروريةً ما...
فله مقدمات، فإما أن يدّعي المُخالفُ فيها الضرورة، أو يرجعها إلى ضروريات، ولو فَعَلَ ذلك...
فليست قضيتنا أولى بالرد مما ادَّعَاه، فيمكننا رَدُّ دعواه والقول بأنها وهمية لأنها عارضت ضروريتنا، فثبت أن هذا المعيار حقيقته التحكم والمصادرة

وقد ناقش الرازي هذه المسألة في شرح عيون الحكمة فقال: «**مذهب الشيخ [أي ابن سينا] أن القضايا المشهورة والقضايا الوهمية قد تساوي القضايا الأولية في القوة والجزم. ثم إنه فرق بين الأوليات والمشهورات بطريق، وبين الأوليات والوهميات بطريق آخر...**».

فذكر الفرق بين الأوليات والمشهورات عند ابن سينا وأتبعه قائلًا: «**وأما الفرق بين الأوليات والوهميات، فهو مثل قولنا: كل موجود فهو في جهة، فههنا الوهم قد يساعد على التصديق بما ينتج نقيض حكمه، والعقل ليس كذلك، فعلمنا أن الوهم كاذب... هذا غاية كلام الشيخ في تقرير هذين الفرقين، وعندي أن ذلك ضعيفٌ جدًّا...**».

ثم ذكر كلامًا في إبطال ما فرق به ابن سينا بين الأوليات والمشهورات وانتقل إلى الفرق بينها وبين الوهميات فقال: «**وأما الفرق الذي ذكره الشيخ بين الأوليات والوهميات...**».

وذكر أن الوهميات إما أن يجزم العقل بها كما يجزم بالأوليات أو لا، ونازع ابن سينا في كون جزم العقل بهما واحدًا، وجعل ذلك هو الكافي في عدم الحاجة إلى ما يفرق بين الوهميات والأوليات، أما إن كان العقل جازمًا بهما بالقوة نفسها، فهنا يبطل الرازي كل الفروق المذكورة في التفريق بينهما فيقول: «**فإن الفرق الذي ذكره باطل وتقريره من وجوه:**

الأول: أن نقول: إنه إنما حكم بفساد حكم الوهم، بأن الوهم حكم بأن كل موجود في الجهة؛ لأنه وجد الوهم قد ساعد على تسليم مقدمة تنتج نقيض ذلك الحكم، فعلى هذا التقدير فإنا نعلم أن حكم العقل صحيح إذا علمنا أنه لم يحكم بما ينتج نقيض ذلك الحكم، إلا أن هذا العلم إنما يحصل إذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التي لا نهاية لها، وعلمنا أن العقل لم يحكم في شيء منها بحكم يوجب نقيض حكمه في هذه الصورة، فعلى هذا: العلم بصحة حكم العقل في القضية المعينة يلزم أن يؤول على علمه بأحكام القضايا التي لا نهاية لها، وعلى العلم بأن شيئًا منها لا يوجب نقيض هذا الحكم، إلا أن هذا الشرط متعذر التحصيل، فوجب أن يبقى المشروط مشكوكًا، وذلك يوجب القدح في البديهيات، واشتباهها بالقضايا الباطلة.

الثاني: هو أنا نجد من أنفسنا جزمًا قاطعًا في بعض القضايا، ثم إنكم زعمتم أن هذا الجزم تارةً يكون من قوة أخرى مسماة بالوهم، إلا أن الفرق بين العقل والوهم ليس معلومًا بالبديهة، بل أقصى ما في الباب أن يكون معلومًا بالاستدلال الدقيق. فلو توقف الجزم بصحة البديهيات على صحة النظريات لكانت صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات، ويلزم الدور، وهو باطل. الثالث: في القدح في هذا الفرق كسائر الوجوه المذكورة في الفرق الأول».

وقد ذكر وجوهًا في إبطال الفرق بين الأوليات والمشهورات منها:

١ ـ تعذر القدرة على التجرد من الإلف والعادة للحكم بالفرق.

٢ ـ وعدم شعور الإنسان بما قد يكون عادةً في نفسه تحمله على الجزم بما لا يجزم به العقل، ولا يمكن التجرد من سبب الغلط هذا.

ووجوهًا أخرى تشبه ما سبق، ثم ختم قائلًا: «**فثبت بما ذكرنا أن هذه الفروق ضعيفة، وأنا لو سلمنا حصول الاستواء بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات، لزمنا القول بالسفسطة لزومًا لا خلاص عنه**»[(١)].

فخلاصة الكلام عند الرازي: أن المخالف إن سلّم بأن العقل يجزم بالقضية (أ) كما يجزم بالقضايا الأولية، مع أن (أ) وهمية، بطلت قدرته على التفريق بينهما، وكل ما ذكر من الفروق فهو باطل، وقد تبين لك مما سبق أن جلَّ المتكلمين لم يخالفونا في بداهة وجزم الإنسان بوجوب الجهة وبقضية «إما داخل أو خارج» بل يذكرونها كأبرز مثالٍ كلما ناقشوا هذه القضية، ولكنهم زعموا أنها بداهة الوهم، وحكمٌ وهمي لا عقلي، وفرقوا بينها وبين القضايا الضرورية بما أبطله الرازي، فإن زعموا أن العقل لا يجزم بها جزمه بالأوليات- كذبتهم فطر الأمم واتفاق الملل منذ فجر التاريخ على إثبات هذه العقيدة والجزم بها جزمًا لا يتصور سواه، وأن العقل يجزم بها ولا يشك فيها البتة حتى يدرس علم الكلام ويتجرع التشكيك فيها تجرعًا، والشك الطارئ المتلقى بالتعليم لا يدفع هذه الضرورة بحمد الله، بل هذه الضرورة تدفعه وتدفع مقدماته.

وننقل كلامًا آخر للرازي يلخص ما سبق: «**وأما الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فإنه سلم: أن الجزم بهذه المقدمة حاصل، إلا أنه زعم: أن الجازم بهذه**

(١) شرح عيون الحكمة (١/١٩٨ ـ ٢٠٢).

المقدمة هو الوهم لا العقل، وزعم أن حكم الوهم في غير المحسوسات باطل غير ملتفت إليه.

ولقائل أن يقول: أتسلمون أن الجزم الحاصل بصحة هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل بالقضايا البديهية الأولية، أو لا تعترفون؟

فإن كان الحق هو الثاني، وهو أن الجزم الحاصل في هذه المقدمة أضعف من الجزم الحاصل في البديهيات، فحينئذٍ يفتقر الجزم بهذه المقدمة إلى الدلائل المنفصلة، وعند هذا فلا حاجة بنا في هذا المقام إلى بيان: أن الحاكم بهذه المقدمة هو الوهم أو غيره.

وأما إن اعترفتم بأن الجزم بهذه القضية يساوي الجزم بالبديهيات، فنقول: إن العلم بأن أحد الجزمين حاصل من العقل الصادق، وأن الجزم الثاني حاصل من الوهم الكاذب، أهو علم ضروري أو نظري؟

فإن كان علمًا ضروريًا، كان العلم الضروري حاصلًا بأن الحكم بأن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريًا في الآخر، أو مباينًا عنه بالجهة حكمٌ كاذب، ومتى كان الأمر كذلك، كان كذب هذه القضية معلومًا بالضرورة.

وقد كنا فرضنا: أن الجزم بصحتها يساوي الجزم بالبديهيات في القوة. هذا خلف.

وإن كان ذلك العلم مستفادًا من الحجة والدليل، فحينئذ تتوقف صحة البديهيات على هذا النظر والدليل، لكن العلم بصحة النظريات، موقوف على العلم بالبديهيات.

فيلزم الدور، والدور باطل.

فكان العلم بصحة هذه البديهيات موقوفًا، على مقدمة باطلة، والموقوف على الباطل باطل، فيلزم القدح في كل البديهيات، وذلك باطلٌ قطعًا.

فعلمنا: أن الجواب الذي عول عليه الشيخ الرئيس هاهنا فيه هذا البحث الغامض، والله أعلم»(١).

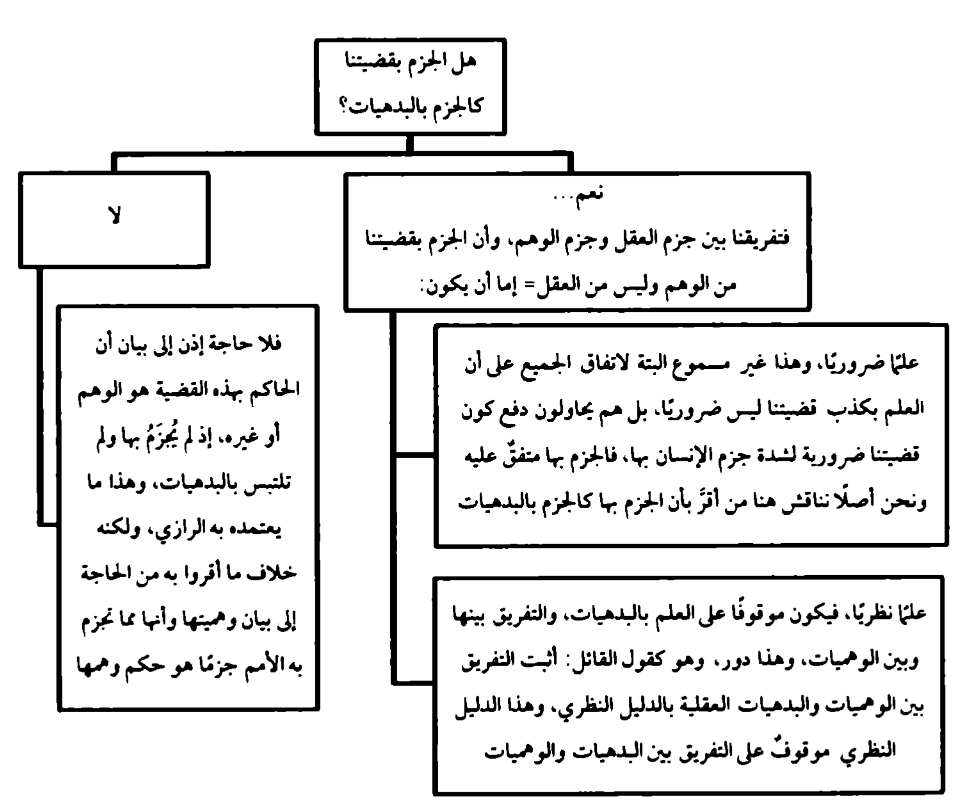
ونطبق كلامه على قضيتنا (الموجود إما داخلٌ أو خارج) في مشجرة كالتالي:

فالقوم لا يملكون إذن معيارًا منضبطًا في التفريق، وغياب المعيار في هذه

---

(١) المطالب العالية (٢/ ٦٤ ـ ٦٥).

القضية المهمة يجعل الضروريات ألعوبةً في أيدي المتناظرين، كلما أزعجت ضرورةٌ مسفسطًا ادعى أن هذه الضرورة المحتكم إليها من أحكام الوهم، وقد انتهى الرازي وهو أعقلهم إلى أن كل ما ذكروه من الفروق باطل، ولم يبق عندهم إلا أن يزعموا بأنها ليست ضرورية وأنهم لا يجزمون بها جزمهم بالأوليات، وشهادتهم تكون حينئذٍ مجروحة بعد أن اعترف أئمتهم بأنه «**لولا أن العقل والشرائع دفعتها لعدت من القضايا الأولية**»(١) **وبعد اعترافهم بأن الإنسان يجزم بها ولا يشك فيها طرفة عين، ولكنه بزعمهم جزمُ الوهم وبداهته لا جزمُ العقل، وأن الفرق بينهما هو الفرق الذي أبطله إمامهم الرازي.**



■ الوجه الثامن: نتيجة فساد معيار التفريق:

وتظهر هذه النتيجة في تشكيك الرازي في مطلق الاستدلال العقلي في آخر

---

(١) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار (٣٢).

كتبه حيث قال: «**أما العلوم العقلية المطلوبة بالذات، فهي محصورة في أربعة أنواع... القسم الأول: وهو معرفة الإلٰه، وهو أشرف الأقسام، ولكن من الذي وصل إلى عتبة تلك الحضرة العالية! ومن الذي شم رائحة ذلك الجناب المقدس! فحاصل العقول ظنون وحسبانات، ومنتهى الأمر أوهام وخيالات، والذي يقرر ذلك وجوه بعضها إجمالية وبعضها تفصيلية...**»[1].

فأما الوجوه الإجمالية فهي:

١ ـ أن الأدلة العقلية ليست براهنية ومقدماتها ضعيفة ولا يفيد برهان كل طرفٍ الطرف الآخر إلا ظنًا.

٢ ـ أن المشبه يحتج لقوله ويدعي في حجته اليقين والبرهان والمعطل كذلك مع أن أحدهما مخطئ ومع هذا يجزم بقوله مما يطعن في جزم العقل بالبديهيات والتفريق بينها وبين الشبه الفاسدة.

٣ ـ أن الدلائل العقلية في بعض المسائل متعارضة ولا جواب عنها.

٤ ـ أن حكمنا على نتيجة النظر بكونها يقينية إما بالضرورة أو النظر، والأول لا يعتمد عليه لأننا كثيرًا ما نحكم بهذا على نتائج يتبين خطؤها لاحقًا، وإن كان بالنظر تسلسل الأمر.

ثم ذكر وجوهًا تفصيلية وذكر مقالة كل جماعة تكلمت في الإلٰهيات، من الملاحدة والثنوية والفلاسفة والطوائف الإسلامية، وأن في دليل كل واحدة من تلك الطوائف وما يُرَدُّ به عليها من الأسئلة والشكوك ما يحيل الجزم في هذا الباب.

ونحن لا نقبل كلام الرازي والتطرف الذي انتهى إليه، ولكنه نتيجة غياب المعيار الحقيقي في التفريق بين البدهيات وبين الشبهات الفاسدة، فحين أسقطوا بعض الضروريات عند خصومهم بالنظريات المذهبية، وتذرعوا لذلك بكونها وهميات، انجر ذلك إلى الباقي عند رأس المتكلمين الرازي.

فهذا ما انتهى إليه فخر الدين، أما من المتأخرين، فقال الفرهاري: «**ذهب بعض المحققين الجامعين بين علم الشرع والعقل والتصوف أن الاستدلال العقلي في الأكثر ضعيف ولا ملخص له عن شوب الوهميات، بل قد يعسر الفرق بين البديهي والوهمي، فلا يعبأ بالبرهان إلا معضودًا بكلام الشارع أو بكشف الصوفي المتحقق**

(١) ذم لذات الدنيا (٢٥٢).

باتباع النبي ﷺ وآله وسلم، وحسبك دليلًا على هذا خلاف العقلاء وتعارضهم في الاستدلالات وإيراد الشبهات حتى لا يستفيد الناظر في كتبهم إلا تحيرا وشكًا»[1].

وهذا صدى لكلام الغزالي وتشكيكه في جدوى علم الكلام في مقابل الكشف.

- **الوجه التاسع: عدم تحقق المعيار إن سلمنا جدلًا بصحته:**

فلنسلم بصحة ما ذكروه معيارًا لكشف الوهميات، فهل أتوا حقًا بعقليات تعارض هذه القضية الوهمية التي ندعيها؟

الجواب: لا، بل نجد أنهم لم يعارضوها إلا بأدلة الدليلُ منها إما منقوضٌ أو ظنيٌ مُشكِل، ولهم هم اعتراضات تسبق اعتراضاتنا وأجوبة تعضد مدعانا، وقد ناقشنا منها الكثير، كالتغير والتركيب والتخصيص وقيام الحوادث، والتي بسقوطها لا يبقى بين أيديهم شيء يقوى لدفع هذه الضروريات.

- **الوجه العاشر: التقسيم إلى محسوسات وغير محسوسات:**

إن الزعم بأن قضيتنا يحكم بها الوهم الذي لا ينبغي أن يحكم في غير المحسوسات- مبنيٌ على التقسيم الفلسفي للموجودات إلى محسوسات وإلى معقولاتٍ غير محسوسة، وهذا غيرُ مُسلَّم وغيرُ مقبول، إذ يقول المخالف: كل موجودٍ فإنه يمكن أن يُحَسَّ، والعجيب أَنهم يثبتون رؤية الله، والرؤية حسٌّ من الحواس، بل لا أبلغ من تعلق الحس بشيء من رؤيته وإبصاره، ومن نازع منهم في تسمية ذلك حسًّا أو تسمية المرئي محسوسًا مكابرة أو منازعة لفظية اصطلاحية.

فالتمحل في التفريق بين رؤيته وسماعه وبين الحس الذي يمنع البعض تعلقه بالباري- لا يفيد، إذ الكلام في الحس الأعَم والذي يشمل بمفهومه الرؤية والسماع، قولوا إن شئتم بأنه إحساسٌ من نوعٍ خاصٍ مخالفٍ للإحساس بالمخلوقات والمحدثات، ولكن لا تزعموا أنها لا تدخل في مفهوم الحس، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى: فالمحسوسات التي تقابل المعقولات في كلامهم تشمل الرؤية والسماع، إذ المعقولات المحضة كالقضايا الكلية مثلًا= لا تُرى ولا تُسمَع.

ومن جهة ثالثة نقول: التقسيم نفسه مصادرة على المطلوب، وهو كقول

---

(١) النبراس (١٣٤).

القائل: لا يجوز أن تثبتوا تعلق الحس بالباري لأن الموجودات منقسمةٌ إلى محسوسات ومعقولات، والباري من المعقولات لا المحسوسات.

فإن سئل: كيف حكمت بانقسام الموجودات إلى محسوسات ومعقولات؟

قال: لأن الحس لا يجوز أن يتعلق بالباري فعلمنا أن من الموجودات ما لا يحس، فكانت الموجودات منقسمةً إلى محسوسات وإلى معقولات.

قلت: ولا شيء أظهر في المصادرة على المطلوب من هذا الكلام، إذ يثبت المخالف عدم جواز تعلق الحس بالباري عن طريق انقسام الموجودات لمحسوسات وغيرها، ويثبت هذا الانقسام عن طريق عدم جواز تعلق الحس بالباري!

■ **الوجه الحادي عشر: عدم تحقق مثالٍ أو مصداقٍ لغير المحسوس أو لغير الداخل والخارج:**

لقد حاول بعضهم الإتيان بأمثلة لموجودات غير محسوسة:

١ ـ فذكروا الكلي الطبيعي كمفهوم الإنسانية المشترك بين الناس[١].

٢ ـ وذكروا المجردات كالعقول والنفوس الناطقة.

وهي محاولاتٌ أفشلها المتكلمون أنفسهم، فالكليات لا وجود لها في الخارج إلا متعينةً متشخصة، وكلامنا في المعين الموجود في الخارج لا في الكليات حال كونها كليات في الذهن، فزيدٌ الخارجي محسوسٌ متشخص، وإن كانت الإنسانية الكلية في الذهن معقولةً غير محسوسة، فلا وجود للإنسانية في الخارج بحيث تكون مثالًا من أمثلة الموجودات الخارجية غير المحسوسة.

وأما المجردات كالنفوس والعقول فهم أنفسهم حكموا بأن أدلة إثباتها عند الفلاسفةِ نظريةٌ بل وغير كافيةٍ للحكم بثبوت المجردات، فيبنغي التوقف فيها في أحسن الأحوال، فكيف إذا خالفت القضية التي نقول إنها ضرورة عقلية مانعة من وجود مثل هذا الجنس من الموجودات، فلا يقبل منكم إلا ما يفيد في إبطال دعوى الضرورة، وما يفيد في هذا المطلب لا يشمل الأدلة النظرية، فكيف بالأدلة غير الكافية المتوقف فيها عندكم؟

وللرازي محاولات أخرى[٢] فذكر:

---

(١) أساس التقديس (١٨).

(٢) أساس التقديس (١٨ ـ ١٩).

١ ـ أن نفس الإنسان تستحضرُ الماهيات وتتصورها في الذهن حال عدم استحضار تحيزها أو دخولها في القضية التي ينازعوننا فيها ـ إما داخل أو خارج ـ.

٢ ـ كما أن النفس شاعرةٌ بنفسها وذاتها دون أن تلتفت لكونها محايثة أو مباينة داخلةً أو خارجة.

وهذا دليلٌ عنده على تجويز العقل وجودَ هذه الأمور معقولةً غير محسوسة وخارجةً عن قضيتنا.

وجوابُ هذا أن نقول: عدم التفات الذهن لصفةٍ أو لازمٍ من لوازم المُتَصوَّرِ الذهني لا يقتضي قبول العقل انفكاكهما في الخارج، فإن الإنسانَ قد يتفكر في ماهية الحجر دون أن يلتفت لدخوله في قضيتنا أو لقيامه بنفسه، فهل يقبلون وجود الحجر في الخارج لا مباينًا ولا محايثا ولا قائمًا بنفسه أو بغيره؟

فإن التفكر والتصرف الذهني شيء، وساحة الخارج شيءٌ آخر.

ثم إننا لا نسلم أن الذهن لو تفكر في وجودها الخارجي أطاقَ تصورها خارجةً عن قضيتنا، بل متى تفكر في حيثية وجودها وتعينها الخارجي لم يستطع ذهنه أن يفكها عن قضيتنا ـ إما محايثة أو مباينة ـ وهذا باعترافهم.

وقد ذكر الرازي أيضًا:

٣ ـ أن قوى النفس كالقوة البصرية، فكما لا تبصر القوة البصرية نفسها، فإن قوى النفس المتعلقة بالمحسوسات لا تتعلق بنفسها، فتكون قوى النفسِ قوىً غير محسوسة وخارجة عن متعلقاتها، وتكون هذه القوى أمثلةً لموجودات معقولة غير محسوسة.

قلت: وهذه مغالطةٌ لا أكثر، إذ عدم تعلق القوة المعينة بنفسها شيء، وعدم تعلق شيء من القوى الأخرى بها شيء آخر، وهذا مبنيٌّ على التصور السينوي لقوى النفس وقد ذكرنا ما فيه من شكٍّ وظنية، كما أن عدم تعلق الحس لعجزٍ أو مانعِ شيء، وامتناع تعلق الحس مطلقًا شيءٌ آخر، ونحن متفقون أن هذه القوى داخلنا وليست خارجنا، ومحايثةٌ لنا لا مباينة، فهي داخلةٌ في قضيتنا، فإن لم يثبت خروجها عن قضيتنا لم يصنع شيئًا.

وفي السياق نفسه، حاول الناقض الإتيان بأمثلة تنقض ضرورة «الموجودان إما متحايثان وإما متباينان» مما يصب في دعوى إثبات موجودات غير محسوسة، فذكر[1]:

(١) حسن المحاججة (٨ ـ ٩).

١ ـ المشاعر المختلفة من محبة وكراهية قائمة بنفس الإنسان، وأن الإنسان لا يعلم جهتها فيه وجهتها من بعضها.

قلت: وهذا المثال حقيقةً من المضحكات المبكيات؛ لأنه مثَّلَ الله القائم بنفسه وقاسه على المخلوقات القائمة بغيرها، وهل الكلام في قائمٍ بنفسه أم قائمٍ بغيره؟ فكيف يقيس وجوده على وجود الأعراض؟ ثم تجده يرفع عقيرته بالنكير على من يصنع دون ذلك القياسِ بكثير، أو من يذكر مثال الفرق بين العرش والبعوضة وما شابه، فإن أجاز لنفسه تمثيل وجود الباري بوجود الأعراض الأنقص، فكيف ينكر على غلاة المجسمة إن مثلوا وجوده بوجود الأجسام الأكمل؟

ثم إن شعوري الحب والكره يحايثان البدن، فكيف نقض بهما قضية «الموجودان إما متحايثان أو متباينان؟».

وسواء تحايثا مع بعضهما في محلٍ واحدٍ أو تباينا بالمحل في بدن الإنسان، فإنهما لم ينقضا شيئًا مما نتكلم فيه!

ألا ترى شريحةَ الذاكرة الإلكترونية تحوي آلاف المعلومات المتناقضة، داخلة فيها غير خارجةٍ عنها، فهل يستدل عاقلٌ حينئذٍ بالمشاعر المتضادة العاملة في داخل الإنسان لوجود ما ليس داخلًا ولا خارجًا؟ وهل يقبل ذلك إلا من المتكلم بعقلية العصور الوسطى؟

٢ ـ ثم مثل لذلك بمثالٍ ثانٍ وهو نعت الأبوة، وأنها موجودةٌ لا في جهة.

قلت: فإذا قلنا بأن الأبوة إضافةٌ محضة غير وجودية، فأي شيء يبقى له في هذا المثال المتهافت؟ إذ كلامنا في الموجودات الخارجية، لا في المفاهيم الذهنية.

وإن قلنا بثبوتية الأبوة وأن لإضافتها منشأً وجوديًا في الأب، فإنها حينئذٍ مُحايثة للأب ليست مباينةً له أو قائمةً في الأم!

ثم كيف يمثِّلُ الباري بوجود الأعراض والإضافات ويمنع تمثيل المجسمة الغلاةِ وجوده بوجود الأجسام؟

٣ ـ وأشنع من هذا تمثيل الناقض بالأعداد! وأن لها وجودًا في عقولنا بلا جهة!

قلت: فهل الكلام فيما يوجد في عقولنا أم في الموجودات الخارجية؟ وهل الأعداد موجوداتٌ في الخارج مجردةٌ عن المعدود؟ وهل في المعدودات الخارجية ما ينقض قضيتنا فلا يكون مباينًا ولا محايثًا ولا داخلًا ولا خارجًا؟

أما وجود الأعداد (في) أذهاننا كمعلومات عرضية فإنه لا ينقض قضيتنا، إذ معلوماتنا تحايثنا ولا تباينا لتحايث غيرنا!

٤ ـ وبنفس جوابِ مثالِ الأعداد يُجابُ عن مثال المعلومات المختلفة الذي ذكره.

وإن تمثيل الناقض بهذه الأمثلة لأدل دليلٍ أن مآل كلامه جعل الباري ـ والعياذ بالله ـ مفهومًا ذهنيًا لا تحقق له في الخارج!

أو مماثلًا للأعراض في وجودها وأنقص من أنقصِ الأجسام!

فها قد رأيت محاولاتهم إثبات موجودٍ خارجي غير محسوس أو خارج عن قضيتنا، وأن هذا أقصى ما تمخضت عنه عقولهم.

▪ الوجه الثاني عشر ـ عدم وجود مصداقٍ صحيح لتعارضٍ بين قضية كلية وهمية وقضية عقلية:

أنهم لم ينصبوا مثالًا واحدًا صحيحًا على ثبوت حكمٍ للوهم بقضيةٍ كليةٍ تخالف حكم العقل، مع أنهم ذكروا قوة أحكام الوهم لا سيما في الجمهور، وأنه السلطان على بقية القوى وينازع القوة العقلية ما لم يفصل بينهما المحقق في العقليات المتمرس في الكلاميات، فوجب أن تكون أمثلة ذلك كثيرة.

وقد حاولوا إبراز شيءٍ من هذا، فذكر الرازي أمورًا أثبَتَها الكرامية والحنابلة مع أنها تخالفُ أمورًا تَجزِمُ بها النفس، ولكن هذه الأمور التي خالفوها بإثباتهم- وهميةٌ كاذبةٌ تخالفُ جزم العقل، فلم يلتزموا بها وأثبتوا ما أثبتوه على خلاف هذه الوهميات، ولم يعتمدوها مع أن النفس تجزم بها، فلم لا يقبلون إذن ذلك من الأشعرية حين يثبتون وجود الله لا خارجًا ولا داخلًا ولا مباينًا ولا محايثًا رغم جزم النفس بامتناع ذلك؟ فالطرفان أثبتا ما يجزم الذهن بخلافه ولم يعترفا بهذا الجزم.

وذكر أمثلةً لهذه الأمور:

١ ـ كإثباتهم موجودًا كبيرًا غير منقسمٍ ولا مركب.

٢ ـ وإثباتهم صفات الله غير قابلةٍ للفناء والانفصالِ والآفة وغير ذلك.

٣ ـ وإثباتهم صفات الله على خلافِ صفات المخلوقين عمومًا.

والمغالطة الحاصلة هنا أن مخالفَنا لم يفرق بين أمرين:

الأمر الأول: عدم اكتناه حقيقة الله وحقائق صفاته وحقيقة هذه الأمثلة.

والأمر الثاني: عدم قبول النفس لهذه الأمثلة وجزمها بخلافها.

فالأول هو الثابت هنا عند الحنابلة والكرامية، بينما الثاني لا يُقِرُّ لك به هؤلاء، وإصرارك على أنها أمورٌ تخالفُ حكم الوهم مصادرةٌ على المطلوب، إذ هذا ما تحاولُ إثباته ولم تثبته بعد.

فكأنه يقول: أنا أذكر لكم أيها الحنابلة أمورًا أثبتموها وخالفتم بها أحكامًا جازمةً للنفس.

فيجيبونه: ومن قال إننا نقر ونسلم لك أن النفس تجزم بخلاف ما أثبتناه؟ ما دليلك على ذلك؟

فيقول: دليلي أن هذه الأمور التي أثبتموها تخالف جزم النفس!

قلت: فهذه مصادرةٌ واضحة، إذ الحنابلة لا يقرون له بذلك ولا نقر له نحن به، بينما قضيتنا يقر الجميع بأن النفس تجزم بها! فشتَّانَ شتَّان!

وهل حقًا لا تقبل النفس إثبات ما سبق من أمثلة؟ وهل حقًا تجزِمُ بخلافها؟ هل تجزِم النفس بأن كل موجودٍ فهو منقسِم؟ وأن كلَّ موجودٍ فإنه يقبل الفناء والانفصال والآفة؟ وأن كل موجودٍ فصفاته كصفات غيره من الموجودات؟

إن الزاعم بأن النفس تجزم بما سبق مكابر، بل لو أقسمنا أن النفس الفطريةَ للبَشَرِ تجزم بكذب ما سبق في حق الله لما حنثنا، فإن النفس تجزم بكمال الله وعدم قبوله هذه الأمثلة، فالعكس إذن هو الصحيح، وليس ما زعموه، والنفس تقبل إثبات ما سبق للهِ -سبحانه- ولا تجد مشقةً في ذلك أو مخالفةً لشيء من الضروريات، ولكن بشرط، وهو: أن تثبتها لموجودٍ يخالف بحقيقته حقائق المخلوقات، لموجودٍ مجهولِ الكنه والكيفية، فمتى علمت النفسُ أن حقيقةَ الباري وكنهه مما يختلف أعظم الاختلاف عن حقائق المخلوقات، وأنها تجهلُ كنه وحقيقة بعض المخلوقات فالجهل بكنهه وحقيقته -سبحانه- أولى وأعظم- فإنها حينئذٍ تقبل إثبات ما سبق دون أدنى إشكال، ولا ترى فيه مخالفةً لحكم الوهم أو لأي مجزومٍ به من قبل النفسِ غيرَ ذلك.

فلم نضطر إذن أن ننبسَ ببنت شفة في مخالفةِ حكم مجزومٍ به لا تنفك عنه النفس، بل لا تزال النفسُ تجزم بأن ما لم تَرَه ولم تَرَ نظيره وهو غنيٌّ واجبٌ قديمٌ لا نقصَ فيه بوجهٍ من الوجوه- صفاته منزهةٌ عن الآفة والانفصال وسائر النقائص، ولا يقبل الانقسام والتأليف، وأن حقيقته على خلاف الحقائق الثابتة للمخلوقين.

وما زلنا ننتظر مثالًا تجزِمُ فيه النفس جزمًا كليًا ضروريًا لا نقيضَ له في الشاهد، ثم تضطر للتنكب عنه من أجل حكمٍ عقليٍ جازِمٍ خالف هذا الجزم الأول واستحق أن يقدَّم عليه، ولم يأتِ المخالفونَ بشيءٍ سوى هذه الأمثلة التي تجزم النفس بصدقها وبكذب ضدها لا العكس، وبما لم يسلِّم لهم ولن يسلم وجماهير العقلاء على خلافه.

ثم من الحَكَمُ في كون الذهن جازمًا بوجوب الانقسام والانفصال والآفة لما ثبت لله أو غيرَ جازم؟ إن كان الناقض وأصحابه- فشهادتهم مجروحة، وإن كان الشهداءُ عمومَ المؤمنين المسلمين، فكلهم يثبت لله علمًا لا يعتريه النقص وسمعًا لا تحجبه الغواشي، وبصرًا لا يرتدُ عن الحجب، ولا يجزمون إلا بهذا وبكذب ضده.

ولو قلت لهم: كيف تثبتون هذا وأذهاننا تجزم بأن العلم لا يكون إلا ناقصًا والسمع والبصر لا يكونان إلا محدودين؟

قالوا: كذبتم، لا نجزم بذلك البتة ولم نستشكله قط، وإنما نجزم بأنه هو الحق بعد أن جزمنا بأن الباري مخالفٌ بالحقيقة والكنه لكلِ ما عداه.

بينما يجزمون جميعهم بأن الموجودين إما متحايثان وإما متباينان، ولا يقبلون سلب الطرفين إلا عن العدم المحض، وهذا باعتراف المتكلمين جميعًا، فكيف إذا جاء الوحيُ معضدًا هذا الذي يجزمون به، حينئذٍ تأكدَ جزمهم وازداد رسوخًا.

بل هنا فرقٌ آخر مهمٌ وهو أن جَزمَ النفس بقضيتنا عضدته النصوص والآثار والاتفاق البشري الفطري حتى عند أهل الكتاب، فمخالفة هذا الجزم ليس كمخالفة جزم النفس بهذه الأمثلة المزعومة التي يدّعيها، والتي اتفقت الأمم على تنزيه الباري عنها ومخالفتها، فأين هذه من تلك! وأين قضيتنا من أمثلة الرازي التي زعم أن فيها إثباتَ مخالفٍ لجزمِ الذهن وحكم الوهم وليس فيها شيءٌ من ذلك، فكيف إذا استحضرت أنهم لم يوجدوا معيارًا واضحًا بعد للتفريق بين مجزومات الذهن وما يُقبَلُ منها وما لا يُقبل، فلو فتحنا الباب وقبلنا أن الذهن يجزم ويحكم بالوهم أحكامًا غير مقبولة، وأن الحنابلة وغيرهم أثبتوا ما يخالف أحكام الوهم، فمن أين لهم أن قضيتنا من هذه الأحكام الوهمية؟ وكيف يدفعون عن أحكامهم هم تهمة كونها أحكامًا وهميةً لا عقلية لو جابهناهم نحن بذلك وجابههم مخالفوهم من الحنابلة؟ لا نتيجةَ لذلك إلا التخبط والاختلاف الكثير.

■ **الوجه الثالث عشر: المعارضة بالمذاهب الفاسدة، وفتح الباب لجاحدي القضايا الكلية:**

كما بيَّنا أن القول في قضيتنا الكلية كالقول في القضايا والمتقابلات الضرورية الأخرى، فهنا نتكلم من منظورٍ آخر، وهو أن من القضايا الضرورية ما يجحدها السوفسطائية، ولا يملك الناقض الرد عليهم لو أجابوه بما يجيبنا وقالوا له: إن ما تدعيه ضرورةً إنما هو حكم الوهم وقضاء الحس، لا حكم العقل وضرورة البداهة، ومن هؤلاء الحلولية.

يقول شيخ الإسلام: «**إذ القائل بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، لا يمكنه أن ينفي قول من يقول: إنه في كل مكان؛ لأنه إن جوَّز وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يقبل الإشارة إليه، لم يمكنه مع هذا السلب أن ينفي قول من يقول: هو في كل مكان لا كالجسم مع الجسم، ولا كالعرض مع العرض أو الجسم.**

فإنه إذا احتَجَّ على نفي ذلك بأنه: لو كان في كل مكان للزم احتياجه إلى محل، أو نحو ذلك.

قال له المنازع: هو في كل مكان، وهو مع ذلك لا يحتاج إلى محل، فإن المحتاج إلى المحل إنما هو العرض أو الجسم، وهو ليس بجسمٍ ولا عرض، بل هو لا مماس للأشياء ولا مباين لها، إذ المماسة والمباينة من صفاتِ الجسم، وهو ليس بجسم.

كما قد يقول: إنه في كل مكان، وليس بحالٍّ ولا مماسٍ ولا مباين، فإذا قال النافي: هذا لا يعقل، قال له نظيره الذي يقول: لا داخل العالم ولا خارجه: وقولك أيضًا لا يعقل، فكلا القولين مخالف للمعروف في العقول، فليس إبطال أحدهما دون الآخر بأولى من العكس.

وإنما يمكن أن يرد على الطائفتين أهل الفطر السليمة الذين لم يقولوا ما يناقض صريح العقل»[1].

والأمثلة التي قد تضرب في تبيان المطلوب هنا كثيرة، فكل طائفةٍ يرد عليها الناقض وأصحابه بالضرورة العقلية، ويلزمونهم بلوازم يرونها ضروريةً لازمةً لا يجحدها إلا سوفسطائي، يملكون أن يردوها في وجوههم موسومة بوسم الوهم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٤٤ ـ ١٤٥).

وقضاء الحس والاستقراء الناقص، فلا يقبلون منهم لازمًا ولا حكمًا كليًّا يدين مقالتهم ويقضي عليها بالبطلان.

■ الوجه الرابع عشر: اعتراف الناقض بالمطلوب مرتين:

لقد تحركت فطرة الناقض مرتين فنطق بالحق في هذه المسألة، وسنورد كلامه:

١ ـ قال الناقض في الكتاب الذي نرد عليه: «**بل الفعل بالمعنى المصدري مجرد أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، بل هو مجرد نسبة بين الفاعل والمفعول، ولو كان موجودًا، لكان إما موجودًا في ذات الفاعل أو خارجها، فإن كان في ذات الفاعل، يلزم قيام الحوادث في ذاته -تعالى-، وهو باطل، وإن كان خارجها، فيلزم التسلسل**»[1].

فلاحظ كيف جعل هذا لازمًا بمجرد إثبات وجوده، وهذا اعترافٌ منه ولله الحمد، لا سيما وأن الفعل ليس متحيزًا ولا قائمًا بذاته عند أحد، فصار مطلق الوجود شرطًا لاختيار أحد الطرفين، الدخول أو الخروج، فاقرأ كلامه واحمد الله على الفطرة.

٢ ـ أما المرة الثانية فحين ورد سؤالٌ في منتدى الناقض تحت عنوان «**تائه تائه ولا أعرف ماذا أفعل**» وكان مما قاله صاحب الموضوع: «**فلو قلت إن الله ليس داخل العالم وليس خارجه، فهذا رفع للنقيضين بالفعل، ولكنه واجب في حالة ومستحيل في حالة أخرى**».

فأجابه الناقض قائلًا: «**إن نقيض الداخل هو: (لا داخل)**...

وكلمة (لا داخل) تصدق على (الخارج) وعلى (المعدوم)[2]...

فإن كان لا داخل العالم وكان جسمًا موجودًا، فإنه لا بدَّ أن يكون خارج العالم؛ أي: موجودًا وله حيز، وحيز وحده ليس جزءًا من حيز العالم.

أما إن كان (لا داخل العالم) و(لا خارج العالم) وكان موجودًا أيضًا فإن وجوده ليس من حقيقة وجود هذا العالم، ولا نسبة بينه وبين هذا العالم من حيث الوجود، فلا هو فوق ولا تحت..إلخ، ومع ذلك فهو موجود.

---

(١) نقض التدمرية (٤٥).

(٢) دعك من أن كلامهُ مبنيٌ على مغالطة، وهي أننا لا نتحدث عن مطلق حكم (الداخل) وإنما نتحدث عن موجود معين قائم بنفسه بأنه داخل، فإنه نقيضه بالضرورة خارج فقط وليس لا داخل.

حاصل الكلام: تنبه إلى أن العلاقة بين (داخل) و(خارج) ليست علاقة التناقض.

فإنها إن كانت علاقة التناقض فلا يجوز رفعهما معًا مطلقًا.

أرجو أن ترجع إلى كتابي نقض التدمرية، فقد وضحت فيها ذلك. وفقك الله».

وهذا لعمري اعترافٌ مهم، ولولا أني رأيته بعيني ما نقلته، وقد رآه غيري كثرٌ حتى تنوقل ونوقش، بل وعرضته على بعض أصحابه ولم يجحدوه، ولكنهم حذفوه من منتداهم بعدما عمّت الفضيحة!

فليكن نقلنا إياه في هذا الكتاب توثيقًا له إذن.

فقوله بأن كلمة (لا داخل) تصدق على= (الخارج) وعلى (المعدوم) يقتضي أن من ليس داخل العالم فهو إما خارجه وإما معدوم!

وهذا والله هو الحق الذي نطقت به فطرته وكتبه بيده ونشره في منتداه!

ثم بمقتضى كلامه: فإن (لا خارج) ستصدق على= (الداخل) وعلى (المعدوم) فإن قال بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه، وجمع بين (لا داخل) و(لا خارج)، صارَ مخيرًا بين أمرين:

١ ـ إما أنه معدوم -سبحانه- والعياذ بالله!

٢ ـ أو أنه (داخل) و(خارج)!

لذا لم نستغرب مسارعته في حذف رده هذا، ولكنه محفوظ ولله الحمد، ولم أورده في الكتاب إلا رغبةً في التوثيق، وليرى القارئ أن الفطرة تنطق أحيانًا رغم أنف صاحبها ودون أن ينتبه.

■ **الوجه الخامس عشر: العقل النظري يؤيد القضية الكلية التي زعموها وهمية:**

إن هذه القضية مدعَّمة بالدليل العقلي النظري فوق كونها فطريةً ضرورية، وفوق كونها ظاهرة بنصوص متكثرةٍ تصب في مجرىً واحد، ومن أبرز الأدلة النظرية دليل ابن الهيصم الكرامي الذي ناظر به ابن فورك، والذي يستحق منَّا أن نفرده بالتفصيل والتقرير في المبحث التالي.

تقريرُ الشيخ لدليل ابن الهيصم
في أن الموجود إما محايثٌ لغيره أو مباين

بعدما دفعنا شبهات القوم المتعلقة ببداهة الحكم وضروريته، وأوردنا كلام الأئمة والعلماء في المسألة، فنختم دفعنا لملاججة الناقض بدليلٍ شريفٍ معتمدٍ ـ لا أقول عندنا فقط ـ بل عند جماهير الأشعرية من المتقدمين وكثيرٍ من المتأخرين، إذ هو عينه الدليل العقلي في تجويز رؤية الباري، ودلالته على مطلوبنا أولى وأقوى من دلالته على جواز الرؤية، الفرق فقط أن الحكم يكون مرةً:

(صحة الرؤية)

ويكون مرةً أخرى:

(لزوم المحايثة أو المباينة).

وقد استعمل ابن الهيصم الكرامي هذا الدليل في الرد على ابن فورك في مناظرته الشهيرة معه، واعتدَّ بها الكرامية كثيرًا لأجل ذلك، ولهذا اهتم الرازي بإبطالها والتشكيك فيها بصنيعه نفسه مع دليل الرؤية العقلي، إذ هو عين هذا الدليل، وله مقدماته نفسها باختلافات طفيفة، وسأنقل تقريره عند الشيخ في إثبات جواز الرؤية، ثم سأعيد ذكر الدليل مغيرًا ما تحته خط ليصير الدليل نفسه مقررًا للزوم الترديد بين المباينة والمحايثة، وليصير دليل إثبات جواز الرؤيةِ منتجًا لمطلوبنا.

يقول الشيخ:

«فبيَّنَّا أن هذه الحجة القياسية المذكورة في الرؤية مضمونها أنا إنما نرى الأشياء لكونها موجودة، والله ﷻ موجود، بل هو أكمل في الوجود، فيجب أن تكون رؤيته جائزة.

وتلخيصها أن يقال:

١ ـ لا ريب أنا نرى الموجودات من الجواهر والأعراض كالألوان والمقادير مثل الطول والقصر ونحوهما دون المعدومات، واختصاص الرؤية بالموجود دون المعدوم يقتضي أن المقتضي لجواز الرؤية مختصٌ بالوجود، ومعنى هذا أنه لا يجوز أن يكون الموجود والمعدوم في الرؤية سواء، إذ لو كانا متماثلين في ذلك لم يجز اختلافهما في رؤية أحدهما دون الآخر، فليس المراد بقولنا: إن علة الرؤية أو المقتضي لها مختص بالوجود، إثبات علة أو سبب زائد على حقيقة الموجود مقتضٍ لصحة رؤيته...

بل المراد أن كون أحد الجنسين تصح رؤيته دون الآخر يقتضي اختلافهما في ذلك وعدم تماثلهما، سواء كان سبب هذا الاختلاف نفس ذات الموجود أو صفة له أو غير ذلك، وهذا لا ينازع فيه من فهمه.

٢ ـ وإذا كان المقتضي لجواز الرؤية مختصًا بالموجود: فإما أن يكون قدرًا مشتركًا بين المرئيات من الجواهر والأعراض، أو أمرًا مختصًا ببعضها.

لكن الثاني باطل، فإن الحكم المشترك يجب أن يكون سببه مشتركًا؛ لأنه لو كان سببه مختصًا كان الحكم موجودًا مع وجوده، وموجودًا مع عدمه، فلا يكون الحكم متوقفًا عليه، بل يكون ذلك الوصف عديم التأثير فيه لا أثر له في وجوده، إذ هو موجود مع عدمه كوجوده مع وجوده، وهذا بين... فيكون الحكم المطلق المشترك وهومطلق الرؤية معلقًا بالقدر المشترك بين المرئيات، والحكم الخاص وهو الرؤية الخاصة معلقًا بالقدر المختص في كل نوع وشخص على حدته، وبهذا التحقيق يندفع ما يقال هناك إن الرؤية قد تكون معلقة بخصوص المرئي...

٣ ـ وإذا كان كذلك وأن المقتضي لها مشترك فالمشترك بين المرئيات من العيان القائمة بأنفسها والصفات القائمة بغيرها إما الوجود ولوازمه، وإما غير ذلك، والذي هو غير ذلك هو أخص من الوجود...

٤ ـ فهذا المقتضي للرؤية على هذا التقدير الذي هو أخص من الوجود: إما أن يكون ما يدخل فيه الوجود الواجب، أو لا يكون، فإن كان المقتضي لجواز الرؤية ما يتناول الوجود الواجب، ثبت أن المقتضي لجواز الرؤية أمر مشترك بين الوجود الواجب وبين غيره من المرئيات، وهذا هو المطلوب. وإن كان المقتضي الأخص لا يدخل فيه الوجود الواجب، وجب أن يكون مختصًا بما عدا الوجود، وهذا سواء كان

هو الإمكان أو الحدوث أو ما هو أخص من الإمكان والحدوث، مثل التحيز أو المقابلة عند من يقول ذلك، هو المقتضي للرؤية، وهو منتفٍ في حق الله، أو المشروط بالثمانية التي يذكرها المعتزلة، أو غير ذلك، وكل هذه الأمور إذا قيل بانتفائها عن واجب الوجود واختصاصها بالمخلوق فإنها مستلزمة للعدم، وأقل ما يكون: لقبول العدم، فإن كل ما لا يدخل في الوجود الواجب، فهو قابل للعدم، بل هو معدوم تارة وموجود أخرى، وإذا كان كذلك ظهر أن المقتضي للرؤية إذا لم يكن هو الوجود أو لوازمه كان مستلزمًا للعدم، وإن شئت: لقبول العدم، وبهذا التقسيم الدائر بين النفي والإثبات انقطع ما يورد هنا من السؤالات، وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون المقتضي لرؤية المرئيات أمرًا يشترط فيه العدم، أو قبوله؛ لأن كونه معدومًا أو قابلًا للعدم لا يكون مقتضيًا لأمر وجودي، فالرؤية أمر وجودي، والأمر الوجودي لا تكون علته أمرًا عدميًّا، والعلم بهذا بديهي لمن تصوره... فيمتنع أن يكون العدم علة للوجود أو جزءًا من علة الحقيقة بوجه من الوجوه، وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المقتضي للرؤية التي هي أمر موجود أمرًا يستلزم العدم أو قبول العدم؛ لأنه يكون العدم أو قبول العدم جزءًا من علة الأمر الموجود، وهذا باطل... وإذا لم تكن العلة ما يستلزم العدم أو قبوله بطل أن يكون علة الرؤية الحدوث أو شيئًا يختص بالمحدثات أو ببعضها... ووجب أن يكون قدرًا مشتركًا بين القديم والمحدث... وإذا كان كذلك ثبت أن المقتضي للرؤية أمر ثابت في حق الله -تعالى- القديم الواجب الوجود... ومن فهم هذه الحجة على هذا الوجه ظهر له أنها برهانية»[(١)].

ويقول: «معلوم أن الرؤية تتعلق بالموجود دون المعدوم، ومعلوم أنها أمر وجودي محض، لا يسيطر فيها أمر عدمي، كالذوق الذي يتضمن استحالة شيء من المذوق، وكالأكل والشرب الذي يتضمن استحالة المأكول والمشروب ودخوله في مواضع من الآكل والشارب، وذلك لا يكون إلا عن استحالة وخلق، وإذا كانت أمرًا وجوديًّا محضًا ولا تتعلق إلا بموجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته: إما أن يكون موجودًا محضًا، أو متضمنًا أمرًا عدميًّا، والثاني باطل لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض، فلا يكون سببًا له، ولا يكون شرطًا أو جزءًا من السبب، إلا أن يتضمن وجودًا، فيكون ذلك الوجود هو المؤثر في الوجود، ويكون ذلك العدم دليلًا عليه ومستلزمًا له ونحو ذلك. وهذا من الأمور البينة عند التأمل.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣٢٩ ـ ٣٣٦).

ومن قال من العلماء إن العدم يكون علة للأمر الثبوتي أو جزء علة أو شرط علة، فإنما يقول ذلك في قياس الدلالة ونحوه مما يستدل فيه بالوصف على الحكم، لا يقول أحد: إن نفس العدم هو المقتضي للوجود، ولا يقول: إن الوصف المركب من وجود وعدم هما جميعًا مقتضيان للوجود المحض. وشروط العلة هي من جملة أجزاء العلة التامة، وإذا كان المقتضي لجواز الرؤية والمصحح للرؤية والفارق بين ما تجوز رؤيته وبين ما لا تجوز: إما أن يكون وجودًا محضًا، فلا حاجة بنا إلى تعيينه سواء قيل هو مطلق الوجود أو القيام بالنفس أوبالعين بشرط المقابلة والمحاذاة أو غير ذلك مما يقال إنه مع وجوده تصح الرؤية ومع عدمه تمتنع، لكن المقصود أنه أمور وجودية.

وإذا كان كذلك فقد علم أن الله -تعالى- هو أحق بالوجود وكماله من كل موجود، إذ وجوده هو الوجود الواجب، ووجود كل ما سواه هو من وجوده، وله الكمال التام في جميع الأمور الوجودية المحضة...»[١].

فإن إردنا إعادة صياغة الدليل بأن بدَّلنا:

الحكم بجواز الرؤية- بالحكم بلزوم أحد القسمين ـ المحايثة أو المباينة ـ.

صار الدليلُ كالتالي:

«فبيَّنَّا أن هذه الحجة القياسية المذكورة في [الحكم بلزوم المباينة أو المحايثة] مضمونها أنا إنما [نحكم بلزوم المباينة أو المحايثة على الأشياء] لكونها موجودة، والله ﷻ موجود، بل هو أكمل في الوجود، فيجب أن يكون [لزوم أحد الأمرين له] جائزًا.

وتلخيصها أن يقال:

١ ـ لا ريب أنا [نحكم بلزوم أحد القسمين ـ المحايثة أو المباينة ـ على] الموجودات من الجواهر والأعراض... واختصاص [هذا الحكم] بالموجود دون المعدوم يقتضي أن المقتضي [للحكم] مختصٌ بالوجود، ومعنى هذا أنه لا يجوز أن يكون الموجود والمعدوم في [الحكم بلزوم أحد القسمين] سواء، إذ لو كانا متماثلين في ذلك لم يجز اختلافهما في [وجوب الحكم] لأحدهما دون الآخر، فليس المراد بقولنا: إن علة [الحكم] أو المقتضي لها مختص بالوجود، إثباتَ علة أو سبب زائد على حقيقة الموجود مقتضٍ لصحة [الحكم]...

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٣٠ ـ ٤٣١).

بل المراد أن كون أحد الجنسين يصح [الحكم عليه بلزوم أحد القسمين] دون الآخر يقتضي اختلافهما في ذلك وعدم تماثلهما، سواء كان سبب هذا الاختلاف نفس ذات الموجود أو صفة له أو غير ذلك، وهذا لا ينازع فيه من فهمه.

٢ ـ وإذا كان المقتضي [للحكم بلزوم أحد القسمين] مختصًا بالموجود: فإما أن يكون قدرًا مشتركًا بين [الأشياء المحكوم عليها بأنها إما محايثة أو مباينة] من الجواهر والأعراض، أو أمرًا مختصًا ببعضها.

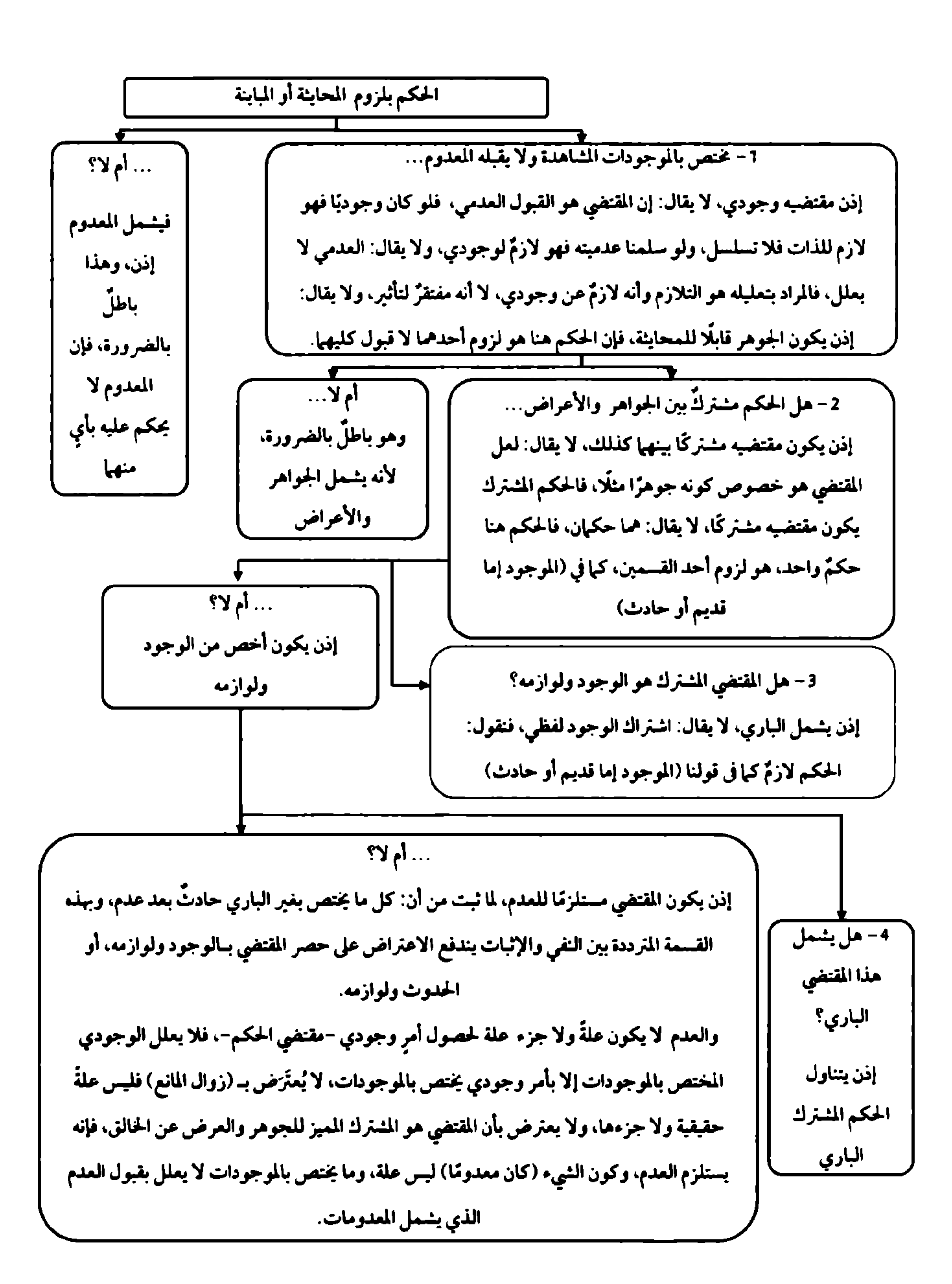
لكن الثاني باطل، فإن الحكم المشترك يجب أن يكون سببه مشتركًا؛ لأنه لو كان سببه مختصًا كان الحكم موجودًا مع وجوده، وموجودًا مع عدمه، فلا يكون الحكم متوقفًا عليه، بل يكون ذلك الوصف عديم التأثير فيه لا أثر له في وجوده، إذ هو موجود مع عدمه كوجوده مع وجوده، وهذا بين... فيكون الحكم المطلق المشترك وهو [لزوم المحايثة أو المباينة] معلقًا بالقدر المشترك بين [الأشياء المحكوم عليها]...

٣ ـ وإذا كان كذلك وأن المقتضي لها مشترك فالمشترك بين [الأشياء المحكوم عليها بلزوم أحد القسمين] من الأعيان القائمة بأنفسها والصفات القائمة بغيرها إما الوجود ولوازمه، وإما غير ذلك، والذي هو غير ذلك هو أخص من الوجود...

٤ ـ فهذا المقتضي [للحكم] على هذا التقدير الذي هو أخص من الوجود: إما أن يكون ما يدخل فيه الوجود الواجب، أو لا يكون، فإن كان المقتضي [للحكم بلزوم المحايثة أو المباينة] ما يتناول الوجود الواجب، ثبت أن المقتضي [للحكم] أمرٌ مشتركٌ بين الوجود الواجب وبين غيره من [الأشياء المحكوم عليها بالمحايثة أو المباينة]، وهذا هو المطلوب. وإن كان المقتضي الأخص لا يدخل فيه الوجود الواجب، وجب أن يكون مختصًا بما عدا الوجود، وهذا سواء كان هو الإمكان أو الحدوث أو ما هو أخص من الإمكان والحدوث، مثل التحيز أو المقابلة عند من يقول ذلك، هو المقتضي[للحكم]... وكل هذه الأمور إذا قيل بانتفائها عن واجب الوجود واختصاصها بالمخلوق فإنها مستلزمة للعدم، وأقل ما يكون: لقبول العدم، فإن كل ما لا يدخل في الوجود الواجب، فهو قابل للعدم، بل هو معدوم تارة وموجود أخرى، وإذا كان كذلك ظهر أن المقتضي [للحكم] إذا لم يكن هو الوجود أو لوازمه كان مستلزمًا للعدم، وإن شئت: لقبول العدم، وبهذا التقسيم الدائر بين النفي والإثبات انقطع ما يورد هنا من السؤالات، وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون

المقتضي [للحكم بلزوم أحد القسمين] أمرًا يشترط فيه العدم، أو قبوله؛ لأن كونه معدومًا أو قابلًا للعدم لا يكون مقتضيًا لأمر وجودي، [فالحكم بلزوم المحايثة أو المباينة] أمر وجودي، والأمر الوجودي لا تكون علته أمرًا عدميًّا، والعلم بهذا بديهي لمن تصوره... فيمتنع أن يكون العدم علة للوجود أو جزءًا من علة الحقيقة بوجه من الوجوه، وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المقتضي [للحكم] الذي هو أمرٌ موجودٌ أمرًا يستلزم العدم أو قبول العدم؛ لأنه يكون العدم أو قبول العدم جزءًا من علة الأمر الموجود، وهذا باطل... وإذا لم تكن العلة ما يستلزم العدم أو قبوله بطل أن يكون علة [الحكم] الحدوث أو شيئًا يختص بالمحدثات أو ببعضها... ووجب أن يكون قدرًا مشتركًا بين القديم والمحدث... وإذا كان كذلك ثبت أن المقتضي [للحكم بلزوم أحد القسمين] أمرٌ ثابت في حق الله -تعالى- القديم الواجب الوجود... ومن فهم هذه الحجة على هذا الوجه ظهر له أنها برهانية».

وإليك أخي القارئ مشجرةً تصور لك هذا الدليل وما فيه من ترديد بين النفي والإثبات:



الحكم بلزوم المحايثة أو المباينة
1 - مختص بالموجودات المشاهدة ولا يقبله المعدوم...
إذن مقتضيه وجودي، لا يقال: إن المقتضي هو القبول العدمي، فلو كان وجوديًا فهو لازم للذات فلا تسلسل، ولو سلمنا عدميته فهو لازمٌ لوجودي، ولا يقال: العدمي لا يعلل، فالمراد بتعليله هو التلازم وأنه لازمٌ عن وجودي، لا أنه مفتقرٌ لتأثير، ولا يقال: إذن يكون الجوهر قابلًا للمحايثة، فإن الحكم هنا هو لزوم أحدهما لا قبول كليهما.
... أم لا؟
فيشمل المعدوم إذن، وهذا باطلٌ بالضرورة، فإن المعدوم لا يحكم عليه بأيٍ منهما
2 - هل الحكم مشتركٌ بين الجواهر والأعراض...
إذن يكون مقتضيه مشتركًا بينهما كذلك، لا يقال: لعل المقتضي هو خصوص كونه جوهرًا مثلًا، فالحكم المشترك يكون مقتضيه مشتركًا، لا يقال: هما حكمان، فالحكم هنا حكمٌ واحد، هو لزوم أحد القسمين، كما في (الموجود إما قديم أو حادث)
أم لا...
وهو باطلٌ بالضرورة، لأنه يشمل الجواهر والأعراض
3 - هل المقتضي المشترك هو الوجود ولوازمه؟
إذن يشمل الباري، لا يقال: اشتراك الوجود لفظي، فنقول: الحكم لازمٌ كما في قولنا (الموجود إما قديم أو حادث)
... أم لا؟
إذن يكون أخص من الوجود ولوازمه
... أم لا؟
إذن يكون المقتضي مستلزمًا للعدم، لما ثبت من أن: كل ما يختص بغير الباري حادثٌ بعد عدم، وبهذه القسمة المترددة بين النفي والإثبات يندفع الاعتراض على حصر المقتضي بالوجود ولوازمه، أو الحدوث ولوازمه.
والعدم لا يكون علةً ولا جزء علة لحصول أمرٍ وجودي -مقتضي الحكم-، فلا يعلل الوجودي المختص بالموجودات إلا بأمر وجودي يختص بالموجودات، لا يُعتَرَض بـ (زوال المانع) فليس علةً حقيقية ولا جزءها، ولا يعترض بأن المقتضي هو المشترك المميز للجوهر والعرض عن الخالق، فإنه يستلزم العدم، وكون الشيء (كان معدومًا) ليس علة، وما يختص بالموجودات لا يعلل بقبول العدم الذي يشمل المعدومات.
4 - هل يشمل هذا المقتضي الباري؟
إذن يتناول الحكم المشترك الباري

فللدليل أربع مراتب:

المرتبة الأولى

هل كل موجودٍ في الشاهد محايثٌ لغيره أو مباين؟

والجواب: نعم بالضرورة، هل من جوهرٍ أو عرضٍ يخلو من هذا الحكم؟ فالكلام في الشاهد، لا في الله -سبحانه-، قطعًا لا يخلو شيءٌ منها عن أن يكون محايثًا لغيره أو مباينًا له.

اعتراض: لقد حاول الرازي التشكيك في جواب هذه المرتبة، فقال: لم لا تكون هناك مشاهدات لا مباينة ولا محايثة؟ وذكر أمثلةً لذلك، كالعقول والنفوس الفلكية والناطقة والهيولى عند الفلاسفة، والإرادات الموجودة لا في محل عن بصريي المعتزلة، والإضافات الموجودة في الأعيان كالأبوة، وقد رد ذلك كله ابن تيمية بالتالي:

١ ـ أن هذه أمورٌ نظريةٌ لم تثبت بعد، ولا تُقبَلُ قادحةً في الحكم الضروري من أن شيئًا من المشاهدات لا يخلو من المحايثة أو المباينة.

٢ ـ أن هذه الأمثلة يبطل المتكلمون وجوديتها، فكيف يذكرها هنا ويستدل بها مع أنه هو وأصحابه لا يقولون بها؟

٣ ـ أن هذا الدليل في إثبات حكم (لزوم المحايثة أو المباينة) لكل موجود- يُرَدُّ به على هذه الأمثلة ويبين استحالتها، فلسنا بحاجة لإبطال هذه الأمثلة بغير هذا الدليل، وليس له أن يقدح في دليلنا بأمثلة ظنية لا نقبلها ونبطلها بهذا الدليل، لا يُقبَلَ منه ذلك حتى ينقض أصل الدليل المانع من ثبوت هذه الأمثلة.

٤ ـ أن الأمور التي نسبها للفلاسفة الفلاسفةُ أنفسهم مختلفون فيها ولا يجمعون على كونها موجودات لا محايثة ولا مباينة، وكذلك ما نسبه للمعتزلة هو قول بعضهم ـ البصريين ـ وينازعهم فيه غيرهم من أهل الاعتزال.

٥ ـ أما الإضافات، فإن كانت معدومةً فلا كلام فيها ولا تكون مثالًا يفيده، وإن كانت موجودة فهي محايثة لما أضيفت إليه، فالأبوة مثلًا تحايث الأب لو كانت وجودية، ولا نستثنيها من الحكم.

الخلاصة: لا يخرج شيءٌ في الشاهد من عموم الحكم بلزوم المحايثة أو المباينة، وكل مثال يخرج عن هذا فهو نظريٌّ دقيقٌ لا مُشاهد بالضرورة، فيُنقَضُ بهذا الدليلِ ـ إن تمَّ الدليل ـ ولا ينقض هو الدليل.

تكملة: فيلزم أن يكون مقتضي الحكم (علة الحكم) (مصحح الحكم) (سبب الحكم) أمرًا ثبوتيًا وجوديًا، فاختصاص الحكم ـ إما محايث أو مباين ـ بالموجود دون المعدوم يقتضي أن المقتضي للحكم مختصٌ بالموجودات، ولكن هل هو مختصٌ بها كلها وبكل موجود من حيث هو موجود؟ أم ببعضها؟ هذا سيتبين في المراتب التالية.

ولكنه جزمًا لا يكون عدميًا ولا يجوز أن يكون الموجود والمعدوم في تحقق المقتضي متساويين، وإلا جاز هذا الحكم في المعدوم، ولما اختص به الموجود، وهو ممنوع بالضرورة، فلا شيء من المعدومات يقال فيه: يلزم أن يكون محايثًا أو مباينًا لغيره.

ثم لولا تحقق مصحح ومقتضي حال الوجود غيرُ متحقق حال العدم، لكان اختصاص المصحح والمقتضي بحال الوجود ترجيحًا بلا مرجح؛ لأن نسبة المقتضي حينئذٍ إلى طرفي الوجود والعدم على سواء، وهو ممتنع بالضرورة كذلك، إذ يقال: لم رأينا (أ) حين وجد ولم نره حين كان معدومًا ما دام المقتضي عدميًا واحدًا ثابتًا له في الحالتين؟

فلا بد من مرجحٍ وجوديٍّ تميز به (أ) حين وجد عن حاله حين كان معدومًا.

فكون أحد الجنسين (الموجودات والمعدومات) يقبل الحكم دون الآخر يقتضي اختلافهما في ذلك وعدم تماثلهما، سواء كان سبب هذا الاختلاف نفس ذات الموجود أو صفة له أو غير ذلك، المهم أن المقتضي والمصحح شيءٌ وجودي.

اعتراض: لم يجب أن يعلل الحكم؟ قد يكون من الأحكام غير المعللة، فالأحكام منها ما يعلل ومنها ما لا يعلل.

نقول: هذا غير مقبول هنا؛ لأننا نريد بالتعليل هنا اللزوم، لا أمرًا زائدًا قائمًا بحقيقة الموجود.

ولو لم يكن معللًا ولو لم يكن له ما يقتضيه، جاز ثبوته للمعدوم، وهو محال، فلا بد له من مقتضٍ مصححٍ امتازت به الموجودات المشاهدة عن المعدومات.

والمراد بـ(المقتضي) (المصحح) (السبب) (العلة) لا يهمنا تخصيصه بشيءٍ معينٍ زائدٍ قائمٍ بحقيقة الموجود يوجِبُ الحكم، بل يهمنا أن هناك فرقًا وجوديًا اختصت به الموجودات المشاهدة عن المعدومات واقتضت تفردها بهذا الحكم دون

المعدومات، بغض النظر عن حقيقة هذا المقتضي المصحح، فهو لا يهمنا ولا نبالي بتحقيقه هنا، يكفينا أنه وجوديٌّ تختص به الأعراض والجواهر الموجودة ويستلزم هذا الحكم.

اعتراض: لم يجب أن يكون الحكم معللًا؟ قد يكون له مصحح ولا يكون هذا المصحح علةً له، كما أن الحياة تصحح الاتصاف بالسمع والبصر، ولكنها ليست علتهما.

فنقول: المراد هنا اللزوم، وأن للحكم شيئًا وجوديًا يستلزمه واختصت به الموجودات المشاهدة، وليس المراد أن له ما أَثَّرَ فيه وفعله، فالاعتراض غير مهم ولا يعدو كونه مغالطة.

اعتراض: قبولُ أحدِ القسمين حكمٌ عدمي، فلا يكون معللًا أو له مقتضي.

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: قد بيَّنَّا أن هذا الحكم لا يكون مستلزَمًا إلا عن وجودي بما سبق من أدلة، فأيًّا كان المراد بهذا الاعتراض فهو مدفوعٌ بهذه الضرورة والنظر فيه تبرع.

الوجه الثاني: المراد بالقبول هنا أن هذه الموجودات المشاهدة من الجواهر والأعراض يلزم كل واحدٍ منها أحدُ الوصفين، فإن كل واحدٍ منها يلزمه أن يكون محايثًا أو مبيانا؛ أي: إن الموجود منها لا يخلو عن أحدهما، والخلو أمرٌ عدمي، فنقيضه (ثبوتُ أحدهما) يكون وجوديًا.

فلا يقال في الجوهر المعدوم مثلًا إنه مباين، فخلوه عدميٌّ صح أن يوصف به لأنه معدوم، فإن وُجِدَ وَجَبَ أن يَكون مباينًا لغيره، فكان ثبوتُ أحدِ الوصفين له ـ المباينة والمحايثة ـ أمرًا وجوديًا لازمًا له، لذا امتنع اتصافه به حال كونه معدومًا، فهذا اللزوم الذي استلزمه حال وجوده هو القبول المراد.

الوجه الثالث: إن سلمنا أن ثبوت أحدهما أمرٌ عدمي، فلا نسلم أن مقتضيهما وقبولهما عدميٌ في الموجود، فالقبول ضد اللاقبول، وضد العدم ورافعه وجودي، وهذه من حجج المتكلمين المعروفة.

فإن قيل: يلزم التسلسل إذن، فالقبول الوجودي تقبلهُ الذات بقبولٍ آخر وجودي، وهكذا.

قلنا: القبول المراد هنا هو إمكان أحد القسمين في نفس الذات، وإمكان الشيء لا يحتاج إلى إمكانٍ آخر، فالموجود قابلٌ لأحد الوصفين ـ المحايثة والمباينة ـ الممكنين له بالإمكان العام، فإن كان جوهرًا وجب له وصف المباينة منهما واستلزمه، وهذه الصفة (القبول) لازمةٌ واجبةٌ للذات، وليست الذات تقبلها بقبولٍ آخر، ووجوب الصفة للموصوف ليس فيه تسلسل، إذ لا يقتضي لزومها مستلزمًا، ومستلزمها مستلزمًا، فهذا ممنوع.

الوجه الرابع: هب أن القبول أمرٌ عدمي، فإننا نريد بتعليل الحكم واقتضائه- التلازم، ليس المراد أن الحكمَ مفتقرٌ إلى ما هو غنيٌّ عنه، بل هو لازمٌ لملزومٍ لا ينفك عنه.

فتبين أن الاعتراض مخالف للضرورة التي ذكرنا فيما سبق، فالنظر فيه ورده من نافلة القول، وأننا لا نسلم كون القبول عدميًّا، ولو سلمنا كونه عدميًّا فمعناه أن الموجود لا بد له ويستلزم بالضرورة أحدَ القسمين.

المرتبة الثانية

هل الحكم مشتركٌ بين الجواهر والأعراض؟

الجواب: نعم بالضرورة، وهل ينفك جوهرٌ أو عَرَضٌ عن هذا الحكم؟ وبما أن الحكم مشترك، وجب أن يكون المقتضي مشتركًا، وقد قلنا إن الجواهر والأعراض مختلفة الماهيات بما لا حصر له، كلها تستلزم هذا الحكم ولا يتخلف عن شيءٍ منها، مما يقتضي أن مقتضي الحكم المشترك مشتركٌ بينها.

اعتراض: لعل المقتضي هو خصوص المحكوم عليه، خصوص كونه جوهرًا مثلًا.

فنقول: الحكم المشترك يكون مقتضيه مشتركًا، والحكم الخاص المقيَّد يكون مقتضيه خاصًا مقيدًا، فإن الحكم المشترك، لو كان مقتضيه مختصًا بنوعٍ من الجواهر أو نوعٍ من الأعراض، كان الحكم موجودًا مع وجوده، وموجودًا في بقية الأنواع التي ليس فيها هذا المقتضي الخاص بنوعٍ معين.

فإننا بيَّنا أن الجواهر والأعراض لا تنفك عن هذا الحكم بكل أنواعها وماهياتها، فتخصيصُ بعضها باقتضاء الحكم يجعل الحكمَ متحققًا حال عدم المقتضي في الأنواع الأخرى التي ليس فيها هذا المقتضي الخاص، مع أننا نجزم

بعدم انفكاكها عن الحكم وكونه مشتركًا بينها وبين ذلك النوع المختص بالمقتضي، فيلزم من هذا أن يكون وجود المقتضي كعدمه، وهو تناقض.

وعلى هذا فالصحيح أن مطلق الحكم مشتركٌ بين جنسي الجواهر والأعراض، ويفترقان في خصوص الحكم.

فالجواهر تشارك الأعراض في مطلق هذا الحكم ـ لزوم المحايثة أو المباينة ـ وتفارقها بخصوص ـ لزوم المباينة ـ، فيكون الحكم المطلق مشتركًا ـ وهو مطلق لزوم أحدهما ـ ويكون الحكم الخاص معلقًا بالقدر المختص في كل نوع وشخص على حدته.

اعتراض: هاهنا حكمان، لزوم المحايثة، ولزوم المباينة، فالأعراض تستلزم المحايثة، والجواهر تستلزم المباينة، فيكون مقتضي الحكم الأول خصوص جنس الأعراض، ومقتضي الحكم الثاني خصوص جنس الجواهر.

فنقول: الحكم هنا حكمٌ واحد، هو لزوم أحد القسمين، وليس هذا شيئًا غريبًا عن العقول ولا جديدًا عليه.

فالقول فيه كقولنا: الموجود إما قديم أو حادث، أو خالقٌ أو مخلوق، فلزومُ أحدهما لا ينفك عنه بموجود من حيث هو موجود، فهو مثالٌ متفقٌ عليه ضروري، يُحكم فيه بلزوم أحد قسمين، وهذا اللزوم مشتركٌ بين الموجودات.

فيندفع اعتراض من قال: هما حكمان مختلفان، بل هما حكمٌ واحدٌ، وهو: لزومُ أحدهما، فكلا النوعين ـ الجواهر والأعراض ـ يستلزم هذا الحكم العام، فاللزوم واحدٌ فيها جميعًا.

المرتبة الثالثة

هل المقتضي المشترك هو الوجود أو شيء من لوازمه؟ أم لا؟

ونريد بقولنا: شيء من لوازمه، لوازم وجود الشيء التي بزوالها يزول وجوده.

هنا لن يسلم الخصم بالأول، وهو أن يكون المقتضي المشترك هو الوجود أو شيء من لوازمه؛ لأنه لو سلم بذلك، لزم الخصم أن المقتضي متحقق في الباري -سبحانه-، ولزمه أن يكون الحكم عامًا في كل موجود، قديمٍ أو حادث، واجبٍ أو ممكن.

لذا فإنه يختار النفي، ويقول: لا، ليس المقتضي المشترك هو الوجود أو شيئًا من لوازمه.

فيكون المقتضي إذن شيئًا أخصَّ من الوجود ولوازمه؛ لأن أعم وصفٍ للجواهر والأعراض هو الوجود، فلا يوجدُ أعمُّ منه، وما هو أعمُ منه يشمل المعدومات، كوصف (المعلوم) أو (المذكور)، وكلامنا في الجواهر والأعراض الموجودة، فإن لم يكن المقتضي هو الحكم الأعم ولوزامه، وجب أن يكون المقتضي أخصَّ منه.

المرتبة الرابعة

هل يثبت هذا المقتضي الأخص في الباري؟ أم لا؟

والخصم بطبيعة الحال لن يختار ثبوته؛ لأنه لو أثبته في الباري انتهت القضية، ودخل في الحكم العام ـ إما محايث أو مباين ـ، بغض النظر عن هذا المقتضي الأخص ما هو، فلا يهمنا تحقيقه بعدما ثبت للباري وقضي الأمر.

فيختار النفي، وهنا نلزمه ونقول:

إن أي مقتضٍ أخص من الوجود ولوازمه، ولا يثبت لله، فإنه يثبت لسواه.

وكل ما ثبت لسواه ﷻ فإنه يستلزم بماهيته العدم، ويقبل العدم، فهو حادثٌ يستلزم لوازم الحدوث.

فالمقتضي إذن هو الحدوث ولوازمه.

اعتراض: ما دليل حصر المقتضي في الوجود ولوازمه، أو الحدوث ولوازمه، لم لا يكون المقتضي شيئًا آخر لا نعرفه وليس أحدهما.

فنقول: إن لم يكن الوجود ولوازمه، ولم يكن ثابتًا للباري، فإنه ـ كائنًا ما كان ـ يستلزم الحدوث والعدم ويقبلهما، وهذا ثابتٌ ببراهين أخرى تثبت أن كل ما سوى الله حادثٌ مخلوقٌ كانَ معدومًا ويقبَلُ العَدَم.

فيكون حصر المقتضي والمصحح كالتالي:

١ ـ فهو إما الوجود ولوازمه.

٢ ـ أو ما هو أخص من الوجود ولوازمه مع كونه ثابتًا للباري.

٣ ـ أو هو الحدوث ولوازمه؛ لأنه ما لم يكن الوجود ولوازمه، ولم يكن ثابتًا للباري، كان ولا بد مستلزمًا للعدم وقابلًا له.

وقد بينا الانتهاء إلى هذه المرتبة بقسمة مترددة بين النفي والإثبات لا يملك المخالف الاعتراض عليها.

فنقول حينئذٍ: يمتنع أن يكون مصحح الحكم ومقتضيه هو الحدوث أو شيئًا من لوازمه، فإن أي مقتضٍ يختص به ما سوى الله من المخلوقات فلا بد وأن يستلزم العدم ويقبله، والعدم لا يكون علةً ولا جزء علة لحصول أمرٍ وجودي ـ مقتضي الحكم ـ، فلا يعلل الوجودي المختص بالموجودات إلا بأمر وجودي يختص بالموجودات.

اعتراض: الجواهر والأعراض مشتركة فيما تخالف به الباري وتتميز به عن الله -سبحانه-، فلم لا يكون هو مصحح ومقتضي الحكم فيها دون الباري؟

فيكون عدم ماهية الجواهر أو الأعراض هو المانع، أو وجودها الخاص المخالف بالماهية للباري والمستلزم للعدم هو المصحح؟

فنقول: هذا الذي اشتركت فيه وتميزت به عن الباري لا بد وأن يكون مستلزمًا للعدم وقابلًا له بالقطع والجزم، وكائنًا بعد أن لم يكن، فلم يخرج المصحح الذي ذكرته عن أحد احتمالي الحصر المذكور ـ إما الوجود ولوازمه، أو الحدوث ولوازمه ـ فهذا المميز للجواهر والأعراض من لوازم الحدوث، ولم يكن ليوجد لو لم يحدثه الباري.

وجوابه من وجوه:

الوجه الأول: استلزام الحدوث وقبوله ثابتٌ للمعدوم، فكيف يكون مصححًا لما تختص به الموجودات؟

الوجه الثاني: إن هذا المشترك المميز للجواهر والأعراض والذي لا يثبت للباري، مستلزم للعدم ويقبله كما قلنا، فيكون حادثًا بعد عدم، وكون الشيء (كان معدومًا) ليس علة لأنه ليس إلا أمرًا اعتباريًا، ولا يكون علةً لثبوتي محض، ولا جزء علة.

الوجه الثالث: الجاهل بحدوث السماء يحكم عليها بكونها إما محايثة أو مباينة قبل أن يعلم حدوثها، والطفل يحكم مباينة والدته له ويبكي كلما زادت هذه المباينة قبل أن يعلم حدوثها أو يحكم به.

الوجه الرابع: أن الحكم بالمباينة أو المحايثة لشيءٍ في الشاهد أمرٌ ضروريٌّ ولا يعلل بشيء استدلاليٍّ نظري وهو حدوث هذا الشيء من عدمه.

الوجه الخامس: أن الحدوث عبارة عن (وجود) و(عدمه السابق)، والحادث (موجودٌ) يتضمن العدم ويقتضيه.

فإما أن يكون المقتضي هو الوجود، فتنتهي القضية ويثبت المقتضي للباري.

أو يكون هو العدم السابق، والعدم لا يكون علة.

أو يكون مركبًا منهما وهو موجودٌ متضمنٌ لعدمي، فيكون العدم إذن جزء علة، وجزء العلة علة، وهذا ممتنع كما بينَّا إذ العدم لا يكون مستلزمًا وعلةً لوجودي، فهذا القسمُ أيضًا باطل.

اعتراض: أليس زوال المانع من شروط تمام العلة أحيانًا؟

فنقول: زوال المانع ليس علةً حقيقية ولا جزءها، وإنما هو انعدامٌ لما كان يمنعُ وجوديًا هو جزء العلة الحقيقية، كما أن سبب أشعة الشمس هو الشمس، لا الغيوم، وإنما زوالها كان شرطًا لتمام العلة الحقيقية وهي الشمس، فليس العدم علةً حقيقية ولا جزء علةٍ حقيقية.

اعتراض: الوجود مشتركٌ لفظي، أو: هو مشتركٌ معنويٌّ في المفهوم، والمفهوم المشترك اعتباري لا يكون علةً لثبوتي.

نقول: الاشتراك في الوجود والذي يقتضي لوازم مشتركة بين الموجودات- ضروري وجحده مكابرة، بغض النظر هل هذا الاشتراك معنوي أم لفظي، المهم أن هاهنا لوازم مشتركة بالضرورة بين الموجودات لأجل أنها موجودات.

فهذه الموجودات في الخارج وإن اختلفت مصداقًا وماهيةً فإنها تشترك في هذا اللازم عن وجودها الخارجي لاشتراكها في مفهوم الوجود المشترك، الذي يوجب للموجودات الخارجية لوازم مشتركة، ومن هذه اللوازم: هذا الحكم.

فالقدر المشترك يستلزم أمورًا وأحكامًا مشتركةً بالضرورة.

والأمر كما في قولنا: الموجود إما قديمٌ أو حادث، وهذا صادقٌ لمحض الوجود، فيتجه عليه اعتراضهم نفسه، فيمكن أن يقال: هذا الحكم ـ القدم أو الحدوث ـ لا ينبغي أن يكون مشتركًا للاشتراك في الوجود لأن مصداق الوجود الخارجي وماهيته للباري مختلفة عنها للجواهر والأعراض.

والجواب ما ذكرناه، من كون اشتراك الماهيات المختلفة في مطلق الوجود

يوجب لوازم لهذه الماهيات الخارجية، وإن كان لهم جوابٌ آخرُ فهو جواب مسألتنا، ونكتفي بالضرورة الحاكمة بأن الاشتراك في مفهومٍ ما مصداقهُ وجودي، يستلزمُ لوازمَ مشتركة.

وبهذا يتم الدليل ونحصل المطلوب، ونلخص الحجة كالتالي دفعًا للاعتراضات:

الموجودات المختلفة يلزمها هذا الحكم ـ إما محايث أو مباين ـ لزومًا لا انفكاك لها عنه، وسبب استلزامها هذا الحكم أمرٌ وجوديٌّ لا عدمي وإلا ما تميزت بلزوم هذا الحكم عن المعدومات، وما كان ليثبت الفرق بين الموجودات والمعدومات في هذا الحكم، فالمعدوم هو هو يكون غير مستلزمٍ لهذا الحكم، ثم يصير مستلزمًا له بمجرد أن يوجد.

والموجودات التي تستلزم هذا الحكم مختلفةٌ في حقائقها أيما اختلاف، فلا الجوهر كالعرض، ولا عرض السواد كعرض الحركة، ومع هذا كلها مشتركةٌ في استلزام هذا الحكم، فحقائقها الخاصة لم تكن هي التي خصتها بهذا الحكم وإلا ما كان مشتركًا بينها رغم اختلافها، فثبت أن حقائقها المختلفة لا مدخلية لها في هذا الحكم، بل الحكم ثابتٌ لأمر مشتركٍ بينها بيَّنَّا أنه وجودي.

وهذا المقتضي الوجودي يمتنع أن يكون عدمًا أو ما يكون العدمُ جزأه؛ لأن الحكم الذي نتكلم فيه تختص به الموجودات، والعدم أو ما كان جزؤه العدم لا يكون سببًا لما تختص به الموجودات، وإلا جاز ثبوت هذا الحكم للمعدومات، وهو يناقض قولنا بأن المقتضي وجوديٌ وبأن الحكم خاصٌّ بالموجودات.

الكلام في القاعدة الثانية

الألفاظ نوعان، ما ورد شرعًا، وما لم يرد

وفيه أيضًا:

- الاعتراض الأول على وجوب الإيمان بما لا يفهم معناه.
- الاعتراض الثاني على إثبات المباينة والرد عليه من كلام الأئمة.
- الاعتراض الثالث للناقض على إثبات الجهة والرد عليه من كلام الأئمة.

الكلام في القاعدة الثانية
(الألفاظ نوعان، ما ورد شرعًا، وما لم يرد)

يقول شيخ الإسلام: «**القاعدة الثانية ـ أن ما أخبر به الرسول عن ربه ﷻ فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسُّنَّة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه. وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها. مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصًا في الكتاب والسُّنَّة، متفقا عليه بين سلف الأمة. وما تنازع فيه المتأخرون، نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحدًا على إثبات لفظٍ أو نفيه حتى يعرف مراده، فإن أراد حقًّا قُبل، وإن أراد باطلًا رُدّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يُقبل مطلقًا ولم يُرد جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسّر المعنى، كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك**»[1].

ثم ذكر الشيخ الكلام في الجهة والحيز، وكل هذا فصلناه في الكتاب بما يغني عن تكراره هنا.

ومراده رحمه الله:

١ ـ أن الواجب الذي لا يحيد عنه إلا زائغ في التعامل مع الوحي هو الإيمان والتصديق والإذعان.

٢ ـ أنه ليس من شرط الإيمان والتصديق والإذعان- معرفة المعنى، بل يؤمن به كحكمٍ أوليٍّ بلا شرط ولا يتوقف على شيء.

---

(١) التدمرية (٦٩).

فما إن يعلم بأن الخبر المعين خبرٌ نطق به النبي، آمن وأذعن أنه حقٌّ وصدقٌ وهدى قبل أن يعمل فيه فكره، وإن لم يعرف معناه.

٣ ـ ليس مراد الشيخ بعدم معرفة المعنى هنا تقريرَ التفويض، وهذا أظهر من أن يدلل عليه، ولكن يتناول مراده حالتين:

الحالة الأولى: أن لا يعرف المخاطَبُ المعنى لقصورٍ فيه، كأن يكونَ أعجميًّا أو يستشكل في الخبر شيئًا يحول دون معرفة معناه وفهمه، وهذا يجب أن لا يمنعه من التصديق بصدور هذا الخبر عن النبي والإذعان له والإيمان بأنه نورٌ وهدى، ثم يعمل على إزالة جهله بمعنى الخبر ليزداد إيمانًا فوقَ إيمانه.

الحالة الثانية: أن لا يعرف المخاطب تمام المعنى ولا يكتنه حقيقته وماهيته وكيفيته، فهذا لا يكون مانعًا من الإيمان والإذعان والتصديق بالخبر ومعناه المجمل الذي أريد من المخاطَب أن يفهمه مع عجزه عن الخوض في تفصيله وكيفيته الغيبية.

٤ ـ أن الواجب في التعامل مع ما اتفق عليه السلف والأئمة هو التصديق والاقتداء؛ لأنهم لا يتفقون أصلًا إلا على منصوص في الكتاب والسُّنَّة.

٥ ـ أن الواجب في التعامل مع ما تنازع فيه المتأخرون على الضد من الواجب في التعامل مع النصوص واتفاق السلف، فما تنازع فيه المتأخرون من ألفاظ فلا يجب على أحدٍ أن يجيب إليها نفيًا أو إثباتًا.

٦ ـ أن ما تنازع فيه المتأخرون ينظر في معناه، وله ثلاث أحوال:

الأولى: أن يراد به حق، فيقبل.

الثانية: أن يراد به باطل، فيرد.

الثالثة: أن يشتمل معناه على حقٍ وباطل، فيفصل فيه، كالتحيز والجهة وغير ذلك.

وقد اعترض على هذا الجزء من التدمرية باعتراضات نناقشها فيما يلي:

الاعتراض الأول: يتعلق بوجوب الإيمان بما لا يعرف معناه.

الاعتراض الثاني: يتعلق بلفظة المباينة وصحة إطلاقها.

الاعتراض الثالث: يتعلق بالجهة والفوقية الحقيقية ومن يثبتها.

الاعتراض الأول على وجوب الإيمان بما لا يفهم معناه

يقول صلاح الدين الإدلبي بعد أن نقل كلام شيخ الإسلام في القاعدة الثانية: **«وهذا يعني أن الذي يجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه ليس مقتصرًا على ما في الكتاب والسُّنَّة!... ثم إن هذا الباب يفتح بابًا كبيرًا من أبواب التنازع بين الأمة، إذ بدون ذلك سنرى باستمرار جماعة هنا وجماعة هناك تقول بوجوب الإيمان بكذا وكذا وإن لم يفهم المؤمن معناه، وبأن من لم يؤمن به فهو إما كافر وإما مبتدع!... وما لم يتم الاعتراف بخطأ ذلك القول المبتدع ووجوب محوه من العقول، فلا يمكن إغلاق هذا الباب الكبير وإطفاء هذا الشر المستطير»**[1].

قلت: هذا الاعتراض لا يصدر إلا ممن لم يفهم كلام شيخ الإسلام ولم يعرف مورده.

فقد استشكل أن يوجب شيخ الإسلام الإيمان بما اتفق عليه السلف والأئمة وأن لا يقتصر على ما في الكتاب والسُّنَّة، وأنا أسأل: هل سيتفق السلف والأئمة على بدعةٍ أو كفر؟ بل هل سيتفقون على شيءٍ إلا وهو أصلًا في الكتاب والسُّنَّة فيجب الإيمان بما ورد فيهما أصالةً؟ وهل وجوب موافقة عقيدة السلف وما اتفقوا عليه أمرٌ ثابتٌ بأجنبيٍ عن الوحي؟ أليس الوحي من زكاهم وأناط النجاة بإيمانٍ مثل إيمانهم، وبمتابعتهم بإحسان، ودلنا على عصمة الإجماع الذي يمثل إجماعهم أشرف مصاديقه؟

---

(١) عقائد الأشاعرة وجولة جديدة من الحوار (٦٠).

فلا أدري هل يجيز الإدلبي أن يتفقوا على شيء أو يشتهر عنهم ويكون له أصلٌ من ظواهر الوحي ثم يكون بدعةً أو كفرًا؟ إن أجاز ذلك فمصيبته أكبر من نقاش هذه الجزئية من كلام شيخ الإسلام.

ويكفيك في رد هذا الإشكال المتهافت قول الشيخ: «**مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصًا في الكتاب والسُّنَّة، متفقا عليه بين سلف الأمة**»[1].

فالأمر عائدٌ للكتاب والسُّنَّة، ولا يخرج عنهما، فهو منهما وإليهما وفرعٌ عنهما.

ثم استشكل أن يوجب الشيخ على المخاطب الإيمان بأمرٍ لا يعرف معناه، وزعم أن هذا يفتح باب النزاع، إذ كل طرفٍ سيوجب على الطرف الثاني أن يؤمن بشيءٍ وإن لم يعرف معناه، وسيرفض النقاش في معناه فلا يتبين له أنه باطلٌ حينئذٍ، ولن يزول عن معتقده الباطل حتى يناقش في معناه ويعرفه، ليمحى بعد ذلك من عقله.

ولا أدري كيف استخرج هذا الفهم الأجنبي عن قصد الشيخ!

فالشيخ لم يقل: يجب على كل مؤمن أن يؤمن بأي شيء تتفتق عنه عقول أصحاب طائفته ورءوسهم وإن لم يعرف معناه!

ولم يقل: يجب على كل مؤمن أن يؤمن بتفسيرات الطائفة الفلانية أو الفريق الفلاني للكتاب والسُّنَّة وإن لم يفهم ويعرف معنى كلامهم!

الشيخ يتكلم عن ألفاظ الوحي وما اتفق عليه سلف الأمة، هذه الألفاظ شيءٌ واحد، ليست أشياء كثيرة مختلفًا فيها.

فهل ينازع الإدلبي في وجوب الإيمان بصدق ألفاظ الوحي وما اتفق السلف على التعبير به في العقائد؟

هل ينازع في هذا مسلمٌ أصلًا؟

وأي باب نزاعٍ يفتحه هذا الموقف الإيماني الواجب؟ أيريد الإدلبي ممن لا يعرف معنى بعض ما في الكتاب والسُّنَّة أن ينتصب للخلاف ويناطح العالمين وينازع من يعرف المعنى من المسلمين؟

أم يريده أن يذعن ويؤمن ويصدق وإن لم يعرف المعنى؟

---

(١) التدمرية (٦٩).

إن أراد الثانية فقد وافق ابن تيمية وحقق مطلوبنا.

وأي الفريقين أحق بفتح باب النزاع؟ من يوجب على المؤمن أن يلتزم ألفاظ الكتب والسُّنَّة وما اتفق عليه السلف وأئمة أهل السُّنَّة وإن لم يعرف معناه، أمَّن يريد من المؤمنين أن يثبتوا أو ينفوا ألفاظًا اصطلاحية مولدة لاكتها ألسنة المبتدعة وعجنتها قوارع الجدل والأنظار دون أن يتوقفوا فيها ويستفصلوا ويحاكموها للوحي الثابت الشامل وما اتفق عليه من زكاهم الوحي من السلف والأئمة؟

فقوله: **«إذ بدون ذلك سنرى باستمرار جماعة هنا وجماعة هناك تقول بوجوب الإيمان بكذا وكذا وإن لم يفهم المؤمن معناه، وبأن من لم يؤمن به فهو إما كافر وإما مبتدع!...»**[1].

لا يصدق على أحدٍ كما يصدق على أهل الكلام، إذ أوجبت كل طائفةٍ منهم الإيمان بأمورٍ تخالفُ ما أوجبته الطائفة الأخرى، مع أنهم جميعًا يدَّعون الاحتكام للعقل وتأويل النقل به أو تفويضه، وأن من خالفهم فهو مبتدعٌ أو كافر، وأن على مخالفيهم من أهل السُّنَّة الملتزمين بألفاظ الوحي وتوقيفه وما دل عليه بمنطوقه ومفهومه أن يخوضوا معهم في ألفاظهم التي لا يعرفون معناها ويعتورها الاصطلاح وتتناولها الأنظار الكلامية الدقيقة الظنية، ليقبلوا منهم بعد ذلك، وإلا كانوا حشوية أو مجسمة!

بخلاف من يأمر بالاحتكام للكتاب والسُّنَّة، والإيمان بكل ما فيهما، سواء عرف معناه أم لم يعرف، ومحاكمة ما ليس فيهما إليهما وعدم التهور في الخوض فيه قبل الاستفصال وتبيين المقال.

---

(١) عقائد الأشاعرة وجولة جديدة من الحوار (٦٠).

الاعتراض الثاني على إثبات المباينة
والرد عليه من كلام الأئمة

قال الناقض: «**مع أن المباينة لفظ لم يرد لا في كتاب ولا سنة صحيحة، ولا هو مما اتفق على استعماله السلف ولا الخلف حتى يتشبث به ابن تيمية هكذا، فالمباينة قد تعني الانفصال إما بمماسة أو بدونها، وقد تعني مجرد الاختلاف بين المتباينين، ولا يشترط في المباينة الاختلاف في أصل الحقائق. ولذلك فابن تيمية يحب استعمال هذا اللفظ ويفضله على عبارات علماء أهل الحق من نحو قولهم: إن حقيقة الله ليست مثل حقائق المخلوقات. فابن تيمية لا يقول بالاختلاف في الحقائق**»[١].

قلت: إن زعمه بأن ابن تيمية لا يستعمل المباينة بمعنى اختلاف الحقائق لأنه لا يقول باختلافها بين الخالق والمخلوق- كذبٌ صراحٌ أبلج، وذلك لما ذكرناه سابقًا من تصريحه باختلاف الحقائق بين الباري ومخلوقاته، فكيف إذا كان يقول في التدمرية نفسها: «**وقد قال ابن عباس ﵄: ليس في الدنيا شيء ممّا في الجنة إلا الأسماء، فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى ـ فالخالق** ﷻ أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق»[٢].

---

(١) نقض التدمرية (٤٩).

(٢) التدمرية (٤٧).

فانظر كيف يستعمل لفظ المباينة بمعنى مباينة الحقائق، ويثبت المباينة بهذا المعنى بين الله ومخلوقاته بل ويجعل هذه المباينة أعظم من مباينة أي موجود لأي موجود، وقد نقلنا عنه كلامه في كتاب آخرَ بأن مباينة الله لمخلوقاته أشد من مباينة الجوهر للعرض.

فأي شيءٍ يوصف بالكذب والتدليس إن لم يوصف كلام الناقض السابق؟

وكم يعجبك الناقض حين ينقلب سلفيًا أثريًّا متى صار الكلام في لفظٍ يزعجه، ولا داعي لإثبات أن المباينة مما ورد في كلام السلف لأن هذا لا يجهله أصغر المحصلين، ولكننا نذكر ما لا داعيَ له لشَكِّنا في أهلية بعض المخالفين للأسف، فقد سئل ابن المبارك: «**بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه. قلت: بحد. قال: بحد لا يعلمه غيره**»[1].

وفي زيادة: «**ولا نقول كما قالت الجهمية بأنه ههنا. وأشار إلى الأرض**»[2].

وسأل حرب الكرماني إسحاق بن راهويه: «**في قول الله** ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]: **كيف تقول فيه؟ قال: «حيث ما كنت فهو أقرب إليك من حبل الوريد، وهو بائن من خلقه» ثم ذكر عن ابن المبارك: (هو على عرشه بائن من خلقه)، ثم قال: «أعلى شيء في ذلك وأثبته قوله** ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]»[3].

وقال الإمام أحمد: «**ويقال للجهمي: إن الله إذا كان معنا بعظمة نفسه فقل له: هل يغفر الله لكم فيما بينه وبين خلقه؟ فإن قال: نعم فقد زعم أن الله بائن من خلقه دونه، وإن قال: لا. كفر**»[4].

وقيل له: «**الله** ﷻ**، فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه وقدرته وعلمه في كل مكان؟. قال: نعم، على العرش وعلمه لا يخلو منه مكان**»[5].

---

(١) الرد على الجهمية للدارمي (٤٧)، والنقض له (١/ ٥١٠). والسُّنَّة لعبد الله بن أحمد بن حنبل (١٧٥).

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣٣٦).

(٣) العرش للذهبي (٢/ ٢٤٤)، وسير أعلام النبلاء له (١١/ ٣٧٠).

(٤) الرد على الزنادقة والجهمية (١٥٥) وعلّق عليه ابن تيمية: «وذلك أن من أثبت أن شيئًا بين الله وبين خلقه فقد جعله مباينًا، فإن المباينة والبين من اشتقاق واحد، وإذا كان شيء بين شيئين فالثلاثة مباينة بعضها عن بعض، وهذا الوسط من هذا، وهو ما بينه وبين هذا هو مباينته، ومباين المباينين أولى أن يكون مباينًا».

(٥) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٣/ ٤٤٥)، والإبانة الكبرى لابن بطة (٧/ ١٥٨)، وطبقات الحنابلة (١/ ٤٢١).

وقال: «**لأن الله -تعالى- عَلَى العرش فوق السماء السابعة العليا ويعلم ذلك كله وهو بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان**»(١).

وقال المزني: «**قريب بالإجابة عِنْد السُّؤَال، بعيد بالتعزز لَا ينَال، عَال على عَرْشه بَائِن من خلقه مَوْجُود، وَلَيْسَ بمعدوم وَلَا بمفقود**»(٢).

ونقل أبو محمد عبد الرحمٰن بن أبي حاتم عقيدةَ أبيه وأبي زعة فقال: **سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السُّنَّة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من ذلك، فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا فكان من مذهبهم: ... وأن الله ﷻ على عرشه بائن من خلقه كما وصف نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ بلا كيف، أحاط بكل شيء علمًا**»(٣).

وقال ابن بطة: «**باب الإيمان بأن الله ﷻ على عرشه بائن من خلقه، وعلمه محيط بجميع خلقه وأجمع المسلمون من الصحابة والتابعين، وجميع أهل العلم من المؤمنين أن الله -تبارك وتعالى- على عرشه، فوق سماواته بائن من خلقه، وعلمه محيط بجميع خلقه، لا يأبى ذلك ولا ينكره إلا من انتحل مذاهب الحلولية**»(٤).

وقال ابن أبي زمنين المالكي: «**ومن قول أهل السُّنَّة أن الله ﷻ بائن من خلقه، محتجب عنهم بالحجب**»(٥).

وقال الخطابي: «**وليس معنى قول المسلمين: إن الله استوى على العرش، هو أنه مماس له، أو متمكن فيه، أو متحيز في جهة من جهاته، لكنه بائن من جميع خلقه**»(٦).

وقال العمراني: «**قد ذكرنا في أول الكتاب أن عند أصحاب الحديث والسُّنَّة أن الله -سبحانه- بذاته بائن عن خلقه، على العرش استوى فوق السموات، غير مماس له، وعلمه محيط بالأشياء كلها**»(٧).

---

(١) طبقات الحنابلة (١/ ٢٩).

(٢) شرح السُّنَّة (٨٠).

(٣) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (١/ ١٩٧).

(٤) الإبانة الكبرى (٧/ ١٣٦).

(٥) أصول السُّنَّة (١٠٦).

(٦) الأسماء والصفات (٢/ ٢٧٨).

(٧) الانتصار في الرد على المعتزلة (٢/ ٦٠٧).

فليت شعري من الناقض ومن حزبه في مقابل هؤلاء؟ بل في مقابل واحدٍ منهم فقط؟ وفي كلام الأئمة ما يفيد تحقيق المباينة الحقيقية لا مطلق المغايرة للتالي:

١ ـ أن فوقية الباري على العرش ومباينته مما به يُعرَف الله عند القوم، وليست من المتشابه المشكلِ المحتاج للتأويل أو التفويض، بل هو جوابٌ وتأكيدٌ يُعَرِّفُ السائلَ بإله يميزه عمّا عداه.

٢ ـ أن القومَ لا يفوضون لأنهم أثبتوا الفوقية على العرش، مع أن ألفاظَ الوحيِ جاءت بـ (الاستواءِ) على العرش لا (الفوقية) عليه، فالتعبير عن الاستواء بالفوقية لا يستقيم مع التفويض، إضافةً لتصريح ابن المبارك مثلًا بالحد وقرنه ذلك بما سبق تفسيرًا للاستواء وتأكيدًا لا يحتمل النزاع، فتكون المباينة حينئذٍ على حقيقتها.

٣ ـ أن الفوقية مثبتةٌ على الحقيقةِ إذ قيدت بالعرش أو قيدت بالسماء السابعة أو السماوات السبع ولم تُطلق، وفُسِّرَ بها الاستواء، ولو كانوا يريدون فوقية المكانَةِ المجازية لكانَ ذلك عجمةً منهم، إذ الباري فوق كل شيءٍ بهذا المعنى وليس فوق العرشِ أو السماء السابعة أو السماوات فقط.

٤ ـ أنهم قَرَنوا الفوقية والاستواء بالمباينة، وقرنها ابن مبارك بالحد، ولو لم يذكروا سوى المباينة لكان ظاهرها العلو الحقيقي، فكيف بها مقرونةً بكل هذا.

٥ ـ أن المباينة في كلامِ إسحاق بن راهويه المراد بها ظاهرها الحقيقي لا محض المغايرة؛ لأنه ذكرها ليفهِمَ السائل أن القرب والاطلاعَ على النجوى لا ينافي المباينةَ والعلو، ولم يكتف بذلك بل عقَّبه بتفسير أثر ابن المبارك بآية الاستواء، وإن جاز تأويلُ كل هذا- جازَ تأويلُ كل شيء ولنودِّع عقولنا ولغتنا العربية!

٦ ـ أنهم يردون على الجهمية القائلين بالحلول، والإتيان بالمباينة ضدًّا للحلول لا يحتمل إلا المعنى الذي نريده، وإلا فأي فائدة في أن يضادوا الحلولية بإثبات مطلق المغايرة؟ وهل كان الجهميةُ الحلولية إلا غلاةً في التنزيه وإثبات التغاير بين الخالق والمخلوق حتى منعوا الاشتراك في الأسماء بل رفع من رفع منهم عن الباري حتى وصف الوجود؟

هذا مع ملاحظةِ أمرٍ مهم، وهو أننا نقلنا فقط كلامهم في التصريح بلفظِ «بائنٌ من خَلقه»، ولم ننقل عن الجميع كل ما يفيد المطلوب، فكيف إذا جئنا ننقل كلامهم

في مفهوم المباينة والعلو الحقيقي فوق منطوقهم السابق؟ وليتعب الأشعري نفسه ويقرأ كتب العقيدة المسندة وما ألف في خصوص صفة العلو كي لا يتعثر بالناقض كما تعثَّر الناقضُ بسوء فهمه وجرأته على الدعاوى الكاذبة.

فأبدل ما بين الأقواس في الجمل السابقة بما شئت من مسائل النزاع بيننا ـ العلو واليد والوجه والكلام اللفظي والرحمة والغضب وغيرها ـ يكن الكلام ردًّا منَّا على الناقض وأصحابه.

بل كلامنا أولى إذ أدلة إثبات العلو واليد والكلام اللفظي والرحمة لله ﷻ أكثر بكثير من أدلة الرؤية ولا تقل عنها قوةً في أحسن الأحوال.

ولو جئنا نجمع كل الآثار عن السلف والأئمة- لصار عندنا مؤلفٌ ضخمٌ جدًّا، وقد كفانا الإمام الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بما جمعه في كتابه «العلو للعلي الغفار» وكذلك الإمام ابن القيم بما جمعه في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية» وإن كان هناك فوق ما جمعاه، ولكننا ننقل بعض النصوص المهمة لطبقاتٍ من المتكلمين ونعلق عليهما بما يفيد القارئ.

• الطبقة الأولى: ابن كلاب:

قال ابن كلابٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«فرسول الله ﷺ، وهو صفوة الله من خلقه، وخيرته من بريته، وأعلمهم جميعًا به، يجيز السؤال بأين، ويقوله، ويستصوب قول القائل: إنه في السماء، ويشهد له بالإيمان عند ذلك، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين زعموا، ويحيلون القول به...».

قلت: فمن اليوم يستصوب قول القائل «إنه في السماء» جوابًا عن سؤال: «أين الله؟» ويشهد لقائل ذلك بالإيمان؟

ومن الجهمي الموافق للجهمية باعتراف ابن كلاب والذي يمنع كل هذا ويجعله متشابهًا مشكلًا لا بد من تأويله ومعالجته؟ بل ربما يطعن في الحديث نفسه تبعًا لمنعه من العمل به سؤالًا وجوابًا؟

ولاحظ صراحةَ تعبيره عن الجهمية بأنهم: «لا يجيزون الأين» فهو يتكلم عن شيءٍ ذي معنى لم يُجِزهُ الجهمية، لا عن لفظٍ من ألف وياء ونون.

ثم أكمل: **«ولو كان خطأً كان رسول ﷺ أحق بالإنكار له، وكان ينبغي أن يقول لها: لا تقولي ذلك، فتوهمين أن الله ﷻ محدود، وأنه في مكان دون مكان، ولكن قولي: إنه في كل مكان لأنه الصواب دون ما قلت»**.

قلت: إذن جواب الجارية له معنى، وهذا المعنى يستنكره الجهمية لأنه يوهم

أن الله محدود وأنه في مكان دون مكان لا في كل مكان، إذن قولها لا يعني مجرد علو المكانة الذي تؤمن به الجهمية، بل هو يعني شيئًا ترفضه الجهمية كما ذكر ابن كلاب.

ثم أكمل: «**كلا لقد أجازه رسول الله ﷺ مع علمه بما فيه، وأنه أصوب الأقاويل، والأمر الذي يجب الإيمان به لقائله، ومن أجله شهد لها بالإيمان حين قالته، فكيف يكون الحق في خلاف ذلك، والكتاب ناطق به وشاهد له... ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلا ما ذكرنا من هذه الأمور، لكان فيه ما يكفي، كيف وقد غرس في بنية الفطرة ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه ولا أوكد؟ لأنك لا تسأل أحدًا من الناس عنه، عربيًا ولا عجميًا، ولا مؤمنًا، ولا كافرًا، فتقول: أين ربك؟ إلا قال: (في السماء) إن أفصح، أو أومأ بيده، أو أشار بطرفه، إذا كان لا يفصح لا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل، ولا رأينا أحدًا داعيًا له إلا رافعًا يديه إلى السماء، ولا وجدنا أحدًا غير الجهمية يسأل عن ربه فيقول: في كل مكان، كما يقولون: وهم يدعون أنهم أفضل الناس كلهم، فتاهت العقول، وسقطت الأخبار، واهتدى جهم وحده وخمسون رجلًا معه، نعوذ بالله من مضلات الفتن**».

قلت: فجوابُ الجاريةِ عند ابن كلاب موافقٌ للفطرة، فما هي هذه الفطرة؟

هي عند ابن كلاب تلك الفطرة التي تدفع أي مسؤولٍ بـ «أين الله؟» أن يجيب بجواب الجارية نفسه، أو الإشارة باليد أو الطرف إلى السماء، لا إلى الأرض، وهي الفطرة نفسها التي تحمل الداعي للتوجه إلى السماء.

ثم يذكر أن مقابل ذلك من يقول من الجهمية بأن الله في كل مكان.

وكل ما سبق قاطعٌ في أنه لا يريد علو المكانة، ولا يريد علوًا لفظيًا مفوضًا، بل علوًا هو الذي في فطر المشيرين للسماء والرافعين أيديهم إليها في الدعاء، وهو ما يجحده الجهمية ويجعلونه مضادًا لقولهم بأنه في كل مكان، وهو بطبيعة الحال مناقض لقول من ينفي العلو الحقيقي ويرد حديث الجارية أو يؤوله بعلو المكانة ويرفض هذه الفطرة التي بها فسر ابن كلاب حديث الجارية زاعمًا أنها بديهة الوهم وفطرة العوام المشبهة.

وقال ابن كلاب: «**يقال للجهمية: أليست الدهرية كفارًا ملحدين في قولهم: إن الدهر هو واحد، إلا أنه لا ينفك عن العالم ولا ينفك العالم منه، ولا يباين العالم**

ولا يباينه، ولا يماس العالم ولا يماسه، ولا يداخل شيئًا من العالم ولا يداخله؛ لأنه واحد والعالم غير مفارق له؟

فإذا قالوا نعم: قيل لهم: صدقتم، فلم أثبتم المعبود بمعنى الدهر، وأكفرتم من قال بمثل مقالتكم؟

وهل تجدون بينكم وبينهم فرقًا أكثر من أن سميتموه بغير ما سموه به؟

وقد قلتم: إنه غير مفارق للعالم ولا العالم مفارق له، ولا هو داخل العالم ولا العالم داخل فيه، ولا مماس للعالم، ولا العالم مماس له.

فأين تذهبون يا أولي الألباب إن كنتم تعقلون؟ من أولى أن يكون قد شبه الله بخلقه: نحن أو أنتم؟ ولم رجعتم على من خالفكم بالتكفير، وزعمتم أنهم قد كفروا لأنهم قالوا: واحد منفرد بائن؟ فلم لا كنتم أولى بالكفر والتشبيه منهم إذ زعمتم مثل زعم الملحدين، وقلتم مثل مقالة المخالفين الضالين، وخرجتم من توحيد رب العالمين»[1].

قلت: فانظر كيف يقارن بين مقالتين:

المقالة الأولى: الله لا يفارق العالم ولا هو داخله.

المقالة الثانية: الله واحدٌ منفردٌ بائن.

وأن الجهمية يقولون بالمقالة الأولى ويرمون القائلين بالمقالة الثانية ـ وهم أهل السُّنَّة ـ بالكفر والتشبيه.

فمن يقول اليوم بالمقالة الأولى؟ ومن يقول اليوم بالمقالة الثانية.

ولاحظ أنه قابل بين (لا مفارق ولا داخل) وبين (بائن) فيستحيل أن يكون المراد بالبينونة في كلامة مجرد المباينة والمخالفة بالحقيقة، فإن هذا لا يقابل القول الأول ولا يضاده بل الجهمية قائلون به ومغالون فكيف يرمون قائله بالتشبيه والكفر؟ فكيف إذا استحضرت مع هذا نقاشه لحديث الجارية؟

---

(١) نقله شيخ الإسلام عن ابن فورك الذي نقله نصًا عن ابن كلاب في كتابه الصفات (الدرء ٦/ ١٩٣) ولا أظن أحدًا يزعم أن ابن تيمية اخترع كل هذا الكلام من رأسه ونسبه لكتاب ابن فورك، أو أن تلاميذه إنما أخذوه منه بتقليدٍ أعمى دون أن يكونوا قرءوا ما قرأه، ثم حاجوا به المخالفين بوثوقية بالغة وتحدٍّ واضح وهو اختلاقٌ محضٌ يجيزون به لمخالفيهم أن يسقطوا عدالتهم وأمانتهم العلمية وأن يفضحوهم في العالمين إن كان كذلك، لا سيما وأن لابن تيمية وأصحابه أعداء كانوا أولى بتكذيب هذا الكلام من أي أحدٍ يتجرأ على تكذيبه من المتأخرين، والناقض تكلم في عقيدة ابن كلاب في بعض دروسه ونقل عن ابن فورك بواسطة ابن تيمية ولم يكذبه ولله الحمد، لاسيما وأن نقل ابن تيمية وابن فورك نقلٌ حرفيٌ لا نقلٌ بالفهم.

ثم يزعم متأخرو الأشعرية أن عقيدة جهم هذه هي عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة! وعقيدة ابن كلاب هي قول المجسمة!

- **الطبقة الثانية ـ الحارث المحاسبي:**

وأما الحارث المحاسبي فيقول في كلامٍ طويلٍ مفصَّلٍ كالدُرّ في العِقد:

«**وَكَذَلِك قَوْله جلّ وَعز** ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعَام: ١٨] **وَقَوله** ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **وَقَالَ** ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [المُلك: ١٦] **وَقَالَ** ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فَاطِر: ١٠] **وَقَالَ** ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ﴾ **الْآيَة** [السَّجدَة: ٥] **وَقَالَ** ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ **الْآيَة** [المعَارج: ٤] **وَقَالَ لعيسى** عليه السلام ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عِمرَان: ٥٥] **وَقَالَ** ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النِّسَاء: ١٥٨] **وَقَالَ** ﴿فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ﴾ [فُصِّلَت: ٣٨] **وَذكر آلِهَة لَو كَانُوا لابتغوا إِلَى طلبه سَبِيلا حَيْثُ هُوَ فَقَالَ** ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ۝٤٢﴾ [الإسرَاء: ٤٢] **وَقَالَ** ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١] **فَلَنْ ينْسَخ ذَلِك أبدًا...**».

قلت: فانظر إلى استدلاله بالآيات التي فيها لفظ (الفوقية) و(الاستواء) و(السماء) و(صعود الكلم إليه) و(عروج الملائكة إليه) و(رفع عيسى إليه) وكون الملائكة (عنده) يسبحون، وأنه لو وجدت آلهة لطلبوه حيثُ هو (فوق العرش)، كل هذا يستدل به لإثبات العلو، ثم يتجرأ مُحَرِّفٌ فيزعُمُ أن عقيدته عقيدة (اللافوق اللا تحت) و(اللاداخل اللاخارج) أو أنه يُثبِتُ عُلُوًّا مفوضًا أو مجرد علو مكانة!

ثم قال: «**وَقد ادّعى بعض أهل الضلال فزعموا أَن الله جلّ وَعز فِي كل مَكَان بِنَفسِهِ كَائِنا كَمَا هُوَ على الْعَرْش، لَا فرق بَين ذَلِك عِنْدهم...**».

قلت: لقد نسب المحاسبي إلى بعض أهل الضلال أنهم يجعلون الله في كل مكان، كما هو على العرش، وعاب عليهم عدم التفريق، فهو إذن يسلم بكونه على العرش بذاته، ويعيب عليهم أنهم جعلوه في كل مكانٍ بذاته كما هو على العرش بذاته.

فهل يقول هذا من يفوض فوقية الباري على عرشه أو يثبتها فوقية مكانة؟

فلو كان يريدُ فوقيةً مفوضة أو فوقية مكانة لما كان لكلامه أي معنى، إذ الحلولية كلامهم صراحةً في وجود الله بذاته، والمحاسبي جعل قولهم في وجود الله

في كل مكان، كقول من يثبت الله فوقَ العرش، وعاب عليهم عدم التفريق، وذلك لأنه يفرق فيجعل الله فوق العرش بذاته، ولا يجعله في كل مكان، وهذا الكلام التفصيلي في انتقاد الحلولية وتبيان محل النزاع معهم يكشف بجلاءٍ عن مقالة المحاسبي.

ثم قال: «**وأما قوله** ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] **و**﴿أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٧] ﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ﴾ [الإسراء: ٤٢] **فَهَذِهِ وَغَيرهَا مثل قَوْله** ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ﴾ [فاطر: ١٠] **وَقَوله** ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ﴾ [السجدة: ٥] **فَهَذَا مقطع يُوجب أنه فَوق الْعَرْش، فَوق الْأَشْيَاء، منزهٌ عَن الدُّخُول فِي خلقه، لَا يخفى عَلَيْهِ مِنْهُم خافية؛ لِأَنَّهُ أبان فِي هَذِه الْآيَات أَن ذَاته بِنَفسِهِ فَوق عباده...**».

قلت: انظر كيف استدل لفوقية الباري وأن «**ذاته بنفسه فوق عباده**» ـ ولا أصرح من هذا ـ بآيات مختلفة الألفاظ والسياقات، ولم يكتف بالآيات التي تتكلم عن الباري وأنه (على العرش) وأنه (استوى) وأنه (فوق عباده) وأنه (في السماء).

ولكن استدل بمخلوقاته أيضًا وأنها (تعرج) و(تصعد) إليه -سبحانه-.

ولا ينطق بكل هذا مفوض أو رجلٌ يتكلم في علو المكانة.

ثم قال: «**لِأَنَّهُ قَالَ** ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] **يَعْنِي فَوق الْعَرْش، وَالْعرش على السَّمَاء لِأَن من كَانَ فَوق شَيْء على السَّمَاء فَهُوَ فِي السَّمَاء**».

قلت: انظر إلى هذا القياس الصريح، فإنه فسر كونه -سبحانه- (في السماء) بأن معنى ذلك أنه (فوق العرش)، لماذا؟ لأن العرش فوق السماء، والله فوق العرش، ومن كان فوق شيء، وهذا الشيء فوق السماء= فيصح أن يقال فيه إنه في السماء.

وطبعًا لا يصنع هذا مفوضٌ البتة ولا ينسبه مسلكًا للمفوضةِ إلا مجنون.

ثم قال: «**وَقد قَالَ مثل ذَلِك** ﴿فَسِيحُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢] **يَعْنِي على الأَرْض، لَا يُرِيد الدُّخُول فِي جوفها، وَكَذَلِكَ قَوْله** ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] **يَعْنِي فَوْقهَا**».

قلت: فهذه هي الفوقية التي يتكلم في إثباتها لله المحاسبي، إذ يفسر (في السماء) بنفس ما يفسر به (في جذوع النخل) فهل الفوقية التي على جذوع النخل مفوضة أو فوقية مكانة ليفسر هذه بهذه؟

ثم قال: «**وَقَالَ** ﴿أَءَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٧] **ثمَّ فصل فَقَالَ** ﴿أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [المُلك: ١٦] **وَلم يصله بِمَعْنى فيشتبه ذَلِك، فَلم يكن لذَلِك معنى إِذْ فصَّل بقوله** ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٧]، **ثمَّ اسْتَأْنف التخويف بالخسف إِلَّا أَنه على الْعَرْش فَوق السَّمَاء، وَقَالَ** ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ﴾ **الْآيَة** [السَّجدَة: ٥] **وَقَالَ** ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعَارج: ٤] **فَبين عروج الْأَمر، وعروج الْمَلَائِكَة، ثمَّ وصف صعودها بالارتفاع صاعدة إِلَيْهِ، فَقَالَ** ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فَاطِر: ١٠]. **وَقَالَ** ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السَّجدَة: ٥] **ثمَّ قَالَ** ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ﴾ [المعَارج: ٤] **مِقْدَار صعودها، وفصَّله من قَوْله (إِلَيْهِ) كَقَوْل الْقَائِل: صعدت إِلَى فلَان فِي يَوْم أَو فِي لَيْلَة، وَإِن صعودك إِلَيْهِ فِي يَوْم، فَإِذا صعدوا إِلَى الْعَرْش فقد صعدوا إِلَى الله جلّ وَعز، وَإِن كَانُوا لم يروه، وَلم يساووه فِي الِارْتفَاع فِي علوه...**».

قلت: إن عروج الملائكة وصعودها لم يفوضه أحد ولم يقل أحدٌ بتأويله، فالملائكة صاعدةٌ عارجةٌ حقيقةً، ولكنهم تأولوا (إليه) فمنعوا حقيقتها، فحين يستدل المحاسبي بعروج الملائكة الحقيقي باتفاق لإثبات علو الباري وأنه في السماء= فإنه يقطع أي محاولة لتأويل كلامه.

ثم إن تمثيله بـ«**قول القائل: صعدت إلى فلان في يوم أو ليلة**» تمثيلٌ لا ينطق به مفوض أو متكلمٌ في علو المكانة، فهو تمثيلٌ بصعودٍ حقيقيٍ إلى فلانٍ الموجودِ في الأعلى حقيقةً.

ثم إن العرش في العلو حقيقةً أيضًا، فحين يقول: «**فإذا صعدوا إلى العرش فقد صعدوا إلى الله**» فإن هذا يقتضي علوه -سبحانه- على العرش حقيقةً أيضًا.

فكيف إذا قال في النهاية: «**وإن كانوا لم يروه، ولم يساووه في الارتفاع في علوه**»؛ أي: إنهم وإن صعدوا حقيقةً إلى العرش العالي حقيقةً والذي فوقه الله -سبحانه- حقيقةً، لم يستلزم ذلك أن يروه أو أن يرتفعوا إلى علوٍ يساوون به في الارتفاع علوه *سبحانه-.

ثم قال: «**وَقَالَ عَن فِرْعَوْن** ﴿لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غَافِر: ٣٦ ـ ٣٧] **ثمَّ اسْتَأْنف فَقَالَ** ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غَافِر: ٣٧] **فِيمَا قَالَ لي إِنَّه فِي السَّمَاء، فَطَلَبه حَيْثُ قَالَ لَهُ مُوسَى، مَعَ الظَّن مِنْهُ بمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام أَنه كَاذِب، وَلَو أَن مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام أخبرهُ أَنه فِي كل مَكَان بِذَاتِهِ لطلبه فِي الأَرْض، أَو فِي بَيته وبدنه، وَلم يتعز ببنيان الصرح...**».

قلت: إن الاستدلال ببناء الصرح وبأن فرعون طلب الباري «**حيثُ قال له موسى**»= تحقيقٌ لكلامنا في أن المحاسبي يثبت حقيقة العلو الذي أراد أن يناله فرعون بصعود الصرح جهلًا منه، واستدلاله بهذا لإثبات علو الباري لا يصنعه مفوضٌ أو مريدٌ لعلو المكانة، والمتكلمون النفاة للعلو الحقيقي يرفضون هذا الاستدلال ويشنعون على من يستدل به، ويرمونه بأنه فرعوني، أو بأنه يعتقد عقيدة فرعون في علو الباري الحقيقي.

ثم قال: «**وَأما الْآيَات الْأُخَر الَّتِي نزعوا بهَا فقد أبان الله جلّ وَعز فِي تلاوتها أَنه لَا يُرِيد أَنه كَائِن فِي الْأَشْيَاء بِنَفسِهِ، إِذْ وَصلهَا وَلم يقطعهَا كَمَا قطع الْكَلَام الَّذِي أَرَادَ بِهِ كَونه فَوق عَرْشه، فَقَالَ** ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المجَادلة: ٧] **فَبَدَأَ بِالْعلمِ وَأخبر أَنه مَعَ كل مناج حَيْثُ وجد وَختم الْآيَة بِالْعلمِ وَقَالَ**: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٣١]...».

قلت: فالفرق بين آيات المعية عند المحاسبي وبين آيات العلو أن آيات المعية لم تنقطع لتدل على أن الباري كائنٌ في الأشياء بنفسه، بخلاف آيات العلو والفوقية فقد انقطعت وحسمت الدلالة على معنى كون الله فوق عرشه بنفسه، لذا اعتقدنا كونه فوق العرش ولم نعتقد كونه في كل مكان.

ثم قال: «**فَبَدَأَ بِالْعلمِ وَختم بِالْعلمِ فَبين أَنه أَرَادَ أَنه يعلمهُمْ حَيْثُ مَا كَانُوا لَا يخفون عَلَيْهِ وَلَا يخفى عَلَيْهِ مناجاتهم تفردوا أَو اجْتَمعُوا، وَلَو اجْتمع قوم فِي السّفل، وناظرٌ إِلَيْهِم فِي الْعُلُوّ وَيسمع كَلَامهم، فَقَالَ: إِنِّي لم أزل مَعكُمْ أَرَاكُم وَأعلم مناجاتكم = كَانَ صَادِقًا، وَلله الْمثل الْأَعْلَى عَن شبه الْخلق...**».

قلت: يستعمل المحاسبي هنا قياس الأولى في الجمع بين العلو الحقيقي والمعية.

فيقول بلغةٍ أبسط: ليس شرطًا فيمن يقول إنه (مع) قوم أن يكونَ حالًا فيهم مختلطًا بهم، بل لو كان فوقهم وينظر إليهم من فوق، ثم قال: إني لم أزل معكم أراكم وأسمعكم= لكان صادقًا، فإن صح هذا في المخلوق، فيصح في الخالق من باب أولى، فهو فوقهم -سبحانه- ومعهم في الوقت نفسه دون تناقض ودون أن يقتضي هذا جعله في كل مكان كما هو فوق العرش، كما فعل الحلولية الذين لم يفرقوا.

وهذا استدلالٌ لا يصنعه مفوض أو متكلمٌ في علو المكانة.

ثم قال: «**وَكَذَلِك قَوْله** ﴿فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزّخرُف: ٨٤] **فَلم يقل**

فِي السَّمَاء ثمَّ قطع كَمَا قَالَ ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [المُلك: ١٦] فَقَالَ ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ﴾ [الزّخرُف: ٨٤] فَأخْبر أَنه إِلَه أهل السَّمَاء وإله أهل الأَرْض، وَذَلِك مَوْجُود فِي اللُّغَة، إِذْ يَقُول الْقَائِل: من بخراسان؟ فَيُقَال: ابْن طَاهِر، وَإِنَّمَا هُوَ فِي مَوضِع، فجايز أَن يُقَال ابْن طَاهِر أَمِير فِي خُرَاسَان، فَيكون أَمِيرا فِي بَلخ وسمرقند وكل مدنها، هَذَا وَإِنَّمَا هُوَ فِي مَوضِع وَاحِد يخفى عَلَيْهِ مَا وَرَاء بَيته، وَلَو كَانَ على ظَاهر اللَّفْظ وَفِي معنى الْكَوْن= مَا جَازَ أَن يُقَال أَمِير فِي الْبَلَد الَّذِي هُوَ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ فِي مَوضِع وَاحِد من بَيته أَو حَيْثُ كَانَ، إِنَّمَا هُوَ فِي مَوضِع جُلُوسه، وَلَيْسَ هُوَ فِي دَاره أَمِير، وَلَا فِي بَيته كُله، وَإِنَّمَا هُوَ فِي مَوضِع مِنْهُ، لَو كَانَ معنى هَذَا معنى الْكَوْن، فَكيف الْعَالِي فَوق كل شَيْء لَا يخفى عَلَيْهِ شَيْء من الْأَشْيَاء يدبره، فَهُوَ إِلَه أهل السَّمَاء وإله أهل الأَرْض، لَا إِلَه فيهمَا سواهُ، فَهُوَ فيهمَا إِلَه إِذْ كَانَ مُدبرا لَهما وَمَا فيهمَا، وَهُوَ على عَرْشه فَوق كل شَيْء بَاقٍ»[1].

قلت: وها هو يستعمل قياسًا أولويًا آخرَ، فيقول: لا تناقض بين ما ورد في آية ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٌۚ﴾ [الزّخرُف: ٨٤] وبين كونه فوق عرشه، فالأمير يقال فيه إنه أميرٌ في خُراسان وفي بَلخ وسمرقند، وإن كان موضعه في خراسان فقط، بل وفي بعضها، فالله من باب أولى أن يصح وصفه بأنه إلهٌ في السماوات وفي الأرض مع كونه على عرشه فوق كل شيء، وهذا القياس الأولوي كالذي قبله، لا ينطق به مفوضٌ أو مريدٌ لعلو المكانة.

هذا ما كان من كلام الحارث المحاسبي.

• الطبقة الثالثة: أبو الحسن الأشعري:

أما الأشعري فكلامه في الإبانة من أصرح ما يكون، فيقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«**فإن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول: إن الله عَزَّ وَجَلَّ مستوٍ على عرشه كما قال:** ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، **وقد قال الملك عَزَّ وَجَلَّ:** ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فَاطِر: ١٠]، **وقال:** ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النِّسَاء: ١٥٨]، **وقد قال عَزَّ وَجَلَّ:** ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ [السَّجدَة: ٥]».

قلت: هذه الآيات لا يستدل بها أشعريٌ جاحدٌ لعلو الله الحقيقي، بل هي كلها عنده مصروفة الظاهر مؤولةٌ أو مفوضة، فلاحظ استدلال الأشعري بألفاظ

---

(١) فهم القرآن (٣٤٦ ـ ٣٥٦).

مختلفة دالة على المعنى نفسه (استوى) (إليه يصعد) (رفعه إليه) (من السماء) فلو كان الاستواء مفوضًا، فما وجه الاستدلال بهذه الآيات الدالة على العلو في إثبات كونه -سبحانه- مستويًا على العرش؟

ولا يستقيم هذا الاستدلال إلا إن أفاد الاستواء معنى علوه -سبحانه- على العرش بحيث يُعرَجُ إليه ويُرفعُ إليه ويُصعدُ إليه في السماء، وإن شككت في نسبة ما في الكتاب إلى الأشعري؛ تذكر أن هذه الاستدلالات نفسها وردت عند غيره من تلاميذه ومن سبقه وأن مجرد التشكيك في الكتاب لا ينجيهم بحال.

ثم قال: «**وقال -تعالى- حكايةً عن فرعون:** ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗاۚ﴾ [غَافر: ٣٦ ـ ٣٧]، **كذَّب موسى** عليه السلام **في قوله: إن الله** عز وجل **فوق السماوات**».

قلت: لقد ذكر المحاسبي عين هذا الاستدلال والتفسير كما نقلنا سابقًا، وجرى استدلالًا وتفسيرًا مقبولًا من بعده فذكره الأشعري وذكره أعظم المفسرين ابن جرير الطبري وغيرهما، وهو أن فرعون كذب موسى في اعتقاده هذه العقيدة.

فهل تكون أخي القارئ مع فرعون في تكذيبه موسى، أم مع موسى في إثباته للعلو؟ ولاحظ استدلال الأشعري بهذه الآية في مقام التدليل على علوه -سبحانه- واستوائه على عرشه؛ أي: إن فيها إفادة هذا المعنى المطلوب وأنها عقيدةُ موسى عليه السلام.

ثم قال: «**وقال** عز وجل: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [المُلك: ١٦] **فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال:** ﴿أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٧] **لأنه مستو على العرش الذي فوق السماوات، وكل ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السماوات. وليس إذا قال:** ﴿أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٧] **يعني جميع السماوات، وإنما أراد العرش الذي هو على السماوات...**».

قلت: فاستدلاله في مقام الكلام عن الاستواء بكونه -سبحانه- (في السماء) داحضٌ لكل شبهة، إذ لا علاقة بين الأمرين إلا العلو والفوقية، وقد صرح بلفظ (فوق) وأكد الترابط بين المعنيين.

ثم قال: «**ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله** عز وجل **مستوٍ على العرش الذي هو فوق السماوات، فلولا أن الله** عز وجل **على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، كما لا يهبطونها (في نسخة: يحطّونها) إذا دعوا إلى الأرض...**».

قلت: وهذا استدلال ابن كلّابٍ من قبله، وابن مجاهد وأبي الحسن الطبري والباقلاني والقاضي عبد الوهاب من بعده كما سترى، فكما قلت في تعقيبٍ سابق: لا ينجيهم التشكيك في هذا الكتاب أو بعض ما فيه، ما دامت عين هذه الاستدلالات والمقالات عند من سبق المؤلف أو عند من تابعه.

ثم قال: «**ويقال لهم: إذا لم يكن مستويًا على العرش بمعنى يختص العرش دون غيره، كما قال ذلك أهل العلم، ونقله الآثار، وحملة الأخبار، وكان الله ﷻ في كل مكان، فهو تحت الأرض التي السماء فوقها...**».

قلت: لاحظ أن الأشعري يقول: لو لم يكن مستويًا على العرش بمعنى يختص بالعرش، لكان في كل مكان!

لاحظ المقابلة بين الأمرين لتعلم أن الرجل لا يفوض الاستواء ولا يفهم منه إلا العلو والمباينة المقابلين للحلول والدخول في كل مكان، وهذا شبيه باستدلال الباقلاني في رده على من قال بالحلول كما سيأتي، إذ رد عليهم بإثبات الاستواء! إذن معنى الاستواء يقابله ويثبت مطلوب العلو والمباينة اللذين نقول بهما.

ثم قال: «**دليلٌ آخر: ومما يؤكد أن الله ﷻ مستوٍ على عرشه دون الأشياء كلها، ما نقله أهل الرواية... عن النبي قال: (ينزل الله ﷻ كل ليلة إلى السماء الدنيا، فيقول: هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ حتى يطلع الفجر)...**».

قلت: تذكر أن الأشعري يتكلم في الاستواء على العرش، وكونه -سبحانه- (على العرش) ويستدل لذلك بأحاديث النزول!

فحين يستدل للعلو بالنزول أيشكُ عاقلٌ أنه يثبت العلو الحقيقي؟

ولسان حال الأشعري: وهل يَنزِلُ أو يُنزِلُ إلا العلي المستوي على أعلى المخلوقات؟

ثم قال: «**دليلٌ آخر: قال الله ﷻ:** ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، **وقال:** ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، **وقال:** ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، **وقال:** ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۚ الرَّحْمَٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، **وقال:** ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ﴾ [السَّجدَة: ٤]، **فكل ذلك يدل على أنه -تعالى- في السماء على عرشه، والسماء بإجماع الناس ليست الأرض...**».

قلت: فالله في السماء على عرشه، والسماء ليست الأرض، هذه عقيدته.

فهل يقول عاقلٌ إنه يفوض أو لا يعلم المراد بالسماء والاستواء والعلو وهو يقابل صراحةً بينها وبين الأرض!

ثم قال: «**دليلٌ آخر: وقال الله** ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]، **وقال**: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]...

وقال ﷻ **لعيسى ابن مريم** عليه السلام: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، **وقال**: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٧ ـ ١٥٨]، **وأجمعت الأمة على أن الله** ﷻ **رفع عيسى إلى السماء، ومن دعاء أهل الإسلام جميعًا إذا هم رغبوا إلى الله** ﷻ **في الأمر النازل بهم يقولون جميعًا: يا ساكن العرش، ومن حلفهم جميعًا: لا والذي احتجب بسبع سماوات...**

دليلٌ آخر: وقال الله ﷻ: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٦٢]، **وقال**: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام: ٣٠]، **وقال**: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة: ١٢]، **وقال** ﷻ: ﴿وَعُرِضُواْ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾ [الكهف: ٤٨]، **كل ذلك يدل على أنه ليس في خلقه، ولا خلقه فيه، وأنه مستو على عرشه -سبحانه- ...**».

قلت: فهو يستدل برفع عيسى، وعيسى رُفعَ إلى الأعلى حقيقةً، وكونه رفع (إليه) -سبحانه- يثبت معنى الاستواء والعلو، إضافةً لاستدلاله بقول من يقول «يا ساكن العرش» و«لا والذي احتجب بسبع سماوات».

كما يستدل بأن أقوامًا (ردوا إليه) و(وقفوا عليه) و(نكسوا رءوسهم عنده) و(عرضوا عليه) لإثبات الاستواء على العرش وأنهم في (جهةٍ) منه تقع لهم هذه الأمور.

ثم قال: «**دليلٌ آخر: قال الله** ﷻ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] **فسمى نفسه نورًا، والنور عند الأمة لا يخلو أن يكون أحد معنيين، إما أن يكون نورًا يسمع، أو يكون نورًا يُرى، فمن زعم أن الله يسمع ولا يرى فقد أخطأ...**».

قلت: واستدلال الأشعري هنا بتسميةِ الله نورًا في إثبات الرؤية دليلٌ على الترابط بين المسألتين، وأنه يُرى في علوه ﷻ، وفيه رد على من فرق بين الأمرين فأثبت الرؤية ونفى العلو، ولا أدل من ربطه بين الأمرين على إثباته العلو الحقيقي خلافًا لمن قال: يُرى لا في جهة.

ثم قال: «**وروت العلماء عن عبد الله بن عباس ﵄ أنه قال: (تفكروا في خلق الله ﷿، ولا تفكروا في الله ﷿، فإن بين كرسيه إلى السماء ألف عام، والله ﷿ فوق ذلك)... وروت العلماء أن رجلًا جاء إلى النبي بأمة سوداء فقال: يا رسول الله إني أريد أن أعتقها في كفارة، فهل يجوز عتقها؟ فقال لها النبي ﷺ: أين الله؟ قالت: في السماء، قال فمن أنا؟ قالت: أنت رسول الله، فقال النبي ﷺ: أعتقها فإنها مؤمنة. وهذا يدل على أن الله -تعالى- على عرشه فوق السماء**».

قلت: والاستدلال بحديث الجارية يقال فيه ما قيل في استدلال من قبله، واستدلاله بهذا الأثر الصريح الذي تستنكره الجهمية وأتباعها اليوم وتضعفه وتشنع على من صححه- يفيد مطلوبنا في بيان معتقد الأشعري.

فهذا ما كان من أبي الحسن الأشعري.

• الطبقة الرابعة: ابن مجاهد وأبو الحسن الطبري:

أما ابن مجاهد، فيقول في الإجماع التاسع من إجماعات أهل السُّنَّة:

«**وأنه -تعالى- فوق سماواته على عرشه دون أرضه، وقد دل على ذلك بقوله:** ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [المُلك: ١٦] **وقال:** ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠] **وقال:** ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **وليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر؛ لأنه ﷿ لم يزل مستوليًا على كل شيء**»[1].

قلت: لاحظ تقييده فوقية الله بأنها (على عرشه دون أرضه) واستدلاله للفوقية بـ(السماء) و(إليه يصعد) و(استوى) مما يُبطِلُ أيَّ ادعاء بكونه مُفَوِّضًا أو يثبت كلامًا بلا معنى واضح.

وأما أبو الحسن الطبري فيقول ردًا على البلخي حين زعم أن ارتفاع الأعمال إلى الله ورفع الأيدي للسماء إنما هو لأن مساكن الكرام الكاتبين فيها ولأنها مهبط أرزاق العباد ـ وهي نفس تبريرات متأخري الأشعرية ـ: «**قيل له: إن كانت العلة في رفع أيدينا إلى السماء أن أرزاق العباد في السماء، وأن الحفظة من الكرام الكاتبين مساكنهم فيها؛ جاز أن تخفض أيدينا في الدعاء نحو الأرض، من أجل أن الله ـ تعالى ـ يحدث فيها النبات والأقوات والمعايش، وأنها قرارهم، ومنها خلقوا، وإليها**

(١) رسالة إلى أهل الثغر (٢٣٢ ـ ٢٣٤).

يرجعون، ولأنه يحدث فيها آيات، كالزلازل والرجف والخسف، ولأن الملائكة معهم في الأرض الذين يكتبون أعمالهم، فإذا لم يجب خفض الأيدي نحو الأرض لما وصفنا، لم تكن العلة في رفعها نحو السماء ما وصفه البلخي، وإنما أمرنا الله ـ تعالى ـ برفع أيدينا قاصدين إليه برفعهما نحو العرش الذي هو مستوٍ عليه، كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **وهذه علة مطردة؛ لأن البلخي لا يمكنه أن يقول: فاستووا إلى الأرض؛ لأن العرش تحتها؛ إذ كان العرش فوق السماء وليس بتحت الأرض»**(١).

قلت: فلاحظ دقة استدلاله برفع الأيدي لإثبات استواء الباري على العرش الذي هو فوق السماء، وأنه هو المقصود برفعها في الدعاء وهو من ترفع إليه الأعمال -سبحانه-! وقل لي أي تفويضٍ أو تأويلٍ ينفع بعد هذا!

• الطبقة الخامسة ـ الباقلاني:

قال الباقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه التمهيد(٢): «**فإن قالوا: فهل تقولون إنه في كل مكان؟ قيل: معاذ الله! بل هو مستو على العرش، كما أخبر في كتابه فقال:** ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **وقال -تعالى-:** ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾ [فَاطِر: ١٠]؛ **وقال:** ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [المُلك: ١٦]...».

---

(١) تأويل الآيات المشكلة (١٥٠).

(٢) العجيب أنهم كانوا ينزهون الباقلاني عن أن يقول هذا الكلام، ورموا من نسب إلى الباقلاني هذا الكلام بالكذب أو النقل عن غير كتابه، فقد ذكر الشيخ عبد الرحمٰن المحمود «أن محققَي إحدى طبعات التمهيد ـ الناقصة ـ (وهما الخضيري وأبو ريدة) قد ارتكبا جرمًا بتجنيهما على شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم عندما كذباهما في هذا العزو للباقلاني! وتابعا شيخهما الكوثري في قوله لهما: (لا وجود لشيء مما عزاه ابن القيم إلى كتاب التمهيد في كتاب التمهيد هذا، ولا أدري ما إذا كان ابن القيم عزا إليه ما ليس له زورًا ليُخادع المسلمين في نحلته، أم ظن بكتاب آخر أنه كتاب التمهيد للباقلاني)! فقالا بتبجح: (نحن نثق على كل حال بنسخة التمهيد التي بين أيدينا ثقة أقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم)!!

ثم يشاء الله أن يُطبع «التمهيد» للباقلاني طبعة كاملة بتحقيق رجل نصراني! وفيه الفصل الذي عزاه إليه شيخ الإسلام وتلميذه! ولله الحمد.

أما المحقق الآخر لإحدى طبعات «التمهيد»؛ وهو المدعو عماد الدين حيدر فقد قام بحذف هذا الفصل الذي يُثبت فيه الباقلاني صفة العلو لله ﷻ! لأنه لا يوافق مذهبه الأشعري الخلَفي. نسأل الله العافية من الخيانة وقلة الأمانة».

نقلًا عن: **موضوع في منتدى أهل الحديث للشيخ سليمان الخراشي بعنوان: انحرافات أهل التحقيق.**

قلت: ورغم وضوح كلام الباقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلا أن بسطه وجب لكون المتعصبة لا يعدمون تأويلًا ولا تحريفًا يخرجون به عن لازمٍ أي منقول، فوجب علينا دفاعًا عن الباقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ - أن تنسب إليه عقيدة لا يؤمنُ بها بل يَذكُرُ خلافها - أن نبين مواضع المفاصلة في كلامه بينه وبين متأخري الأشعرية.

فحين يَرِدُ سؤال: «هل الله في كل مكان؟».

فإن متأخري الأشعرية يجيبون عادةً: «بل ليس له مكان ولا حيز ولا جهة من الجهات وليس بداخل العالم ولا خارجه».

بينما نجد الباقلاني هنا يجيب بما لا يجيبه أحد من المنتسبين إليه فيقول: «بل هو مستو على العرش!».

لاحظ أن هذا جوابٌ يضادُّ وينفَصِلُ ويَرُدُّ به على المقالة المقابلة وهي «أنه في كل مكان» وليس الباقلاني في مقام إثبات صفةٍ مفوضة، أو فعلًا فعله الخالق في العرش وسماه استواءً، وما إلى ذلك من تأويلات القوم، فمثل هذا لا علاقة له بالمقام البتة، ويكون ذكره تأويلًا بعيدًا لكلام الباقلاني أقل ما يقال فيه إنه تجهيلٌ ورمي بالعجمة عن البيان، فما هي العلاقة بين (كونه فَعَلَ فعلًا سماه استواءً) أو إثبات (استواءٍ) مفوض، وبين الرد على الحلولية ومقالة (الله في كل مكان)؟ فمن الواضح إذن أنه يريد من الاستواء- العلو والارتفاع الحقيقيين.

ولكن قد يقول قائل: يريد بالعلو هنا العلو المعنوي لا العلو الحقيقي؛ أي: أَثبَتَ الاستواء الذي هو علو العزة والمكانة ليبين أن الخالق يتنزه عن المخالطة والحلول، وأن هذا وجه استدلاله بالآية.

فنقول: هذا من أقبح التأويل وأبعده، فما وجه تخصيص (علوه المعنوي) بالعرش أصلًا؟ فمثل هذا التأويل يرده أصغر الطلاب بلا شك، فضلًا عن الباقلاني، ثم يزيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلامه بيانًا فيستدل بقوله -تعالى-: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فَاطِر: ١٠] فصعود العمل الطيب والارتفاع يذكرهما في مقابل (أنه في كل مكان) وردًا على مقالة الحلولية.

فإن استمرأ مقرمطُ تأويل الاستدلال الأول بأنه فعل فعلًا في العرش سماه استواءً، أو بأنه علو معنوي، فما هو التأويل الذي يرتضيه هنا لتوجيه استدلال الباقلاني بـ (إليه يصعد) و(يرفعه)؟ ما علاقة ذلك بالرد على الحلولية ما لم يكن يريد إثبات العلو الحقيقي المقابل للسفول، والفوقية المقابلة للتحتية، ولن يجد المخالف توجيهًا البتة.

هذا هو الوجه الأول في بيان كلامه الواضح، وهو مبني على ما استدل به في الرد على الحلولية.

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ بعدها مستدلًا بغير النصوص: «**ولو كان في كل مكان، لكان في جوف الإنسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ـ تعالى عن ذلك! ـ ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن إذا خلق منها ما لم يكن خلقه، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان؛ ولصح أن يُرغب إليه إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا، وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافة وتخطئة قائله**».

لاحظ هنا أمرًا مهمًا، وهو أن الباقلاني يريد بالمكان: الوجودي المخلوق، وبهذا المعنى للمكان فإنه لا يسمى خارج العالم مكانًا لأن العالم هو مجموع المخلوقات، إذن: لا يسمى خارج العالم وما علا عليه وباينه مكانًا بهذا المعنى، وبهذا يندفع كلام من يستميت في التأويل ممن استدل بكلامه في نفي المكان حين قال في الإنصاف: «**استواؤه لا يشبه استواء الخلق، ولا نقول إن العرش له قرار، ولا مكان؛ لأن الله -تعالى- كان ولا مكان، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان**».

فنحن معه ننفي المكان، ونقول مثله رَحِمَهُ اللَّهُ، فهو بائن عن الأمكنة المخلوقة، ليس في مكان مخلوق -سبحانه-، بل هو خارج العالم المكاني المخلوق وفوقه حقيقةً عَزَّ وَجَلَّ.

والعجيب أن القوم أصلًا يفرقون بين المكان والحيز، فليس كل ما هو في حيز يكون في مكان، والحيز عند المتكلمين عدمي موهوم، فبطلت محاولتهم الاستدلال بنفي الباقلاني للمكان ـ الذي يطلقه على المخلوق ـ في التدليل على نفيه المزعوم للعلو الذاتي الحقيقي، هذا ملحظ.

والملحظ الثاني والأهم هو ما استدل به الباقلاني من دلالة الفطرة البشرية! ومثل هذا الاستدلال ـ الذي يتكرر في كلام أصحابنا ـ لا يتردد الجهمية ومتأخرو الأشعرية في وصف من يستدل به بالتشبيه والزيغ! وقد ظهر لك أنه استدلالٌ لطبقات سبقت الباقلاني من المتكلمين.

فحين يقول الباقلاني: «**ولصح أن يُرغب إليه إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا، وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافة وتخطئة قائله**» فإن عاقلًا لا يتردد في كونه يثبت لله العلو الحقيقي، وأن الناس ترغب إليه في العلو -سبحانه-.

ولا تنس أنه يستدل هنا في مقام الرد على الحلولية، فهو يتكلم عما يقابل مقالة (في كل مكان) فيرد على قائلها بأنه ليس في كل مكان ولا يرغب إليه لا نحو الأرض ولا إلى وراء ولا عن يمين أو شمال، ولو كان في كل مكان لصح أن يرغب إليه في هذه الجهات، ولكنه يرغب إليه في العلو كما هي فطر البشر، ولو كان لا يثبت العلو الحقيقي، لقال له الحلولي: «وهل الرغبة الفطرية للبشر مما يحتكم إليها في معرفة وجوده -سبحانه- في كل مكان أو لا؟ إذن يلزمك أن يكون الباري فوق العالمين لأن البشر ترغب إليه في العلو، وبالتالي بنبغي أن يكون فوقهم، وأنت تنفي ذلك، فما دخل رغبة الناس وفطرتهم في إبطال قولي بالحلول؟». اهـ.

فلا يكون استدلال الباقلاني حينئذٍ إلا كلامًا فارغًا من أي معنى.

فيتكرر السؤال المهم: ما هو وجه الاستدلال بفطرة الناس ورغبة أنفسهم في الرد على الحلولية لو لم يرد بذلك إثبات الفوقية وأنه يرغب إليه في العلو -سبحانه-؟ ولم استثنى العلو من الجهات الباقية؟

وقارن هذا بمن يمنعون الاستدلال بهذا الدليل، ويجيبونك بالجواب المكرر المتهافت: يرغبون إليها لأنها قبلة الدعاء كما أنك تضع جوارحك على الأرض عند السجود، وكما تقابل الكعبة عند القيام.

مع أن الاستدلال لا بجهة الجوارح وإنما بقصد القلب، فالقلب لا يقصد إلا العلو سواء كنت ساجدًا أو متجهًا إلى الكعبة المشرفة، لا تشرئب نفسك في كل أحوالك إلا إلى الأعلى طالبًا ربك وخالقك.

فهل من يستدل بهذا الدليل كمن يدفعه ويمنع دلالته؟ جزمًا لا.

وقال رَحِمَهُ اللهُ بعدها: «**فإن قالوا: أفليس قد قال الله** عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] **فأخبر أنه في السماء وفي الأرض؟ وقال:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ١٢٨﴾ [النحل: ١٢٨]؛ **وقال:** ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]؛ **وقال:** ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] **في نظائر لهذه الآيات، فما أنكرتم أنه في كل مكان؟**

يقال لهم: قوله -تعالى-: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، **المراد به أنه إله عند أهل السماء، وإله عند أهل الأرض، كما تقول العرب**

«فلان نبيل مطاع بالعراق ونبيل مطاع بالحجاز» يعنون بذلك أنه مطاع في المصرين وعند أهلهما، وليس يعنون أن ذات المذكور بالحجاز والعراق موجودة»**.

قلت: العجيب أن رده الواضح هذا لم يكن كافيًا لمنع استدلال أحد أتباع الناقض بقوله في الإنصاف: «**وأن الله جل ثناؤه مستو على العرش ومستول عليه وعلى جميع خلقه كما قال -تعالى-**: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، **بغير مماسة وكيفية ولا مجاورة. وأنه في السماء إلٰه وفي الأرض إلٰه كما أخبر**».

فاستدل بها لإثبات أن الباقلاني يفسر الاستواء بالاستيلاء، وبأنه ينفي العلو بهذه الآية، بينما الآية عنده هنا ـ في نقلنا عن التمهيد ـ لا تدل البتة على نفي العلو، بل رَدَّها على الحلولية حين استدلوا بها، وبَيَّن المراد منها، كما أن نفي المماسة والكيفية والمجاورة كلها أمور أخص من إثبات علو الذات الحقيقي، فالصحيح أن يقول المنصف: «الباقلاني يثبت العلو الحقيقي من دون إثبات هذه اللوازم الخاصة بالمخلوق».

فهذا أقصى ما يفهم من كلامه في الإنصاف.

لا أن يتسور صريحَ كلامه بنفيه لهذه اللوازم لينفي بها ما أثبته صراحة قبلها بقوله «**مستو على العرش**» وبما ذكره في بقية كلامه!

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العاقل لا ينفي هذه اللوازم إلا إن كان يثبت معنى تلزمه هذه اللوازم في الشاهد، فحين خشي أن يظن القارئ أنه يثبت هذه اللوازم مع العلو الحقيقي الذي يثبته، بين أنه يثبت هذا المعنى بدون هذه اللوازم، إذن: نفي اللوازم المتوهمة فرع إثبات المعنى الأصلي.

أما قوله «مستول عليه» فمن التأويل البعيد أن يقال بأنه المعنى الوحيد عنده للاستواء، لماذا؟ لأن الاستواء خاص بالعرش، بينما هو يقول هنا «مستول عليه وعلى جميع خلقه» إذن قوله «مستوٍ على العرش ومستولٍ عليه» أراد به أنه -سبحانه- متصف بأمرين: الاستواء على العرش، والاستيلاء عليه وعلى جميع خلقه، لا أن الاستواء هو الاستيلاء، فالاستواء خاص بالعرش، وأما الاستيلاء فعليه وعلى جميع خلقه كما هو نص كلامه، وليسا أمرًا واحدًا.

ويرد ذلك ما يأتي من كلامه في الرد على من يفسر الاستواء بالاستيلاء إذ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد أن رد على الحلولية ما استدلوا به من نصوص المعية: «**ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه عليه كما قال الشاعر**:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيفٍ ودم مهراق

لأن الاستيلاء هو القدرة والقهر، والله -تعالى- لم يزل قادرًا قاهرًا عزيزًا مقتدرًا، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الفُرقان: ٥٩] **يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن، فبطل ما قالوه»**[١].

قلت: وفي هذا الكلام فوائد:

الأولى: الرد على كل من يؤول الاستواء بالاستيلاء من أصحابه، وقد سبقه برد هذا التأويل ونسبته إلى المعتزلة والجهمية إمامه الأشعري أبو الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ.

الثانية: أن الاستواء عنده فعل لقوله «**يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن**» إذن: بطل قول من قال بأن مراد الباقلاني من الاستواء: العلو المعنوي؛ لأن العلو المعنوي ثابت لله أزلًا وأبدًا ولم يكن الله دنيّ المكانة ثم صار عليّها والعياذ بالله!

فإن قيل: نعم هو يثبت الاستواء فعلًا فعله الخالق بالعرش وسماه بهذا الاسم.

قلنا: هذا أقرب من تأويله بالعلو المعنوي، ولكنه خلاف ظاهر كلامه أولًا وتأويلٌ لا موجب له من كلامه بل هو محض تحريف ومحاولة للتهرب منه ثانيًا، وخلاف ما يفهم من استدلاله به للرد على الحلولية ثالثًا، فما دخل إثبات الاستواء بهذا المعنى في الرد على الحلولية؟

فتخيل لو قال الحلولي: هو في كل مكان.

فأجبناه: لا ليس في كل مكان؛ لأنه قال -سبحانه- بأنه فعل فعلًا في العرش سماه استواءً!

أي جوابٍ ساقطٍ ينسب لذكي كالباقلاني بعد هذا التأويل!

ونؤكد ما سبق بملحظٍ مهمٍ قاصمٍ لحجة كل مخالف وتأويل كل مناكف، وهو أن كلام الباقلاني هذا لم يبتدعه من عند نفسه، بل سبقه إليه ابن كلاب والحارث المحاسبي والأشعري وتلاميذ الأشعري كابن مجاهد وأبي الحسن الطبري كما سبق أن بيّنّا.

وقد حاول بعض المعاصرين أيضًا أن يدفع كلام الباقلاني ودلالته بكون تلميذٍ من تلاميذه ينفي العلو الحقيقي، وهو عبد الجليل الربعي القيرواني، وهذا بطبيعة

---

(١) التمهيد (٢٦٠ ـ ٢٦٢) طبعة مكارثي.

الحال لا دليلَ فيه بحالٍ من الأحوال لاسيما أن غيره من تلاميذه أثبتوا العلو الحقيقي كما سيأتي، وسيأتي أيضًا إبطال الاستدلال بتلميذه الربعي.

• الطبقة السادسة: ابن أبي زيد القيرواني والقاضي عبد الوهاب والمقبري والداني:

أما القاضي فهو من طبقة تلاميذ الباقلاني، وقد قال في شرح قول القيرواني في الرسالة: «**وأنهُ فوقَ عرشِهِ المجيدِ بذاتِهِ**» كلامًا يكتب بماء الذهب، وهو عين ما قاله الباقلاني في تمهيده وعنه أخذه القاضي بلا شك، ولكنه عبّر عنه بأسلوبه فقال: «**هذه العبارة الآخرة التي هي قوله: على العرش، أحب إلي من الأولى التي هي قوله: وأنه فوق عرشه المجيد بذاته؛ لأن قوله: على عرشه، وهو الذي ورد به النص، ولم يرد النص بذكر فوق، وإن كان المعنى واحدًا، وكان المراد بذكر الفوق في هذا الموضع: أنه بمعنى على، إلا أن ما طابق النص أولى بأن يستعمل، إذا ثبت هذا، والذي يدل على صحة ما ذكره** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **من أنه على عرشه دون كل مكان: ورود النص بذلك في عدة مواضع، منها قوله -تعالى-:** ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **وهذا يمنع أن يوصف بأنه على غيره، وقوله -تعالى-:** ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠] **وقوله -تعالى-:** ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] **وقوله -تعالى-:** ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [المُلك: ١٦] **وفي الحديث المشهور في الرجل الذي أراد أن يعتق عن كفارته أمةً فجاء بها إلى النبي** ﷺ **فقال لها: من أنا؟ فقالت: رسول الله، فقال: أين الله؟ فقالت: في السماء. فلم ينكر عليها، وحكم بإيمانها، ولإجماع الأمة على أنا متعبدون في الدعاء برفع أيدينا إلى جهة العلو دون السفل، ودون اليمين والشمال وسائر الجهات، وهذا ينفي أن يكون في كل مكان، ولا يعترض على هذا بقوله -تعالى-:** ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] **لأنه إلٰه في الموضعين، وذلك لا يوجب كونه في كل موضع كان فيه إلهًا، وذلك كما يقال: فلان سيد بالعراق وبالشام**»(١).

قلت: لاحظ أن انتقاد القاضي انتقادٌ لفظيٌّ محض، وأنه انصب على استعمال (فوق) بدلًا من (على)، ولم ينبس ببنت شفة فيما يتعلق بقول القيرواني (بذاته) فهي عنده مصدقةٌ للمعنى ولم يعترض عليها حتى لفظيًّا!

---

(١) شرح عقيدة القيرواني للقاضي عبد الوهاب (٢٦ ـ ٢٧).

وكلام القاضي عبد الوهاب مهم لأسباب:

١ ـ أنه أول شراح رسالة القيرواني وأنه تتلمذ على شيوخ المالكية وفهم عن القيرواني إثبات هذه العقيدة المهمة التي ما كان ليثبتها بهذا التفصيل مفتريًا عليه ما لم يكن يعلمه منه بالضرورة.

٢ ـ أنه تلميذ أبي بكر الباقلاني، تلميذُ تلامذةِ الأشعري، وعنه نقل الكلام الذي في الأعلى ولكن بتفصيلٍ يدفع أي محاولةٍ بائسةٍ للتأويل، ففي كلامه إثبات ما ننسبه للباقلاني وللأشعري تبعًا بناءً على نصوصهم التي يتأولها أصحابهم.

٣ ـ أنه متكلمٌ يوافق الكلابية في مواضع من شرحه، فليس الرجل أجنبيًّا عنهم، فهو يصدّقُ ما نقوله من أن متقدمي متكلمة الأشاعرة كانوا على هذه العقيدة مع السلف ولم يشذوا عنهم فيها.

٤ ـ أن فيه دفعًا للتأويل الذي يسلكه المتورطون بكلام القيرواني، إذ يدَّعون أن الكلام من جملتين (وأنه فوق عرشه)؛ أي: فوقه في المنزلة والمكانة، وأنه -سبحانه- (المجيدُ بذاته)!

وجعله -سبحانه- مجيدًا بذاته كلامٌ غير مفهوم! هل يريد أن يدفع كونه مجيدًا بغيره مثلًا؟ فانظر ركاكة التأويل وتَمَحُلَ من تعلق به، وقارنه بكلام القاضي عبد الوهاب رَحِمَهُ اللهُ وأجزل له الثواب.

وفي هذا تصديقٌ لما سيأتي في النص القادم من نسبة القرطبي عقيدة العلو الحقيقي ـ بل ووصفها بالجهة في تفسيره ـ إلى القيرواني والقاضي عبد الوهاب جامعًا إياهما مع الطبري والباقلاني وابن عبد البر والسلف بعموم.

وممن شرحَ الرسالةَ ـ وقيلَ أن شرحه يسبق شرح القاضي ـ أبو بكر محمد بن موهب المقبري، وقد نقل ابن القيم شيئًا من كلامه المؤيِّدِ لما ذكرناه، حيث يقول: «**وأما قوله إنه (فوق عرشه المجيد بذاته) فإن معنى (فوق) و(علا) واحد بين جميع العرب وفي كتاب الله -تعالى- وسنة رسوله ﷺ تصديق ذلك، وهو قوله -تعالى-:** ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩]، **وقال -تعالى-:** ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ [طه: ٥] **وقال تعالى في وصف خوف الملائكة:** ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ۩ ٥٠﴾ [النحل: ٥٠] **وقال -تعالى-:** ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠] **ونحو ذلك كثير، وقال رسول الله ﷺ للأعجمية: أين الله؟ فأشارت إلى السماء، ووصف النبي ﷺ أنه عرج به من الأرض إلى السماء، ثم من سماء إلى سماء، إلى**

سدرة المنتهى ثم إلى ما فوقها حتى قال: لقد سمعت صريف الأقلام، ولما فرضت الصلاة جعل كلما هبط من مكانه تلقاه موسى عليه السلام في بعض السماوات وأمره بسؤال التخفيف عن أمته فرجع صاعدًا مرتفعًا إلى الله تعالى فسأله حتى انتهت إلى خمس صلوات... وقد تأتي (في) في لغة العرب بمعنى فوق؛ وعلى ذلك قوله -تعالى-: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾ [الملك: ١٥] يريد فوقها وعليها، وكذلك قوله -تعالى- ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] يريد عليها، وقال -تعالى-: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ الآيات [الملك: ١٦]، قال (أهل) التأويل العالمون بلغة العرب يريد فوقها وهو قول مالك مما فهم عن جماعة ممن أدرك من التابعين مما فهموه عن الصحابة رضي الله عنهم مما فهموه عن النبي صلى الله عليه وسلم (أن الله) في السماء بمعنى: فوقها وعليها، فلذلك قال الشيخ أبو محمد إنه فوق عرشه المجيد بذاته، ثم إنه بين أن علوه على عرشه إنما هو بذاته؛ لأنه بائن عن جميع خلقه بلا كيف وهو في كل مكان من الأمكنة المخلوقة بعلمه لا بذاته؛ إذ لا تحويه الأماكن؛ لأنه أعظم منها وقد كان ولا مكان ولم يحل بصفاته عما كان؛ إذ لا تجري عليه الأحوال لكن علوه في استوائه على عرشه هو عندنا بخلاف ما كان قبل أن يستوي على العرش؛ لأنه قال: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وثم أبدًا لا تكون إلا لاستئناف فعل يكون بينه وبين ما قبله فسحة... وقوله: ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فإنما معناه عند أهل السنة على غير الاستيلاء والقهر والغلبة والملك الذي ظنت المعتزلة ومن قال بقولهم إنه بمعنى الاستيلاء، وبعضهم يقول: إنه على المجاز دون الحقيقة، قال: ويبين سوء تأويلهم في استوائه على عرشه على غير ما تأولوه من الاستيلاء وغيره ما قد علمه أهل المعقول أنه لم يزل مستوليًا على جميع مخلوقاته بعد اختراعه لها، وكان العرش وغيره في ذلك سواء، فلا معنى لتأويلهم بإفراد العرش بالاستواء الذي هو في تأويلهم الفاسد استيلاء وملك وقهر وغلبة، قال: وكذلك بين أيضًا أنه على الحقيقة بقوله عز وجل: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢] فلما رأى المنصفون إفراد ذكره بالاستواء على عرشه بعد خلق سماواته وأرضه وتخصيصه بصفة الاستواء علموا أن الاستواء هنا غير الاستيلاء ونحوه فأقروا بصفة الاستواء على عرشه وأنه على الحقيقة لا على المجاز، لأنه الصادق في قيله، ووقفوا عن تكييف ذلك وتمثيله، إذ ليس كمثله شيء من الأشياء»(١).

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية (٢/ ١٥٦) و(٢/ ١٨٧).

وكلام المقبري الصريح هذا حدا بالكوثري إلى أن يقول فيه: «**وأبو بكر محمد بن وهب شارح رسالة ابن أبي زيد مسكين مضطرب بعيد عن مرتبة الحجة**»[1].

ومن مؤكدات فهمنا وفهم القاضي عبد الوهاب والمقبري لكلام القيرواني ما نقله عن القيرواني تلميذه مكي بن أبي طالب قائلًا: «**وأحسن الأقوال في هذه: (علا)، والذي يعتقده أهل السُّنَّة، ويقولون في هذا: إن الله جلّ ذكره، سماواته على عرشه دون أرضه، وأنه في كل مكان بعلمه، وله -تعالى- ذكره كرسي وسع السماوات والأرض كما قال جل ذكره. وكذلك ذكر شيخنا أبو محمد بن أبي زيد** رَحِمَهُ اللَّهُ»[2].

والنص الذي يريد مكي بن أبي طالب هو ما قاله ابن أبي زيد القيرواني في الجامع: «**وأنه فوق سماواته على عرشه دون أرضه، وأنه في كل مكان بعلمه**»[3].

وقوله: «**على عرشه دون أرضه**» صريحٌ في إرادة العلو الحقيقي، فقدرة الله وتدبيره وقهره وكل تأويلاتهم لظواهر العلو- لا تستثنى منها أرضه -سبحانه-، بل استثناء أرضه منها كفرٌ صراح، إذ من أوَّل العلو أو الفوقية بعلو وفوقية المكانة ثم استثنى الأرض فهو كافرٌ قولًا واحدًا!

فلا يفهم من كلامه إلا إرادة العلوِ الحقيقي والاستواء الحقيقي على العرش حصرًا وفوق السماوات.

فهذا ما نسبه مكي بن أبي طالب إلى ابن أبي زيد رَحِمَهُ اللَّهُ، موافقًا ما ورد عنه بنصه، ولم ينسب إليه قولًا آخر، فأيًّا كان رأي مكي بن أبي طالب فإن ما يهمنا هو ما نسبه فقط إلى ابن أبي زيد، لا ما يراه هو ويميل إليه، فكيف إن كان له هو نفسه كلمات واضحة في إثبات العلو الحقيقي ـ كهذا الموضع ـ وإن كانت له كلمات أخرى موهمة؟

بل ممن ذكر كلام القيرواني منكرًا إياه:

١ ـ القاضي ابن العربي، فقال: «**ثم جاءت طائفة ركبت عليه، فقالت: إنه فوق العرش بذاته، وعليها شيخ المغرب أبو محمد عبد الله بن أبي زيد، فقالها للمعلمين فسدكت بقلوب الأطفال والكبار**»[4].

---

(١) السيف الصقيل (٩١).

(٢) الهداية إلى بلوغ النهاية (٧/ ٤٦١٠).

(٣) الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ (١٠٨).

(٤) العواصم من القواصم (٢١٥).

٢ ـ وكذلك ذكره القرافي فقال: «**فقال جماعة عن ابن أبي زيد وعن ابن عبد البر وجماعة من المجتهدين: إنهم يعتقدون الجهة لأجل هذه الإطلاقات**»[(١)].

ثم ذكر بأنهم أرادوا إثبات فوقيةٍ مفوضة، ولا يهمنا ما أوَّل به القرافي كلامهم، ولكن يهمنا أنه جمعهم معًا، وابن عبد البر كلامه صريحٌ حتى أن الناقض وأصحابه يعدونه من المجسمة، فجمع ابن أبي زيد معه له دلالته الواضحة، كما يهمنا أن القرافي لم يفهم التأويل البارد لكلام القيرواني وأنه أراد علو المكانة والعلو المعنوي وأن قوله (المجيد بذاته) جملة مستأنفة، و(المجيد) فيها خبرٌ مرفوع، بل هو يثبت علوًّا لله بذاته وراءَ ذلك باعتراف القرافي وإن زعم أنه مفوض وحاول أن يبرر له هذا الإطلاق.

٣ ـ وكذلك العز بن عبد السلام، ونقله ابن حجر الهيتمي قائلًا: «**وفي أسئلة الشيخ عز الدين: ما تقول في قول ابن أبي زيد، وأنه فوق عرشه المجيد بذاته، وأنه في كل مكان بعلمه هل يفهم منه القول بالجهة وهل يكفر معتقدها أم لا؟**

فأجاب الشيخ عز الدين: بأن ظاهره ما ذكر من القول بالجهة؛ لأنه فرق بين كونه على العرش وكونه مع خلقه بعلمه، والأصح أن معتقد الجهة لا يكفر لأن علماء المسلمين لم يخرجوهم عن الإسلام»[(٢)].

٤ ـ وصرح أيضًا أبو العباس أحمد زروق بإشكال ظاهره وأنه مما يجب تأويله فقال: «**وبالجملة فإخراجه عن ظاهره المحال واجب، وعذر الشيخ في ذكره واضح**»[(٣)].

٥ ـ وبمثله صرح أبو عبد الله الأبي فقال: «**ما نسب من القول بالجهة إلى الدهماء ومن بعدهم من الفقهاء والمتكلمين لا يصح، ولم يقع إلا لأبي عمر في الاستذكار ولابن أبي زيد في الرسالة، وهو عنهما متأول**»[(٤)].

٦ ـ وبمثله الكوثري فقال: «**على أن لفظ الجهة لم يقع في كلام أبي عمر ولا في كلام ابن أبي زيد وإن كان ظاهر كلامهما يوهم ذلك. وقد تأول كلامهما المالكية ليكونا مع الجمهور في هذه المسألة الخطرة ولو ترك كلامهما على الظاهر لهويا في**

---

(١) الذخيرة (١٣/ ٢٤٣).

(٢) الفتاوى الحديثية (١١١).

(٣) شرح زروق على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (١/ ٤٢).

(٤) إكمال إكمال المعلم (٢/ ٢٤١).

هاوية التجسيم وذلك عزيز عليهم أيضًا»[1].

وقد ذكرنا في تقريرات الكتاب الأولى أن تأويل كلام غير المعصوم لا قيمةَ له، وأن النظرية التأويلية الكلامية لا تتناوله.

ثم إن بعض المعاصرين حاول دفع كل ما سبق برجلين اثنين، وهما تلميذان للقيرواني، الأول مكي بن أبي طالب، والثاني عبد الجليل الربعي، أما الأول فذكرنا أنه لم ينسب لشيخه شيئًا سوى ما يدل على فهمنا على الأقل بظاهره، وإن جردناه عن أي قرينة أخرى، فكيف به مجموعًا إلى بقية القرائن المذكورة؟

وأما الثاني فيقول في شرحه لتمهيد الباقلاني: «**كونُه -تعالى- فوقهم ليس هو كون السماء فوق الأرض جسمان من الأجسام، وإنما معنى وصف الله -تعالى- بأنه فوق عباده أنه قاهر لهم وغالب لهم وحاكم فيهم، وليس معنى ذلك أنه فوقهم بمكان أعلى من أماكنهم لأنه -تعالى- هو محدِثُ الكلِّ وخالقه، فكيف يفتقِرُ إلى المكان من لولاه لم يكن المكان؟**»[2].

وقد كان ينقل رأي الباقلاني ورأي الأشعري حتى وصل إلى مسألة العلو هذه، فتكلم فيها برأيه المحض، ولم ينسب إليهما حرفًا واحدًا مما قاله فضلًا عن أن ينسبه للقيرواني، ولو كان يشرح كلامهم أو يؤكده لنص على ذلك أو نماه إليهم، لاسيما وأن كلامهم موجودٌ مشكلٌ عند نفاة العلو الحقيقي، فكيف إذا كان كلام عبد الجليل هذا نفسه محتملًا أيضًا، إذ هو ينفي أن يكون علو الله علو الجسم على الجسم أو أن يكون في مكانٍ لأنه خالقُ المكان، فهو يتكلمُ عن مكانٍ وجوديٍّ إذن، وعن علوٍّ خاصٍّ مقيدٍ هو علو الجسم على الجسم، وهذان ينفيهما ابن تيمية ومثبتة العلو بعموم من غيرِ غلاةِ المجسمة والحلولية.

إنما وقع الإشكال في كلام الربعي عند مناقشته لأدلة العلو، فالأدلة التي يستدل بها من سبق نقل كلامهم ـ كابن كلاب والمحاسبي والأشعري والباقلاني وتلاميذه ـ يدفعها بخلافهم، ويصرفها للقهر والحكم، ونفي العلو عمومًا كان موجودًا في هذه الطبقة من الأشعرية ومن أبرز من يمثلهم ابن فورك في أحد قوليه ـ الثاني في شرح أوائل الأدلة ـ، فبهذا تعلم أن اهتبالَ بعض الباحثين لكلامَ عبد الجليل الربعي وكأنه ممثلٌ لموقف القيرواني أو الباقلاني أو أبي الحسن - مما

---

(١) السيف الصقيل (٨٩).

(٢) التسديد في شرح التمهيد ـ مخطوط ـ (٧٣ب).

لا قيمة له البتة، لاسيما حين نجد في مقابله القاضي عبد الوهاب والمقبري والداني والذين يثبتون العلو الحقيقي بلا شائبة أو غبش، ويستدلون بالأدلة عينها التي صرفها عبد الجليل للقهر والحكم، ومن قلة العلم والتحقيق أن تطوي كشحك عن كلام عالمٍ حين تعجز عن دفعه مكتفيًا بأن تلميذه قالَ ما يعجبك، مُصيِّرًا الإمامَ تلقائيًا علىً قولِ هذا التلميذ وإن لم ينسِبِ التلميذُ قولَهُ إلى هذا العالم، فلا عَبَثَ فوق هذا.

ولم ينسب الربعي لمن سبقه فيما يتعلق بإثبات العلو الحقيقي إلا ما ذكره في نقاش مسألة نزول القرآن، فقال: «**وأما القاضي** رحمه الله **قال: قد اتفقنا نحن والمعتزلة على أن حقيقة النزول إنما يكون من علو إلى سفلٍ، والقرآن الذي هو كلام الله القائم بذاته الذي ليس بمخلوق لا يجوز أن يكون في علوٍّ ينزلُ منه إلى سفل، وإنما نزول القرآن على معنى أن الملك (...) الله**».

قلت: لاحظ أنني وضعت (. . .) في آخر جملة بين (الملك) و(الله)، وهذه الجملة متصلة في المخطوط كجملةٍ واحد، ولكن لا يستقيم بحال أن يقال: «**وإنما نزول القرآن على معنى أن المَلَك الله**»!

فلا شك أن هاهنا سقطًا من قبل الناسخ، وهو معهود منه في المخطوطة كثيرًا، ولا يمكن تقدير السقط إلا بالتالي: «**وإنما نزول القرآن على معنى أن الملك (نزل به من عند) الله**».

أو ما كان بمعنى ذلك.

فيكون الملك قد سمعه في العلو من الله، لأن الكلام عن كلام الله الذي هو صفته القائمة بذاته كما في نص الباقلاني الذي ينقله الربعي، ويؤكد هذا ما نقله الربعي بعد ذلك قائلًا: «**وقال الشيخ أبو عبد الله الأدري [ولعله الأزدي]** رحمه الله: **صحبت القاضي** رحمه الله **ثلاث عشرةَ سنةً فما رأيته ولا سمعت منه طول هذه السنين قولًا إن القرآن ما نزل، قال** رحمه الله: **وصحبت شيوخ أهل الري وطبرستان فكلهم يقولون القرآن نزل، قال: وما علمت أحدًا من شيوخ أهل السنة يقولون إن القرآن لم ينزل، بل كلهم مجمعون على أن القرآن نزل، قال: وإنما يوجد عنهم أن القرآن لم ينزل ومعناه أنه لم ينزل نزول مفارقة وانتقال، وإنما نزل نزول بلاغ، وأن الملك سمعه في علو فأداه في سفل إلى النبي** ﷺ»[1].

---

(١) التسديد في شرح التمهيد ـ مخطوط ـ (٧٠أب).

قلت: فانظر إلى قوله: «**سمعه في علو**» وإلى نص الباقلاني في تفسير النزول بأنه: «**أن الملك (...) الله**» واستحضر تصريح الباقلاني بما يملأ السقط في كتب أخرى كقوله في الإنصاف: «**أن جبريل عليه السلام علم كلام الله وفهمه، وعلمه الله النظم العربي الذى هو قراءته، وعلم هو القراءة نبينا**»[1] وغير ذلك من كلامه - يثبت عندك ما قدرناه في السقط، ويكون مؤكدًا معضدًا لما ثَبَتَ سابقًا ـ بمعزلٍ عن الربعي وغير الربعي ـ من كون الباقلاني مثبتًا لعلو الله الحقيقي، وأن جبريل يسمع منه القرآن في علوه ثم ينزل به إلى خلقه مبلغًا ورسولًا.

ونختم هذه الطبقة بأبي عمرو الداني ـ وهو تلميذٌ آخرُ للباقلاني ـ إذ لهُ كلامٌ صريحٌ لا يحتمل التأويل وتمحل التبرير، إذ قال: «**ومن قولهم: أنه -سبحانه- فوق سماواته، مستوٍ على عرشه، ومستولٍ على جميع خلقه، وبائن منهم بذاته، غير بائن بعلمه، بل علمه محيط بهم، يعلم سرهم وجهرهم، ويعلم ما يكسبون، على ما ورد به خبره الصادق، وكتابه الناطق، فقال -تعالى-:** ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، **واستواؤه عز وجل: علوه بغير كيفية، ولا تحديد، ولا مجاورة ولا مماسة.**

قال مالك رحمه الله للذي سأله عن كيفية الاستواء: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. قال عز وجل: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا﴾ **الآية** [الحديد: ٤] **يعني أن علمه محيط بهم حيثما كانوا، بدليل قوله:** ﴿لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ [الطلاق: ١٢]. **وقال عز وجل:** ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]. **وقال:** ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ﴾ [الملك: ١٧]، **وقال:** ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤]، **وقال:** ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ **الآية** [السجدة: ٥].

وقال: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٨]، **وقال:** ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: ٥٠]، **وقال:** ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، **وقال:** ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨] **وقال مخبرًا عن فرعون:** ﴿وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا﴾ **الآية** [غافر: ٣٦]».

قلت: فهذا كلامه الصريح، فافهمه بما سبق وقررناه في الطبقات السابقة،

---

(١) الإنصاف (٨٥).

وانظر كيف يستدل بآيات ليس فيها لفظ «فوق سماواته» أو «بائنٌ منهم بذاته» وإنما فيها الاستواء والسماوية وصعود الكلم الطيب وعروج الملائكة ورفع عيسى وأمر فرعون! مما يصب في نفس المعنى ولا يتفق مع التفويض لأن فيه استدلالًا بالمفهوم والمعنى إذ ليس في ألفاظها ما أثبته، كما لا يتفق مع التأويل بعلو المكانة والشرف لنفس هذه الأسباب ولتخصيص ذلك بالعرش والسماوات ولكونه يستدل بهذه النصوص على أنها دالةٌ على مطلوبه لا مشكلةً محتاجة للتأويل.

ثم عرض الداني آيات المعية ودفع دلالتها على معية الذات كما فعل الباقلاني شيخه وختم مبحث العلو والمباينة بنقلين شريفين: «**وروى مقاتل بن حيان عن الضحاك في الآية قال: هو -تعالى- فوق عرشه، وعلمه معهم. أي: محيط. فسبحان من لا يبلغه وصف واصف، ولا يدركه وهم عارف. حدثنا خلف بن إبراهيم المالكي، قال: نا محمد بن عبد الله بن حيويه النيسابوري، قال: نا إبراهيم بن جميل، قال: نا عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: [حدثني أبي] نا سريج بن النعمان قال: نا عبد الله بن نافع قال: قال مالك: الله في السماء، وعلمه في كل مكان**»(١).

• تصريح القرطبي:

من النصوص المتأخرة المهمة أيضًا- نصُ القرطبي المفسر، حيث يقول:

«**قوله -تعالى-**: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ [الأعرَاف: ٥٤] هذه مسألة الاستواء، وللعلماء فيها كلام وإجراء. وقد بينا أقوال العلماء فيها في الكتاب (الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى) وذكرنا فيها هناك أربعة عشر قولًا. والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه إذا وجب تنزيه الباري -سبحانه- عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم من المتأخرين تنزيهه -تبارك وتعالى- عن الجهة، فليس بجهة فوق عندهم؛ لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان أو حيز، ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون للمتحيز، والتغير والحدوث. هذا قول المتكلمين. وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم **لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله -تعالى- كما نطق كتابه وأخبرت رسله. ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة. وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية**

---

(١) الرسالة الوافية (١٢٩ ـ ١٣٤).

الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته. قال مالك رحمه الله: الاستواء معلوم ـ يعني في اللغة ـ والكيف مجهول، والسؤال عن هذا بدعة. وكذا قالت أم سلمة رضي الله عنها. وهذا القدر كاف، ومن أراد زيادة عليه فليقف عليه في موضعه من كتب العلماء»[1].

وفي هذا النقل فوائد:

١ ـ أن القرطبي يفرق تفريقًا صريحًا واضحًا بين قول المتكلمين وقول السلف بالجهة، فالمتكلمون ينفونها، والسلف يثبتونها، وتنبه لقوله: «نطقوا هم والكافة بإثباتها لله» وأنهم أثبتوا الاستواء «حقيقة» عنده، وليس كما يزعم سيف العصري بأن مراد القرطبي أنهم سكتوا وأثبتوا الألفاظ فقط! فهل المتكلمون كفار ولم يثبتوا الألفاظ ليثبت القرطبي فرقًا صريحًا بينهم وبين السلف!

٢ ـ أن نسبة (تفويض العلو) أو (العلو المعنوي وعلو المكانة) للسلف عبثٌ محض يستحيل الجمع بينه وبين ما نسبه القرطبي لهم من إثبات (الجهة)، إذ لفظ (الجهة) ليس له وجود في الوحي ليثبتوه مفوضًا أو يريدوا به العلو المعنوي، فلم يثبتوها إذن إلا لأنهم فهموا أن مقتضى تلك الآيات إثباتها، وأنهم عبروا تعبيرات صريحة في إثباتها، لذا نسب القرطبي إليهم إثبات الجهة، كما أنه نقل في سياق نسبة القول بـ(الجهة) إلى السلف ما قاله الإمام مالك، وبين أنه أثبت أن الاستواء معلوم لغةً وليس مفوضًا، وتذكر أنه أورد كلام الإمام مالك في سياق نسبة القول بالجهة للسلف، فهو مثال من الأمثلة.

٣ ـ أنه أحال على كتابه «الأسنى» الذي فرّق فيه تفريقًا واضحًا بين قول السلف وبين كل المجازات المستعملة من قبل متأخري أهل الكلام، فنقل متصرفًا ومضيفًا عن رسالة أبي بكر محمد الحضرمي المرادي القيرواني «الإيماء إلى مسألة الاستواء» وقال: «**باب اختلاف الناس في الاستواء وذكر الصحيح من ذلك.**

والمحفوظ من ذلك الدائر بين أهل العلم عشرة أقوال:

الأول: قول الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه قال: أثبته مستويًا على عرشه وأنفي كل استواء يوجب حدوثه، فجعل الاستواء في هذا القول من مشكل القرآن الذي لا يعلم تأويله على التفصيل. [وهذا قولُ المفوضة].

والثاني: قوله إنه فعل في العرش فعلًا سماه مستويًا. [وهذا قولٌ للمفوضة].

---

(١) تفسير القرطبي (٧/ ٢١٩).

والثالث: ذهبت إليه طائفة من الناس وهو أن الاستواء صفة فعل وهذا هو القول الذي قبل هذا أو دونه بيسير. قال الشبلي والجنيد بذلك.

والرابع: أن الاستواء بمعنى العلو بالعظمة والعزة، وأن صفاته -تعالى- أرفع من صفات العرش على جلالة قدره، وهو قول أبي جعفر السمناني وأبي منصور رضي الله عنهما. [وهذا هو قول من يؤول العلو بعلو المكانة].

والخامس: أنه -سبحانه- قهر العرش على عظمته واتساع حرمه، فتضمن ذل القهر والغلبة لما كان من دونه وهذا قول أبي المعالي... [وهذا تأويلٌ من تأويلات المؤولة].

والسادس: قول الطبري وابن أبي زيد والقاضي عبد الوهاب وجماعة من شيوخ الحديث والفقه وهو ظاهر بعض كتب القاضي أبي بكر [أي الباقلاني] رضي الله عنه وأبي الحسن [أي الأشعري]، وحكاه عنه ـ أعني عن القاضي أبي بكر ـ القاضي عبد الوهاب نصًا، وهو أنه -سبحانه- مستوٍ على العرش بذاته، وأطلقوا في بعض الأماكن: فوق عرشه. قال الإمام أبو بكر: وهو الصحيح الذي أقول به من غير تحديد ولا تمكين في مكان[1]، ولا كون فيه ولا مماسة.

قلت: هذا قول القاضي أبي بكر في كتاب تمهيد الأوائل له. وقد ذكرناه، وقاله الأستاذ أبو بكر بن فورك في شرح أوائل الأدلة، وهو قول ابن عبد البر والطلمنكي وغيرهما من الأندلسيين، والخطابي في كتاب شعار الدين وقد تقدم ذلك.

والسابع: قول القدري أنه قدر على العرش، قال: والفرق بين هذا القول وقول أبي المعالي رضي الله عنه أن قول أبي المعالي تحصل منه صفة فعل وهو القهر، وقولهم يخرج منه صفة ذات وهي القدرة.

والثامن قول المجسم: أنه -سبحانه- على العرش بمعنى استقرار الكائن في المكان -سبحانه- عن ذلك.

والتاسع: قول لقوم لا يلتفت إليهم قالوا: المراد بالآية الملك، والمعنى: الرحمٰن على الملك مستوٍ بمعنى غالب وقاهر. وهو عندي قريب ممن يقول استوى بمعنى استعلى... [وهو تأويلٌ من تأويلات المؤولة وما بعدها تأويلاتٌ أخرى].

---

(١) وقد بينا أن المكان في عرفهم هو الوجودي، فنفي المكان لا يعني نفي العلو الحقيقي، أقول هذا كي لا يتحذلق متحذلقٌ ويستدل بنفي المكان على أن العلو هنا مفوضٌ أو مجازي.

والقول العاشر من الأقوال: أن الوقف على (علا) و(العرش) كلامٌ مستأنف. قال الإمام أبو بكر المرادي: وهذا مما لا ينبغي أن يحكى لاستحالته وبعده عما نقله أهل التواتر.

وقول ثاني عشر: وهو الاستواء بمعنى العلو بالغنى عن العرش وهذا فاسد...

وقول ثالث عشر: أن المراد بالاستواء انفراده بالتدبير إذ قد استوى له جميع ما خلقه لعدم من يشاركه، وهذا غير صحيح أيضًا لأنه يقال: انفرد بكذا، ولا يقال: انفردت على كذا...

وقول رابع عشر: أن المراد بالعرش جملة المملكة وهذا غير صحيح أيضًا..

وأظهر هذه الأقوال وإن كنت لا أقول به ولا أختاره، ما تظاهرت عليه الآي والأخبار أن الله -سبحانه- على عرشه كما أخبر في كتابه وعلى لسان نبيه بلا كيف، بائن من جميع خلقه، هذا جملة مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات حسب ما تقدم»[1].

فلاحظ بم عبّر عن مذهب ابن جرير الطبري وابن أبي زيد القيرواني والقاضي عبد الوهاب والباقلاني وابن فورك والخطابي وابن عبد البر والطلمنكي، عبر عنه بألفاظٍ واضحة لا يقبلها أدنى تأويل، وهي (مستوٍ على العرش بذاته) و(فوق عرشه) و(ما تظاهرت عليه الآي والأخبار أن الله -سبحانه- على عرشه) و(بائن من جميع خلقه) وتذكر أنه عبر عنه في تفسيره بـ (الجهة)، فهذا هو مذهب السلف كما نسبه القرطبي وهو من هو، والعجيب أنه يخالفه بعد أن استظهره، فغفر الله له هذه الزلة بما قدم من شهادة منصفة تخرس ألسن المخالفين.

وقد حاول الناقض أن يزيل إحراجهم بهذا الكلام[2]، فقال بأن الضمير المذكور فيما أثبته القرطبي للسلف عائدٌ للاستواء لا للجهة، ولا شك أن هذا باردٌ ساقط؛ لأن القرطبي قال «**بإثباتها**» في سياق كلامه عن «**الجهة**» فلا السياق معه، ولا الضمير يسعفه؛ لأنه لو أراد الاستواء لقال «**بإثباته**» لا «**بإثباتها**».

وحاول أيضًا التشكيك في المنقول، فذكر احتمال أن تكون الجملة مدسوسة وأنها غير واردة في نُسخ، وفضلًا عن كونه تبريرًا لا دليل عليه، فهو أيضًا تبريرٌ

---

(١) الأسنى في شرح الأسماء الحسنى (٢/ ١٢٢ ـ ١٣٢).

(٢) نقل هذه المحاولات عنه تلميذه في منتدى الأصلين:
http://www.aslein.net/archive/index.php/t-780.html

ساقطٌ بارد؛ لأن القرطبي أحالنا إلى كتابه الأسنى، وما في الأسنى تصديقٌ لما قاله في التفسير بل هو أصرح، أم أن الدس طال الكتابين؟

ولو فرضنا أن الدس طال الكتابين، فإن القرطبي ينقل في الأسنى عن رسالة للحضرمي المرادي مقرًّا تقسيمه ومبينًا رأيه في النهاية، والرسالة نقل منها الذهبي في كتابه العلو الموضع المختص بمقالة السلف منها تحديدًا، أفكل هذا طاله الدس؟

ومن التبريرات الغريبة أيضًا ما حاول به الكوثري دفع تصريح القرطبي بنسبة إثبات الجهة للسلف، وذلك في قوله: «**وذِكْر الجهة سبق قلم منه**»(١).

وهذا لعمري تخرصٌ وظنٌّ لا قيمة له، لاسيما بعد ما ذكرناه سابقًا من إحالته لكتابه الأسنى وما نقله فيه عن المرادي مصرحًا بمخالفة من نسب إليهم القولَ بالجهة والعلو الحقيقي.

• تصريح العلماء بأن إثبات العلو الحقيقي قولٌ ثانٍ للمتكلمين:

من العلماء الذين ذكروا بأن إثبات العلو الحقيقي قولٌ ثانٍ للمتكلمين:

١ ـ عبد القاهر البغدادي، حيث قال: «**ومنهم من قال: إن استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة، وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد**»(٢).

٢ ـ القاضي عياض، حيث قال: «**لا خلاف بين المسلمين قاطبة ـ محدِّثِهم وفقيههم ومتكلمهم ومقلدهم ونُظَّارِهم ـ أَنَّ الظواهر الواردة بذكر الله في السماء كقوله:** ﴿أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٧]، **أنها ليست على ظاهرها، وأنها متأولة عند جميعهم، أما من قال منهم بإثبات جهة فوق لله -تعالى- من غير تحديد ولا تكييف من دهماء**(٣) **المحدثين والفقهاء، وبعض المتكلمين منهم، فتأول (في السماء) بمعنى (على)**»(٤).

هذا ما ورد في طبعة كتاب القاضي عياض، وفيه سقطٌ أثبته غيرما واحد، فمنهم أبو عبد الله الأبي، والذي نقل كلام القاضي كالتالي: «**لم يختلف المسلمون في تأويل ما يوهم أنه -تعالى- في السماء كقوله -تعالى-** ﴿أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٧]

---

(١) السيف الصقيل (٨٨).

(٢) أصول الدين (١١٣).

(٣) الدهماء: عامة الناس وجماعتهم.

(٤) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٢/ ٤٦٥).

ثم من صار من دهماء الفقهاء والمحدثين وبعض متكلمي الأشعرية وكافة الكرامية إلى الجهة، أوَّلَ (في) بـ (على)».

بل نقل حادثةً جرت في مجلس تضمنت ذكر موقف القاضي عياض ونقله، فقال: «**فاتفق أن نقل كلام القاضي هذا بعض الطلبة، فأنكره جميع أهل المجلس، فأتى الطالب بالإكمال من الغد وقرىء بمحضر الجميع، فكلهم أنكروه وربما قال بعضهم: الله حسيبه فيما نقل**»[(١)].

كما نقل ابن عرفة كلامَ القاضي عياض متضمنًا التصريح بنسبة المقالة لبعض متكلمي الأشعرية[(٢)] فقال: «**تأمل ما تقدم من جعل (الإرشاد) القول بالجهة ملزومًا للكفر... مع نقل (عياض) في أواخر كتاب الصلاة من (الإكمال) في حديث قوله ﷺ للجارية (أين الله) ما نصه: الظواهر الواردة بذكر الله في السماء كقوله -تعالى-: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾** [المُلك: ١٧] **أوّلها من قال بإثبات جهة فوق له تعالى ـ من غير تحديد ولا تكييف ـ من دهماء المحدثين والفقهاء وبعض المتكلمين من الأشعريين والمشبهة بمعنى (على)**»[(٣)].

ثم أنكر ابن عرفة ذلك على القاضي عياض وقال: «فعزا [أي القاضي عياض] ما جعله الإمام [أي الجويني] ملزومًا للكفر إلى من ذكر من الأشعرية وغيرهم. وما أدري على ما اعتمد في نقله هذا!».

وذكر بعدها أن بعضهم احتج عليه بكلام القاضي عياض وختَمَ قائلًا: «وأعوذ بالله من زلة العالم قولًا ونقلًا.» وقد أنكر كلام القاضي عياض البُرزُلي المالكي وسيأتي كلامه عند نقل كلام ابن حجر.

وكذلك نسب الكوثري للقاضي عياض ما ذكرناه، وأنكره عليه فقال: «إنما ذكر القاضي عياض من صار من الدهماء إلى القول بالجهة، وأين في ذلك نسبة ذلك إلى الدهماء؟... وقول القاضي عياض ليس يشمل المشارقة حيث لم يرحل إلى الشرق؛ وإنما قوله بالنظر إلى معنى كلام بعض الفقهاء والمحدثين والمتكلمين من أهل بلاده من أصحاب الطلمنكي وابن أبي زيد وأبي عمر... وأما تأويل

---

(١) إكمال إكمال المعلم (٢/ ٢٤١).

(٢) ويبدو أنه مما أزالته الأيادي من كتاب القاضي، ولكن حفظه لنا إنكار من أنكره عليه من الأشعرية ولله الحمد.

(٣) المختصر الكلامي (٧٢٣ ـ ٧٢٤).

القائلين بالجهة ما يوهم كونه (في) السماء بمعنى (على) السماء، كما ذكر القاضي عياض، فلا ينجيهم من ورطة التجسيم»[1].

ومرادي مما سبق إثبات ما ورَدَ عن القاضي عياض، إذ ربما احتجَّ بعضهم بسقوط موقف القاضي عياض في نسبة هذا القول لعامة الفقهاء والمحدثين وبعض الأشعرية في الطبعة الموجودة، مع كونها نسبةً منقولة مشهورة.

٣ ـ القرطبي والمرادي فيما نقلنا سابقًا.

٤ ـ ابن بزيزة التونسي، حيث قال: «**ثم يجب بعد ذلك التنبيه إلى مغلطة: ذهب القلانسي من مشايخ الأشعرية إلى إطلاق القول بأنه -تعالى- في مكان دون مكان، وأنه في السماء تمسّكًا بظاهر ما ورد في الشرع**»[2].

٥ ـ ابن حجر الهيتمي: فبعدما نقل المذهب الأول ـ وهو مذهب المانعين من إطلاق جهة الفوقية ـ قال في ذكر المذهب الثاني: «**والمذهب الثاني: جواز إطلاق فوق من غير تكييف ولا تحديد نقله أبو المعالي إمام الحرمين في الإرشاد عن الكرامية وبعض الحشوية، ونقله القاضي عياض عن الفقهاء والمحدثين وبعض المتكلمين من الأشعرية، قال الإمام البرزلي المالكي: وأنكر عليه شيخنا الإمام نقله عن بعض الأشعرية إنكارًا شديدًا، وقال: لم يقله أحد منهم فيما علمته واستقريته من كتبهم، وسمعته يقول القاضي ضعيف في علم الأصول ويعرف ذلك من تأليفه... وحكاه ابن بزيزة في شرح الإرشاد عن القلانسي من مشايخ الأشعرية وعن البخاري وغيره، غير أن هذا محدث، واختار هذا المذهب ابن عبد البر في (الاستذكار)... وهو ظاهر كلام الشيخ أبي محمد بن أبي زيد في رسالته**»[3].

ثم ذكر كلام العز بن عبد السلام الذي نقلناه سابقًا في التأكيد على أن الظاهر من كلام القيرواني إثبات الجهة وأن مثبتها لا يكفر، وقد تكلم ابن حجر بعدها في تكفير أصحاب المذهب الثاني هذا، وأن تكفيرهم مسألةٌ خلافية، وأذكر هذا هنا لأن متأولًا قد يتمحل في دفع كلام أصحاب المذهب الثاني هنا لحرفه إلى مقالة أهل التفويض كي يقبل بعدها كونه مذهبًا ثانيًا قال به أئمةٌ له، مع أن ابن حجر واضحٌ في كلامه وقد فرق بين مقالة المفوضة وبين مقالة أهل هذا المذهب، وذكر

---

(١) السيف الصقيل (٨٩).

(٢) الإسعاد في شرح الإرشاد (٢٢٥).

(٣) الفتاوى الحديثية (١١١).

أنها مقالة للكرامية والحشوية كذلك، ثم ذكر الخلاف في تكفير القائلين بها، فليست مقالةَ المفوضة قطعًا، وليست مقالةً مقبولة عندهم، بل هي مستلزمةٌ للتجسيم والحدوث وغير ذلك مما يزعمونه.

٦ ـ الغرسي، حيث قال: «**هذا ما عليه السلف من أهل السُّنَّة والجماعة، وهو مذهب الإمام الأشعري ومتقدمي أصحابه كما قدمنا نقله عنهم. وأما المتأخرون من الأشاعرة فقد أثبتوا العلو بمعنى علو المكانة، والفوقية بمعنى فوقية الرتبة فقط، ونفوا العلو والفوقية بالمعنى الذي أثبته السلف من أهل السُّنَّة، وهم في ذلك متأثرون بالمعتزلة**»(١).

والنصوص كثيرة عند غير هؤلاء(٢)، ولكنني أوردت هذه النصوص وناقشتها لأهميتها عند المخالف، ولكون نقاشها تطبيقًا عمليًّا لمنهجية استنباط عقيدة المؤلف من كلامه ودفع التأويلات الممكنة التي يتكلفها من يقتاتون على التأويل، كما أن فيها ما يثبت مواطن الخلاف بين أهل السُّنَّة ومخالفيهم من معتزلة وجهمية، وأنها

---

(١) عقيدة الإمام الأشعري أين هي من عقائد السلف (١٩٦ ـ ١٩٨) وتتمة كلامه مهمةٌ جدًا في تأكيد ما ذكرناه، وفيها يقول: «ثم إنه لا ريب فيه ولا ينبغي أن يختلف فيه اثنان أن ما وراء العالم فوقٌ لبني آدم كلهم بحسب العرف، كما أنه فوق لهم بحسب الوهم، لأنه مقابل لرءوسهم، كما أن الأرض تحتٌ لهم لأنها مقابلة لأرجلهم، وإن لم يكن ما وراء العالم فوقًا لهم بحسب التحقيق والتدقيق الفلسفي، لانقطاع الجهات بانقطاع العالم، والعرف هو الذي يقع به التخاطب في اللغة بين أهلها دون التدقيقات الفلسفية، والله -تعالى- بائن من خلقه، فهو فوقه بحسب العرف، فالفوقية العرفية والوهمية تؤولان إلى البينونة التي أثبتها العلماء لله -تعالى-، فالمعبر عنه بالبينونة في كلام العلماء هو المعبر عنه بالفوقية والعلو أو بما يفيدهما في كلام الشارع. وبهذا المعنى أثبت السلف العلو والفوقية لله -تعالى-، كما قال الإمام أبو الحسن الأشعري فيما نقله البيهقي: (وأنه فوق الأشياء بائنٌ منها) ومن أجل ذلك لم ينكر النبي ﷺ على الجارية إشارتها إلى فوق. وبهذا المعنى جاء إثبات العلو والفوقية لله في نصوص الكتاب والسنة مما يصعب حصره، وهذه النصوص وإن كان حمل بعضها على الفوقية بحسب المكانة، والعلو بحسب الرتبة مما لا بأس به، لكن حمل بعضها الآخر على ذلك، أو نقول: حمل هذه النصوص البالغة الكثرة كلها على ذلك مما يأباه المقام والسياق، كما تأباه طبيعة اللغة العربية... ثم إن الفوقية بهذا المعنى مركوزة في فطرة بني آدم، لا يستطيع أحدٌ منهم أن يتخلص من الشعور بها مهما حاول التخلص من هذا الشعور، ومهما اعتقد خلافه. وليت شعري لماذا خص العلماء المشكلة بحديث الجارية، وما من أحد من المؤمنين بالله -تعالى- إلا وهو على حال الجارية وعلى مذهبها، لا يقول أحد من المؤمنين الله، إلا وهو يشير إلى فوق إما بإحدى جوارحه أو بقلبه. وقصة الهمداني مع إمام الحرمين الجويني ليست ببعيدة عنا، وإن انتقدها بعض متأخري الأشاعرة». اهـ.

(٢) وقد جمعت مثلًا ما قاله الطبري رحمه الله في العلو وغيره من مسائل العقيدة تحت عنوان: «الطبري السلفي: بحث في عقيدة الإمام الطبري كما ظهرت في تفسيره جامع البيان» وهو في مدونتي على

كانت معركة حامية مستعرة بين أهل السُّنَّة وبين هؤلاء لإثبات هذه المعاني التي يجحدها متأخرو المتكلمين.

فإن كان هذا كلام من ذكرنا من المتقدمين يتوارد على حقيقةٍ واحدة، فماذا يبقى للمؤول المعاند؟ فكيف بي لو نقلت كلام السلف الذي جمعه في كتب أمثال اللالكائي والآجري والذهبي وابن القيم وغيرهم؟

فلا تزال معركة الجهمية مع أهل السُّنَّة محتدمةً لإثباتهم الصفات التي يؤولونها الناقض ولا يثبتها، وهو يتهمنا بالتشبيه للعلل نفسها التي اتهم لأجلها أهل البدع سلفنا الصالح وأئمة الأشعرية الأوائل بالتشبيه، وينفي علو الله واستواءه على عرشه، كما نفاها سلفه من المعطلة، واستعملوا الحجج نفسها التي نفاها من نقلنا عنهم، بينما نستعمل نحن حججهم نفسها في الإثبات والتي يطعن فيها الناقض ومن على مسلكه، فهذا النوع من النظر في السجالات القديمة مفيدٌ بحق، ولو راجع القارئ كتاب الرد على الجهمية للإمام أحمد، أو كتابي الرد على الجهمية والنقض على بشر المريسي للدارمي، أو الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية لابن قتيبة، أو الإبانة للأشعري والتمهيد للباقلاني، وكل الكتب العقدية المؤلفة في تلك الحقبة أو التي تسند الآثار إلى السلف، لوجد أن ما يرمينا الناقض لأجله بالتشبيه هو هو ما كان ينافح عنه أولئك الأئمة وهو هو ما كانوا يدفعون عن إثباته تهمة التشبيه والتجسيم.

وللأسف أشعرية اليوم لا يقرءون هذه الكتب، ولا يناقشون ما فيها، ولا يتحرجون من ادعاء موافقتهم للسلف ومخالفتهم لمسلك الجهمية في أهم محاور العقيدة، مع كونهم يحتجون بحجج الجهمية نفسها التي ردها السلف وأئمتهم الأوائل، ويبطلون أدلتنا التي تجد السلف وأئمتهم الأوائل يستدلون بها نفسها في الرد على الجهمية والمعتزلة، لا سيما في الاستواء والعلو والصفات الخبرية، فليت شعري أي دفنٍ للرءوس ومكابرة تفوق ما يمارسه متأخرو الأشعرية.

الكلام في القاعدة الثالثة

الظاهرُ صارَ لفظًا مجملًا

وفيه:

- اختراعُ الناقض مفهومًا جديدًا للظاهر لإخفاء حقيقة النزاع.
- أوجهٌ في الرد على بدعةِ الناقض:
  - الوجه الأول: بيان الظاهر عند أهل الفن الذين خالفهم الناقض.
  - الوجه الثاني: موقف المتكلمين من ظواهر نصوص الصفات.
  - الوجه الثالث: تناقض الناقض في توصيف الظاهر.

الكلام في القاعدة الثالثة
(الظاهرُ صارَ لفظًا مجملًا)

يقول شيخ الإسلام: «القاعدة الثالثة ـ إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد. فإنه يقال: لفظ (الظاهر) فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد.

ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمّون هذا ظاهرًا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا، والله ﷻ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال.

والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين:

تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجًا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك.

وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل....

وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها، والظاهر هو المراد في الجميع، فإن الله -تعالى- لما أخبر أنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، واتفق أهل السُّنَّة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره، وأن ظاهر ذلك مراد ـ كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا.

وكذلك لما اتفقوا على أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة، لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي عليم قدير.

فكذلك إذا قالوا في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المَائدة: ٥٤]، ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المَائدة: ١١٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعرَاف: ٥٤]: إنه على ظاهره. لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق، ولا حبًّا كحبه، ولا رضًا كرضاه.

فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين، لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادًا، وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به، لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مرادًا إلا بدليل يدل على النفي. وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحدًا...

ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا؛ فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفة الموصوف تناسبه....»[1].

خلاصة كلام شيخ الإسلام ما يلي:

١ ـ لفظة (الظاهر) صارت مجملة كغيرها من الألفاظ بعد أن لاكتها ألسُنُ المتكلمين.

٢ ـ لا يجوز أن يقال بأن الله أظهر في وحيه الكفر والكذب الذي يحتاج فيه الوحي لتأويلنا بما هو أجنبيٌّ عنه كي نعالج مدلوله الباطل.

٣ ـ من أثبتَ صفاتٍ بظاهر الوحي ومنع الاستدلال بالظاهر في إثبات صفات أخرى فقد تناقض.

٤ ـ من ألزمنا في الظواهر التي نثبتها التجسيم، ألزمناه ذلك في الظواهر التي يثبتها.

٥ ـ لو لم تكن ظواهر آيات الصفات دالةً إلا على ما يماثل صفات المخلوقين، لما وجدت آية واحدة نثبتُ بظاهرها شيئًا لله ولما أثبتنا لله صفةً بظاهر شيء من الوحي.

٦ ـ أن من أهم ما يجب الأخذ به عند تحديد الظاهر - إضافة الله الصفة

الشبكة.

لنفسه، فمن فسر ظواهر آيات الصفات بما هو خاص بالمخلوق المفتقر - فقد أهمل الظاهر الذي فيه إضافة هذه الصفة لله والذي يقتضي مغايرتها للصفة المضافة للمخلوق، ويكون المفهوم الكلي هو المشترك بينهما لا أكثر.

هذا محصل ما يستفاد من كلام الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ، وهو واضح بينه الشراح وفصلوا فيه، وطبقه شيخ الإسلام على مثالين واضحين بعد ذلك.

ورأس المسألة: تحديد الظاهر! فقد صار الناس فيه على أقوال شتى، وحاصل الأقوال ما ذكره شيخ الإسلام في كتاب الفتوى الحموية وهي كالتالي ـ بتصرف وإعادة ترتيب ـ:

«١ ـ قسمان يقولان: تجرى على ظواهرها:

أحدهما: من يجريها على ظاهرها، ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، فهؤلاء المشبهة، ومذهبهم باطل، أنكره السلف، وإليهم توجه الرد بالحق.

والثاني: من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله، كما يجرى ظاهر اسم (العليم، والقدير، والرب، والإله، والموجود، والذات) ونحو ذلك، على ظاهرها اللائق بجلال الله، فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوقين: إما جوهر محدث، وإما عرض قائم به. فالعلم والقدرة والكلام والمشيئة والرحمة والرضا، والغضب، ونحو ذلك: في حق العبد أعراض. والوجه واليد والعين في حقه أجسام. فإذا كان الله موصوفًا عند عامة أهل الإثبات بأن له علمًا وقدرة وكلامًا ومشيئة ـ وإن لم يكن ذلك عرضًا، يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين ـ جاز أن يكون وجه الله ويداه ليست أجسامًا يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين.

٢ ـ وقسمان يقولان: هي على خلاف ظاهرها.

الأول منهما: يتأولونها ويعينون المراد مثل قولهم: استوى بمعنى استولى، أو بمعنى علو المكانة والقدر، أو بمعنى ظهور نوره للعرش، أو بمعنى انتهاء الخلق إليه، إلى غير ذلك من معاني المتكلفين.

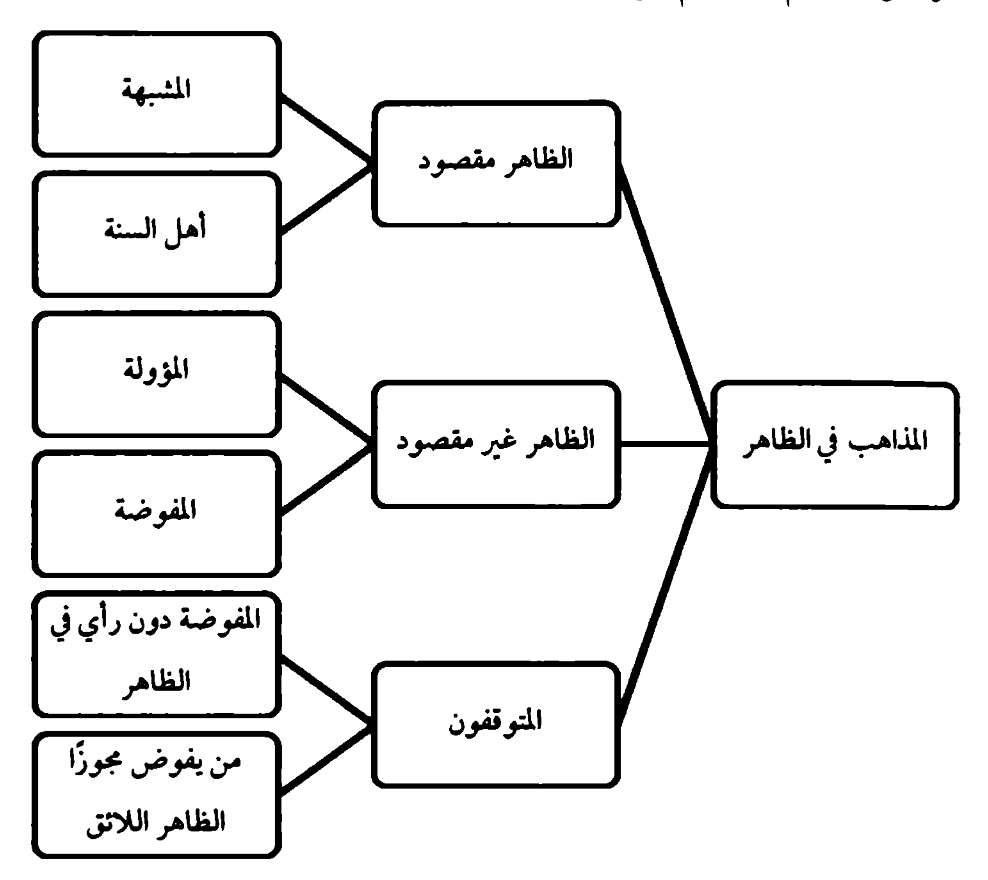
والثاني منهما: يقولون: الله أعلم بما أراد بها، لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجة عما علمنا.

٣ ـ وقسمان يسكتون.

أحدهما: من يفوض المعنى ولا يقول ظاهرها مراد أو غير مراد.

والثاني: يقولون: يجوز أن يكون المراد ظاهرها الأليق بجلال الله، ويجوز أن لا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم.

وقوم يمسكون عن هذا كله، ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات»[1].



وهذه القسمة صحيحة مشهورة، لا يخرج عنها أحد من أهل القبلة.

(١) التدمرية (٦٩ ـ ٧٦).

اختراعُ الناقض مفهومًا جديدًا للظاهر لإخفاء حقيقة النزاع

بعد أن أعيا الناقضَ نقاشُ محل النزاع انطلاقًا من المتفق عليه، حاول أن يحشر أصحابه مع القائلين بأن الظاهر من آيات الصفات مقصودٌ مُثبَت، فقال:

«والخلاف الذي بيننا وبينه هو أننا نقول: إن هذا المعنى الذي سميته ظاهرًا غير مراد هنا، وقولنا غير مراد، معناه غير ظاهر، فنحن نخالفه في أصل الظهور، نعم هو يسميه ظاهرًا ونحن نقول على سبيل المشاكلة اللفظية: هذا الظاهر غير مراد، بالمعنى السابق، بل نقول: إن المعنى المراد هو تمام التدبير للمخلوقات كلها عظيمها وصغيرها، وهذا المعنى هو الظاهر.

فحاصل الخلاف إذن بحسب ما نراه هو: ما هو المعنى الظاهر من نحو هذه الآيات، هل هو ما يدعيه ابن تيمية أو ما نقول به نحن، وليس الخلاف أصلًا كما يزعم ابن تيمية أننا نسلم أن المعنى الذي يذكره هو ظاهر من الآيات، ثم نحن ننكر هذا المعنى ولا نقول به، بل نحن ننكر أن هذا المعنى هو الظاهر»[1].

ويقول: **«ولكن العلماء عندما تكلموا مع المجسمة والمشبهة تنزلوا لهم تنزلًا، وسموا المعنى الذي يقول به المجسمة ظاهرًا، ثم قالوا: هذا الظاهر غير مراد. وابن تيمية أخذ هذا اللفظ، وصار يشنع على المحققين من علماء أهل السُّنَّة ويقول إنهم يخالفون ظواهر الآيات، أو يبطلون ظواهرها أو ينفونها، أو يحرفونها، وكل هذا عبارة عن تشغيب منه لا يليق بعالم حقيقي أن يفعله ولا أن يتفوه به»**[2].

---

(١) الفتوى الحموية الكبرى (٥٤١ ـ ٥٥١).

(٢) نقض التدمرية (٧٧).

ويقول: «**فإن علماءنا علماء الأشاعرة عندما قالوا ظواهر النصوص التي تتكلم على بعض الإضافات مثل اليد والعين والوجه والساق وغيرها، ليست بمراده، إنما أرادوا بالظاهر منها المعنى الذي زعم المجسمة أنه ظاهر**»[1].

ويقول: «**وعلى كل الأحوال فإن ما نريده هنا هو بيان المراد بالظاهر... وقد تبين لنا أن المعنى الظاهر يراد به المعنى الذي يظهر في نفوس بعض الناس بناءً على استصحابهم أحوال المخلوقات والكائنات حال فهمهم للآيات والأحاديث التي تتحدث عن الله -تعالى-. وهذا هو الأمر المستنكر عند العلماء، فلا يصح قياس الله -تعالى- على خلقه مطلقًا كما بيناه غير مرة**»[2].

فمحصل كلامه:

١ ـ أن الخلاف بيننا ليس في كون الظاهر من نصوص الصفات حقًّا مثبتًا ومرادًا أو لا، وإنما في: هل هذا هو الظاهر أو لا؟

٢ ـ أننا نتنازع في قضية: أي الفريقين قائلٌ بالظاهر، فيدعي بأنه وأصحابه من الأشاعرة قائلون بالظاهر، آخذون به، وأن ظواهر نصوص الصفات عندهم مرادةٌ مقصودةٌ مثبتة غير مصروفة.

٣ ـ أن الظاهر الذي طعن فيه علماؤه يُراد به الظاهر الذي يظهر لبعض الناس بناءً على استحضارهم أحوال المخلوقات، وأنهم تنزلوا للمجسمة فسلموا لهم أن ما يعتقدونه هو الظاهر ثم بينوا أنه غير مراد.

وإنك أخي القارئ لو عرضت هذا الكلام على أي أشعري يحترم نفسه، ويعلم مذهبه، ودرس صغار كتب الكلام، لوجدته يستنكر هذا المدعى ويرده، وينسب صاحبه لضعف الفهم وقلة التحقيق، فإن من المعلوم بالضرورة عند الباحثين في أصول الدين أن المعركة الكبرى بين أهل الحديث وبين أهل الكلام إنما كانت ـ ولا تزال ـ في إثبات ظواهر النصوص.

وأن النزاع لم يكن في: «**هل الظاهر معنا أم معكم**».

وإنما في: «**هل يثبت ظاهر اللفظ أم يُتَأَوَّل**».

وفي هذا المقام لا بد من تحديد المراد بالظاهر؛ لأن الخلط سمةٌ عامة عند

(١) نقض التدمرية (٧٨).

(٢) نقض التدمرية (٧٩).

القوم، فيطلقون الظاهر في موضع ويريدون به معنىً معينًا، ثم يطلقونه في آخر ويريدون به معنى آخر.

ونحن بإذن الله نذكر أوجهًا في الرد على بدعةِ الناقض:

- **الوجه الأول**: بيان الظاهر عند أهل الفن الذين خالفهم الناقض.
- **الوجه الثاني**: موقف المتكلمين من ظواهر نصوص الصفات.
- **الوجه الثالث**: تناقض الناقض في توصيف الظاهر.

الوجه الأول

بيان الظاهر عند أهل الفن الذين خالفهم الناقض

لننظر في الظاهر الذي يتكلم فيه الأصوليون والمتكلمون، وهل حقًّا أرادوا به ما يظهر لبعض الطغام المجسمة أم أنهم أعقل من الناقض ويستعملون مصطلحًا علميًّا منضبطًا:

أما الظاهر فعرفه الآمدي بـ: «**ما دل على معنى بالوضع الأصلي، أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالًا مرجوحًا**»(١).

وعرفه ابن الحاجب بـ: «**ما دل دلالة ظنية إما بالوضع؛ كالأسد، أو بالعرف؛ كالغائط**»(٢).

وذكر الحطاب أن: «**الظاهر في الحقيقة هو الاحتمال الراجح، فإن حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح سمي اللفظ مؤولًا**»(٣).

فيكون إذن «**المؤول مقابله، وهو الطرف المرجوح**»(٤).

والتأويل تعريفه عند ابن الحاجب: «**حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وإن أردت الصحيح زدت: بدليل يصيره راجحًا**»(٥).

وشرحه الأصفهاني قائلًا: «**وهذا التعريف يشمل التأويل الصحيح والفاسد. وإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت على ما ذكر، قولك: بدليل يصيره راجحًا. فقوله: (بدليل) والمراد به مطلق الدليل الشامل للقطعي والظني، احتراز عن التأويل بغير دليل فإنه لا يسمى تأويلًا صحيحًا.**

---

(١) نقض التدمرية (٨٦).

(٢) الإحكام للآمدي (٣/ ٥٢).

(٣) شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني (٢/ ٤١٥).

(٤) شرح الحطاب من شرح الورقات لمجموعة من الشارحين (٢٩١).

(٥) شرح الرملي من شرح الورقات لمجموعة من الشارحين (٢٩١).

وقوله: (يصيره راجحًا): أي: يصير الطرف المرجوح راجحًا على مدلوله الظاهر، احترازٌ عن التأويل بدليل لا يصير طرف المرجوح راجحًا؛ فإنه لا يسمى تأويلًا صحيحًا»[1].

وعند الجويني: **«التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقًا ومفهومًا»**[2].

وعند ابن حزم: **«التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر؛ فإن كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقِلُه واجبَ الطاعة ـ فهو حق. وإن كان نقله بخلاف ذلك اطُّرِح، ولم يلتفت إليه، وحُكم لذلك النقل بأنه باطل»**[3].

ونظم صاحب الكوكب الساطع:

الظاهرُ الدالُ برجحانٍ وإن يُحمَل على المرجوحِ تأويلٌ زُكِن
صحيحٌ إن كان دليلٌ أو حُسِب فـفـاسِدٌ أو لا لشيءٍ فلعب

إذن اللفظ قد يحتمل أكثر من معنى، ولكنه يكون أرجح في معنىً معين، ويحتمل احتمالًا ضعيفًا معنىً آخر، فالمعنى الظاهر الواضح الأرجح لغةً هو الظاهر، والثاني الضعيف الأخفى المرجوح هو المؤول، والأصل أن تحمل الألفاظ على ظاهرها، حتى يقوم لديك دليلٌ يبرر لك حمله على المعنى الأخفى المرجوح، وهذا الدليل ينبغي أن يكون معتبرًا وإلا كان تأويلك فاسدًا، فإن أولت بدون دليل كان لعبًا وعبثًا.

والظاهر يطلق أيضًا على المؤول مجازًا إن كان التأويل بدليل، فلدينا إذن ظاهران:

١ ـ الظاهر اللفظي (الظاهر).

٢ ـ الظاهر بالدليل (المؤول بدليل).

ومن التقسيمات المهمة أيضًا في هذا المبحث التقسيم إلى:

١ ـ الظاهر الإفرادي: وهو ما يظهر من اللفظة بمفردها دون نظرٍ في سباقها ولحاقها.

---

(١) شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني (٢/ ٤١٥).

(٢) شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني (٢/ ٤١٥).

(٣) البرهان (١/ ١٩٣).

٢ ـ الظاهر التركيبي أو الظاهر السياقي: والذي ينظر فيه لسياق ورود اللفظة والذي يحدد المعنى الراجح منها.

أما الظاهر الإفرادي فيطابق الظاهر اللفظي في التقسيم السابق، وأما الظاهر التركيبي أو السياقي هنا فهو أخصُّ من الظاهر بالدليل في التقسيم السابق، إذ هو مختص بما يظهر من السياق والقرائن المتصلة، دون القرائن اللفظية المنفصلة أو الحالية.

فعن ماذا نتكلم نحن؟

إن الظاهر الذي نثبته يهمنا فيه أن يكون هو الراجح لغةً لا أكثر، فهو أعمُّ من هذه الأقسام كلها، إذ قد يكون هو الظاهر اللفظي المفهوم من اللفظة الواحدة عندما تطلق غيرَ مقيدةٍ بشيء أو غير مندرجة في سياق، فإذا اندرجت في سياق لا يغيرها وجب إثباتها كما هي على ظاهرها الإفرادي اللفظي، ولكن أحيانًا يكون في السياق ما يرجح معنى مخالفًا لما يفهم من اللفظة حينما تطلق مفردة ومستقلة، فهنا يكون الظاهر هو الظاهر التركيبي، وهذا عند مثبتي المجاز الذين يجعلون للفظ المجرد معنىً معينًا ووضعًا أولَ، أما عند من لا يثبته فإنه لا يعترف بالظاهر اللفظي الإفرادي أصلًا، بل الظاهر لا يستبين إلا بالتركيب والسياق، ثم قد يكون هذا المعنى مرجوحًا لأدلة أخرى منفصلة ولبيان الرسول في السُّنَّة مثلًا، فهنا يكون الظاهر هو الظاهر بالدليل، وهكذا.

فإن قيل: ما الفرق بين قول ابن تيمية في الظاهر وقول مخالفيه من أهل الكلام؟

قلنا: **الفرق الأول**: أن الوحي عند ابن تيمية لا يكون قط ظاهره فاسدًا ولا يقبل قط أن يصف معنىً فاسدًا بأنه هو الظاهر، بينما هم يجعلون المعنى الفاسد هو الظاهر ـ كحديث جعت فلم تطعمني وحديث الحجر الأسود يمين الله مثلًا ـ ليقولوا بعد ذلك: كما أوَّلنا هنا وكان الظاهر فاسدًا فهو فاسد هناك؛ أي: في آيات الصفات، أما عند ابن تيمية فليس بفاسدٍ لا هنا ولا هناك.

الفرق الثاني: أن مقتضى كلامهم أن في الوحي ظواهر كفرية وإلحادية، من غير بيانٍ من الله ورسوله للمراد، بينما ليست الظواهر كذلك عند ابن تيمية، وإن تنزل لهم جدلًا بكون بعضها كذلك، فلها ما يبينها من نفس الوحي دون توسلٍ بالنظريات الكلامية، فالأمر عنده من الوحي وإليه ولا يخرج عنه.

الفرق الثالث: أن ظواهر الوحي كلها مجتمعة كافيةٌ في تبيان المراد الحق ولا يستفادُ منها باطلٌ قط، بينما هي ليست كذلك عندهم إن عزلت عن المحاكمة إلى النظريات الكلامية العقلية وإلى وما تجوز عقولهم نسبته للباري وما لا تجوزه.

الفرق الرابع: أن اللفظ عند ابن تيمية إذا قرن به ما يبين معناه، كان ذلك هو ظاهره، كاللفظ العام إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة، بينما هم يركزون على الظاهر الإفرادي، فينسبون إلى الظاهر المعنى الفاسد بالنظر إلى اللفظة المستقلة حال استحضارهم إطلاقها على المخلوق، ثم يجعلونها مؤولة الظاهر بما اقترن بها وبين معناها، فهي بهذه القرينة المتصلة - مؤولة عندهم، وهي بهذه القرينة = ظاهرةٌ عند ابن تيمية.

الفرق الخامس: أن قانون ابن تيمية في التعامل مع الظواهر مستقيمٌ واضح، لا تناقض فيه ولا زلل، الأصل ثبوتها على ما يليق بذات الله حتى يثبت العكس بقرينةٍ معتبرةٍ عند أهل اللغة، أما مخالفوه، فليس لهم قانون قويمٌ، ولا أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل والتي لا تحتاج إليه، إلا بما يرجع إلى نفسِ المتأول المستمع للخطاب، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب، فمرجع التأويلِ إذن ذاتيٌّ لا موضوعيٌّ مستقلٌّ عن نزعات الذوات وأنظارها وتحيزاتها الفكرية.

الفرق السادس: أن ابن تيمية يمنع معارضة الظاهر ـ الشامل لا الإفرادي ـ لشيء من القواطع العقلية، بينما هم يجوزون ذلك ويقررون نظريات كلامية تعارضها، وإن لم يجدوا نظريةً كلاميةً تعارضها، اكتفى بعضهم بمجرد (احتمال) وجود ما يعارضها ليجعلوها ظنية ويمنعوا الاستدلال بها في الإلٰهيات.

الفرق السابع: أن ابن تيمية يجعلها مفيدةً في معرفة الإلٰه ووصفه والعلم به ﷻ، بينما هم يعدونها كالأنيس والمؤكد لما استدلوا عليه بعقولهم المحضة فقط، فما لم يدل عليه عقلهم المحض توقفوا فيه، أو أرجعوه إلى الصفات التي دلت عليها عقولهم، فلا يقبلون أن تستقل ظواهر الوحي الإلٰهي بتعريفهم صفةً للإلٰه دون العقل، وهذا لا يعمهم جميعًا فمن الصفات ما اكتفى فيها بعضهم بالظاهر.

الفرق الثامن: أن ظواهر الإلٰهيات تفيد الهدى والعصمة من النزاع والبيان وراحة العقل والنفس عند ابن تيمية، بينما هي عندهم لا تفيد إلا الشقاء والتعب، فيتعب المتكلمون تعبًا عظيمًا في تحقيق معنىً ما، ثم يتعبون أضعافه في بيان امتناع

الظاهر، ثم يتعبون فوق ذلك لبيان تحمل النصوص تأويلهم والمعنى المؤول المخالف للظاهر الذي بينوا امتناعه، فلا يكون في الوحي وظواهره بيانٌ ولا هدى يزيل شعث النفوس فيما يتعلق بالإلٰهيات والعلم بالله، بل فيها مشقةٌ وتعبٌ وبلاء للعقول والنفوس، وهي مفاتيحُ نزاعٍ بين المؤمنين وشرورٍ وكفرٍ وبدعة عندهم.

إذن: الظاهر الذي ننافح عنه وينافح عنه ابن تيمية هو الظاهر اللغوي للوحي، الظاهر الذي لا يفهم إلا بالنظر اللغوي للمخاطب الأول، فهو المعنى الراجح لغةً دون محاكمة لنظرياتٍ كلامية أو معانٍ فلسفية توجبُ تأويله أو تفويضه، وبقانونٍ مستقيمٍ ميزاني واضح موضوعي، ليس مرجعه إلى نفس الناظر وتحيزاته الذاتية، مع جزمنا بأن الوحي لا يظهر منه فسادٌ البتة، ولا يشكل فيه شيءٌ إلا وهو مبينٌ فيه، دون أن يحيجنا لنظرٍ كلامي دقيقٍ يغيب عن فطاحل الأمة من أولها وآخرها.

أما الناقض، فإن ما اخترعه من مفهومٍ خاصٍ للظاهر ـ وهو الظاهر للمجسمة أو ما يزعم المجسمة أنه ظاهر ـ وزَعَمَ أنه هو المردود عند علمائه - فلا قيمة له البتة؛ لأنهم يردون صراحةً المدلول اللغوي الراجح لأسباب بينوها، ولا يناقشون البتة في كونه ظاهرًا للمجسمة فقط أو غير ظاهر، بل ينطلقون من مسلمة كون ما يأولونه هو الظاهر الذي عارض قاطعًا أوجبَ إبطال الظاهر، لا أنه ليس ظاهرًا أصلًا أو ظاهرًا فقط للمجسمة، وسيظهر هذا في الوجه القادم.

الوجه الثاني

موقف المتكلمين من ظواهر نصوص الصفات

أما كلام أصحابه في ظواهر النصوص والتأويل فننقل ما يفيد تصورًا عامًّا نغلط به الناقض، ولاحظ في النقول التالية أن أحدًا لم يذكر البتة أنه إنما يسلم جدلًا وتنزلًا للمشبهة ما يزعمونه ظاهرًا، ولاحظ أن أحدًا لم يذكر البتة أنه متصالح مع الظواهر وأنه إنما ينازع فيما يزعم مخالفه أنه الظاهر، بل كلهم يصرحون بمصادمة الظواهر، وأن منها ما هو مقبول ومنها ما هو مردود وأن الحكم في ذلك عدم المعارض العقلي، بل ستجدهم ينقلون عن أبي الحسن ومن وافقه إثبات صفات زائدة ببعض الظواهر، وأن هناك من خالفه في إثبات هذه الظواهر، وغيره من الكلام الصريح في مصادمتهم للظاهر اللغوي في نفس الأمر لا الظاهر للمجسمة كما يزعم الناقض.

وقد أطلت في النقول كي تتوفر للقارئ حصيلة كافية تعينه على تصور مذهب القوم، وأنهم على الضد من ظواهر الوحي، لنقض هذه البدعة الجديدة التي يرقعون بها فتق المذهب، بزعمهم أن الخلاف بيننا في الظهور أصلًا لا في الموقف منه:

يقول الجويني: «**وقد اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسُّنَّة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ. وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب -تعالى-**»[1].

قلت: الجويني يتكلم عن مسالك العلماء، وموقف أهل الحق، ولاحظ تصريحه بأن الكلام عن الظواهر التي وردت في الكتاب والسُّنَّة، وليست كما يقول

---

(١) الإحكام لابن حزم (١/ ٤٣).

الناقض: الظواهر التي زعمها المخالفون ظواهرَ وليست كذلك، ثم لاحظ تصريحه أيضًا بأنها ما تبرزه أفهام أرباب اللسان من النصوص، لا ما تبرزه أفهام المجسمة! فمشكلته إذن مع الظاهر الذي يقتضيه اللسان العربي، لا كما يقول الناقض بأن الظاهر المشكل هو ما زعمناه ظاهرًا مع أنه ليس كذلك لغةً.

ويقول أيضًا: «**وإن صرح هؤلاء بنفي الجهات فقد وافقونا في المذهب، وقالوا بأعظم ركني التأويل، فإن الذي يحاذره منكرو التأويل إزالة الطواهر. والذي نفى الجهة فقد أزال ظاهر الاستواء ولكنه لم يعين للفظ الاستواء بعد تعريته عن ظاهره محملًا، والمتأولون عينوا له محملًا وإذا آل الأمر إلى ذلك فهو سهل المرام**»[1].

قلت: الجويني هنا يناقش من لا يثبت الجهة، يناقش المفوض، فيبين له بأنهما متفقان في إزالة الظاهر، ولأجل هذا فالأمر بينهما سهل، وليس يناقش مجسمًا أو مشبهًا يتنزل له ويسلم جدلًا بظهور معنى الجهة في النصوص مع كونها ليست كذلك، بل يكلم مفوضًا ويؤكد ما بينهما من الاتفاق على إزالة الظاهر.

إذن أهم أركان التأويل الذي ينصره الناقض باعتراف الجويني: إزالة الظاهر، فمحاولة الناقض الجمع بين التأويل وبين اجتذاب الظاهر لصفه محاولةٌ ساقطة تظهر ضعف تصوره لمفهوم التأويل أصلًا ولما ذكره الجويني من أهمية دفع الظاهر كمرحلة أولية قبل التأويل لمعنى مجازي ثانوي.

ويقول: «**ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكًا بالظاهر**»[2].

قلت: لاحظ كيف يرد الجويني على بعض أصحابه الأشعرية ويناقشهم ويلزمهم، وليس يناقش المجسمة أو المشبهة ويتنزل لهم ويسلم جدلًا بظهور المعاني التي يثبتونها، فيلزم أصحابه بالتالي:

كما أثبتم الصفات (أ) بظواهر الآيات، يلزمكم إثبات الصفات (ب) بظواهر الآيات.

فالكلام أولًا وأخيرًا في دلالة النصوص بظاهرها على هذه الصفات، فليس

---

(١) هوامش النظامية (١٨٨).

(٢) الشامل (٥١٢).

ينازع في ظهورها ودلالتها، وإنما في جواز الأخذ بها، وما يلزم عن ذلك من الأخذ بظواهر آيات أخرى.

لا في أن مخالفيه من المجسمة يزعمون أنها ظاهرة في إثبات هذه الصفات بينما هي ليست كذلك.

ويقول: «**فالظاهر متروك إذًا والعقل حاكم بأن الذي يقع به الخلق - القدرة**»(١).

قلت: هذا اعترافٌ منه بأن الظاهر من النصوص إثبات اليد، وأنه أبطل الظاهر المثبت لصفة اليد بالاحتكام للعقل، ولم ينازع في الظهور اللغوي والسياقي، وإلا ما احتكم للعقل في دفعه، ولدفعه بدلالة اللغة والسياق لو كانا لا يدلان عليه ولا يظهر منهما.

وقال المقترح في شرح هذا المبحث: «**فنتكلم على ظواهر وردت في الأخبار والكتاب: ولا بد من إزالة ظاهرها، لمخالفتها المعقول. إلا أن الذي نحققه نحن: أنه إن بقي احتمال واحد في اللفظ بعد إزالة الظاهر تعين حمله عليه، وإن بقي احتمالان فصاعدًا لزم الوقف**»(٢).

قلت: فبين أن عدم إثباته لتلك الصفات إنما هو لمخالفتها العقول، ولم ينازع في كونها ظاهرةً في الوحي، فلم يقل إنها ليست ظاهرةً في نفس الأمر وإنما ظاهرة للخصم المجسم الذي يزعمها كذلك.

ويقول الغزالي: «**وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشتَمل السمع على قاطع مخالف للعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل**»(٣).

قلت: فهو يناقش ما يقضي به العقل، لا ما يظهر للمجسمة وليس بظاهرٍ في نفس الأمر، ويثبت وجود ظواهر لأحاديث في التشبيه إما غير صحيحة، أو صحيحة وليست بقاطعة، ولا يقول كما يزعم الناقض بأن لا ظواهر في التشبيه أصلًا وأن مرادهم بظواهر التشبيه ما يظهر للمجسمة تنزلًا لهم، بل نفس مسلك دفعها بأنها إما غير صحيحة أو صحيحة غير قاطعة ما كان ليسلكه الغزالي لو أمكنه منع ظهور هذه المعاني منها ابتداءً.

---

(١) الإرشاد (١٥٧).

(٢) الإرشاد (١٥٦).

(٣) شرح الإرشاد للمقترح (١/ ٢٨٠).

وحين ذكر منهجه في عدم إخاضة العوام في التأويل، برَّرَ ذلك قائلًا: **«وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات، ولا إحطاتهم باللغات تتسع لفهم توسعات العرب في الاستعارات»**[1].

قلت: إذن هذه الظواهر تفيد باطلًا لا يتخلص منه إلا ببيان الاستعارات والمجازات الدافعة للظاهر الباطل، فليست المعاني الحقَّة التي يزعمها الناقض هي الظاهرة من النقل، بل لا يتوصل إليها إلا بمعرفة اتساع لغة العرب واستعاراتها، والمجاز والاستعارة خلاف الظاهر، فزعمه بأن الظاهر معهم يناقض هذا.

ويقول سلمان الأنصاري: **«والذي يحقق ما قلناه: أن الذي ذكره أبو الحسن والقاضي ـ من إثبات صفتين زائدتين على القدرة ـ ليس بموصل إلى القطع، ونحن ـ وإن لم ننكر في قضية العقل ثبوت صفة عقلية سمعية لا يدلل مقتضى العقل عليها، وإنما يتوصل إليها سمعًا ـ فيشترط أن يكون السمع مقطوعًا به، موجبًا للعلم، وما تمسكوا به من الظواهر المحتملة التي لا توجب العلم... والظاهر من لفظ اليدين: حملهما على جارحتين، فإن استحال حملهما على ذلك، وامتنع حملهما على القدرة، والملك، والنعمة، فالقول بأنهما محمولة على صفتين قديمتين تحكم محض»**[2].

قلت: الأنصاري تلميذ الجويني، وهو هنا يناقش أئمته الأشعري والباقلاني في إثباتهما لليدين، ويذكر أنهما تمسكا بالظواهر في إثباتها، فهل هما مجسمان عنده؟ وهل يريد بالظاهر ما يظهر للمجسمة لا ما هو ظاهر في نفس الأمر؟

ولا يكتفي الأنصاري بذلك، بل ينازعهما في حدود هذا الظاهر، فيذكر أن الظاهر يتضمن أكثر مما أثبتاه ـ أي: الأشعري والباقلاني ـ فالظاهر من اليدين في نفس الأمر عنده حملهما على الجارحتين، فليس فقط يخالفهما في تمسكهما بالظاهر، بل يلزمهما أن يثبتا ظاهرًا أمعن في الإثبات والتجسيم، وإلا كانا متحكمين فيما يزعم، وكل هذا يبين لك تهافت جحد الناقض كون أصحابه مجانبين للظاهر في نفس الأمر، مصرحين بذلك.

وننقل كلامًا لتلميذ آخر للجويني، وهو الكيا الهراسي، فيقول في كتابٍ له في أصول الدين منتقدًا أبا الحسن الأشعري الذي يثبت صفة اليدين لله: **«وهذا غير صحيح، فإنه يقال: أولًا: إثبات صفة قديمة لا بد أن يكون بقاطع، وهذا الذي ذكرته**

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (٢٧٢).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد بحاشية مصطفى عمران (٢٦٤).

ليس بقاطع، بل هو ظاهر، والتأويل إليه متطرق...»[1].

قلت: فإثبات الصفة ظاهرٌ من النصوص في نفس الأمر، وليس هو ما يظهر للمجسمة، فهو يناقش شيخه وإمامه وليس يناقش كراميًا أو مجسمًا ليتنزل له بكون الإثبات ظاهرًا في مطلوبه مع كونه غير ظاهرٍ في نفس الأمر، بل هو ينطلق من كونه ظاهرًا ليجيزَ تأويله، ولو كان غيرَ ظاهرٍ لكان أسهل عليه أن يدفعه بكونه تأويلًا باطلًا من أن يؤوله لكونه ظاهرًا غيرَ قاطع.

ويقول الرازي: «**واعلم أن لنا في الجواب عن هذه الكلمات نوعين من الجواب، النوع الأول أن نقول للكرامية: أنتم ساعدتمونا على أن ظواهر القرآن وإن دلت على إثبات الأعضاء والجوارح لله -تعالى-**».

قلت: لاحظ أنه يكلم من ينفون الجوارح والأعضاء، ويقول لهم: ظواهر النصوص تقتضي إثبات الجوارح والأعضاء، وليس يتنزل مع مخالفين له يزعمون أن هذا هو الظاهر، وليس يتكلم فيما هو ظاهرٌ لهم ولا يعترف هو بكونه ظاهرًا.

ولاحظ أن ما ندعيه ظاهرًا أقرب إليهم مما يدعونه هم ظاهرًا ويوجبون تأويله، فهم يدَّعون أن الظاهر يثبت الجسمية والأعضاء والجوارح، ونحن لا نوافقهم على هذا، فالظاهر الذي نثبته نحن ويزعم الناقض أنه تجسيمٌ وتمثيل وينازعنا في كونه هو الظاهر - يثبت أئمته ظاهرًا يتضمنه ويزيد عليه بصراحة التجسيم والتمثيل، ولو كان أئمته يعترفون ويثبتون الظاهر الذي نثبته نحن دون زيادة = لكفى ذلك في تكذيب الناقض في زعمه بأنهم مع الظاهر وأن الوحي لا ينبغي أن يظهر منه ما هو كفرٌ أو بدعة، فكيف وأئمته يثبتون الظاهر الذي نقول به وما يزيد عليه بكثير مما لا يقوله إلا المجسمة الصرحاء؟

فكأن الناقض يقول: الظاهر ليس معكم ولا يظهر من الوحي ما تقولونه.

فنجيبه: أئمتك لم يقروا بثبوت الظاهر الذي نقوله نحن فقط، بل أثبتوه وزيادة! ثم تبرءوا منه وأوجبوا تأويله، ثم تأتي أنت لتنازعنا في الظاهر الذي ندعيه نحن والذي هو أقل مما صرح أئمتك بظهوره بكثير! وتقول بأن الوحي لا يدل على ظاهرنا وأئمتك قد أثبتوا ما فوقه!

ثم يكمل الرازي: «**فإنه يجب القطع بنفيها عن الله -تعالى- والجزم بأنه منزه**

---

(١) الغنية في الكلام (٧١٣).

عنها، وما ذلك إلا أنه لما قامت الدلائل القطعية على استحالة الأعضاء والجوارح على الله -تعالى-، وجب القطع بتنزيه الله عنها»[1].

قلت: قوله: «وما ذلك إلا لما قامت الدلائل القطعية...» يفيد أن هذا هو السبب الوحيد لنفيها، لا أنها ليست ظاهر النصوص، ولاحظ مرة أخرى أن ظاهر النص الذي يزعمه أوغل في التجسيم مما يعده المخالف عندنا تجسيمًا، ولا نقبله معبرًا عن الظاهر بحال.

ويقول الآمدي: «**وأما ما ذكروه من الظواهر، فمما لا نسوغ التمسك بها في مسائل الأصول؛ إذ هي مع ما يقابلها من ظواهر أخر ممكنة التأويل جائزة التخصيص؛ والمقطوع لا يستفاد من المظنون**»[2].

قلت: ذكر الآمدي ما سبق عند نقاش نصوص إثبات العلو، فلم ينازعهم في أنها ظاهرة في التأكيد هذا المعنى، وإنما ردها لكونها ظنية بزعمه لا يستدل بها في قبال قطعيات العقل ـ بزعمه طبعًا ـ.

ويقول: «**واذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره، تعين حمله على ما هو بعيد فيه**»[3].

ويقول: «**واعلم أن هذه الظواهر وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهر من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي فذلك لا محالة انخراط في سلك نظام التجسيم ودخول في طرف دائرة التشبيه**»[4].

قلت: وهذا تصريحٌ في نفس سياق ما تدل علي المنقولات السابقة، وهو أن الإثبات هو الظاهر لغةً وعرفًا للمخاطب الأول، لا أنه ظاهرٌ لبعض الطغام وأن الآمدي وغيره يتنزلون ويسلمون بكونه ظاهرًا.

ويقول التفتازاني: «**(والنصوص) من الكتاب والسُّنَّة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليلٌ قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك**»[5].

---

(١) كتاب أصول الدين للكيا الهراسي ـ مخطوط ـ دار الكتب المصرية رقم: ٢٩٠ كلام (١٤٤ب).

(٢) أساس التقديس (١٩٨).

(٣) أبكار الأفكار (١/ ٣١٩).

(٤) أبكار الأفكار (١/ ٤٧٠).

(٥) غاية المرام (١٣٨).

قلت: إذن هو يذكر قاعدة علميةً عامة، وليس يناقش لا مجسمةً ولا مشبهة، فيقرر أن النصوص تحمل على ظاهرها في الأصل، ثم يستثني بعض الظواهر، فالظواهر المستثناة كالظواهر المستثنى منها من جهة أنها كلها ظواهر لغوية، وليست ما يظهر للمجسمة كما يحلوا للناقض أن يبتدع، ولكن هذه الظواهر اللغوية الظاهرة بلسانٍ عربي مبين: الأصل فيها الثبوت، إلا هذه الظواهر الكفرية أو البدعية التي يجب استثناؤها من هذا الأصل لدلالة العقل النظري الكلامي على ذلك، العقل الذي لا يعقله سواهم.

ويقول بعد عرض مجموعة من الأدلة النقلية على إثبات العلو: «**والجواب: أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها، ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقيتها... أو تؤول تأويلات مناسبة موافقة لما دلت عليه الأدلة العقلية**»(١).

ويقول كل من الإيجي والجرجاني: «**(والجواب أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات) الدالة على نفي المكان والجهة، كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر إما إجمالًا ويفوض تفصيلها إلى الله... وعليه أكثر السلف... وإما تفصيلًا كما هو رأي طائفة)**»(٢).

ويقولان: «**(وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه)؛ أي: الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة إلى الصفات السابقة وإن لم نعلمها بعينها، (ولم يقم دليل عليه ولا يجوز التعويل) في إثباته (على الظواهر) من الآيات والأحاديث (مع قيام الاحتمال المذكور)**»(٣).

ويقول صاحب جوهرة التوحيد:

وكل نصٍ أوهمَ التشبيها ... أوله أو فوض ورم تنزيها

فيشرحها ابنه عبد السلام اللقاني قائلًا: «**وورد في القرآن والسُّنَّة ما يشعر بإثبات الجهة والجسمية له -تعالى-، وكان مذهب أهل الحق من السلف والخلف تأويل تلك الظواهر لوجوب تنزيهه -تعالى- عما يدل عليه ذلك الظاهر اتفاقًا من أهل الحق وغيرهم، أشار إلى ذلك مقدمًا طريق الخلف لأرجحيته فقال:**

---

(١) شرح النسفية من مجموعة الحواشي البهية (١/ ٢٠٤).

(٢) شرح المقاصد (٤/ ٥٠).

(٣) شرح المواقف (٨/ ٢٨).

(وكل نص)؛ أي: لفظ ناص ورد في كتاب أو سُنَّة صحيحة (أوهم التشبيها) باعتبار ظاهر دلالته؛ أي: أوقع في الوهم صحة القول به.... (أوله) وجوبًا بأن تحمله على خلاف ظاهره، والمراد أوله تفصيلًا معينًا فيه المعنى الخاص... (أو فوض) علم المعنى المراد من ذلك النص تفصيلًا إليه -تعالى-... (ورم)؛ أي: اقصد واعتقد مع تفويض علم ذلك المعنى (تنزيهًا) له -تعالى- عما لا يليق فالسلف ينزهونه -سبحانه- عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى المحال، ويفوضون علم حقيقته على التفصيل إليه -تعالى- مع اعتقاد أن هذه النصوص من عنده -سبحانه-، فظهر مما قررنا اتفاق السلف والخلف على تنزيهه -تعالى- عن المعنى المحال الذي دل عليه ذلك الظاهر وعلى تأويله وإخراجه عن ظاهره المحال وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاب به رسول الله ﷺ»[1].

ويقول البيجوري: «وقوله: (أوهم التشبيها)؛ أي: أوقع في الوهم صحة القول به بحسب ظاهره... وقوله: (ورم تنْزيهاَ)؛ أي: واقصد تنزيهًا له -تعالى- عما لا يليق به مع تفويض علم المعنى المراد؛ فظهر مما قررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجمالي؛ لأنهم يصرفون الموهم عن ظاهره المحال عليه -تعالى-... والحاصل أنه إذا ورد في القرآن أو السُّنَّة ما يشعر بإثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجوارح، اتفق أهل الحق وغيرهم ما عدا المجسمة والمشبهة على تأويل ذلك لوجوب تنزيهه -تعالى- عما دل عليه ما ذكر بحسب ظاهره»[2].

ويقول مرتضى الزبيدي: «إن هؤلاء الذين يمتنعون عن التأويل معتقدون حقيقة التشبيه، غير أنهم يدلسون ويقولون: يدٌ لا كالأيدي، وقدم لا كالأقدام، واستواء بالذات لا كما نعقل فيما بيننا، فليقل المحقق: هذا كلام لا بد من استبيانه، فإن بين قولكم: نجري الأمر على الظاهر وقولكم: لا يعقل معناه تناقض، فإذا أجريت على الظاهر فظاهر «الساق» في قوله -تعالى-: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القَلَم: ٤٢] هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ، فإن أخذت بهذا الظاهر، والتزمت بالإقرار بهذه الأعضاء فهو الكفر، وإن لم يمكنك الأخذ بها فأين الأخذ بالظاهر؟ ألست قد ذكرت الظاهر؟ وعلمت تقدس الرب عما يوهم الظاهر، فكيف يكون أخذًا بالظاهر؟»[3].

---

(١) شرح المواقف (٨/ ١٢٥).

(٢) حاشية ابن الأمير على شرح الجوهرة لعبد السلام اللقاني (١٨٢ ـ ١٨٣).

(٣) تحفة المريد (١٥٦ ـ ١٥٧).

قلت: لاحظ كيف يزعمون بأن الظاهر من الوحي هو هذه التمثيلات القبيحة، ويصرحون بأن مشكلتهم مع الظواهر، وأن إثباتها محال، وليسوا كالناقض الزاعم بأن الظواهر في صفه، وأن النزاع في أصل الظهور بحسب تعبيره، ونحن نخالفهم في أن هذا هو الظاهر بطبيعة الحال، كما أن ظاهر السمع ليس هو العرض القائم بجارحة، ولكن يكفينا أن أئمتهم يقرون بما يتضمن الظاهر الذي ندَّعيه، وإن زادوا فيه ما لا يقتضيه الظاهر تناقضًا منهم إذ لا يفعلون ذلك مع الصفات التي يثبتونها على ظاهرها.

ويناقش ابن جماعة آية ﴿أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٧] فيقول: «**اعلم أن الدليل العقلي القاطع، والنقلي الشائع، على أن الآيات المذكورة ليست على ظاهرها، لوجوه: أن لفظة (في) للظرفية، وتعالى الله أن يكون مظروفًا لخلق من خلقه**»[١].

ويقول السنوسي: «**أما الأصل السادس: وهو التمسك في عقائد الإيمان بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة، من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل، فلا خفاء في كونه أصلًا للكفر والبدعة**»[٢].

قلت: وهذا نصٌّ مهمٌّ جدًّا، إذ مشكلته ليست مع آية واحدة أو حديث واحد منزوع من سياقه وغير منظور لغيره من الأدلة النقلية، بل عموم الكتاب والسُّنَّة لا ينبغي الاعتماد عليهما مجردين دون عرضهما على مصفاة علم الكلام.

يقول: «**لا بد من أخذ العقائد وتعلمها أولًا من البراهين العقلية اليقينية المشار إليها في كثير من الآيات المحكمات التي هي أم الكتاب؛ كسورة الإخلاص ونحوها، ثم إذا وجد بعد ذلك من الآيات والحديث ما يخالف ظاهره ما علمنا من الآيات المحكمة الواضحة**[٣] **وشهدت بصحته الأدلة العقلية اليقينية، وجب أن يعتقد فيه أن ظاهره المستحيل ليس مرادًا لله ولا لرسوله قطعًا**»[٤].

ويقول: «**وأما البدعة الناشئة عن تقليد مجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة**[٥] **فكثيرٌ جدًّا..**»[٦].

---

(١) إتحاف السادة المتقين (٢/١٠٩ ـ ١١٠).

(٢) إيضاح الدليل (١٤٥).

(٣) شرح المقدمات للسنوسي (١١٧).

(٤) وقد بينا أنه ليس للأشعرية نصف آية تفيدهم في تعطيل الصفات التي نثبتها، ولا تمسكهم بآية نفي المثلية، ولا بغيرها.

(٥) نقله المحقق في حاشية شرح المقدمات للسنوسي (١١٧).

(٦) فالكتاب والسُّنَّة ليسا كافيين في الهدى والبيان وإصابة الحق، والعياذ بالله.

ويقول: «**وأما السلف فيقولون: حظنا من هذه الآية أن نقطع بتنزيه مولانا جلَّ وعلا عن حمل الاستواء في حقه -تعالى- على ظاهره من الجلوس ونحوه من صفات الأجرام التي تستحيل عليه -تعالى- عقلًا ونقلًا. ثم نفوض بعد هذا المراد منه إلى الله -تعالى-، إذ تعيين المراد من ذلك بحسب استعمال العرب، غايته أن يفيد الظن، والمسألة ليست من فروع الشريعة فلا يعول فيها على الظن**»[1].

ويقول: «**وأما ما استحال ظاهره نحو** ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] **فإنا نصرفه عن ظاهره اتفاقًا**»[2].

وقال الدسوقي محشيًا على السابق: «**وحاصل ما ذكره المصنف أن ما أخبر الشارع بوقوعه إن جوزه العقل وجب الإيمان به على ظاهره، وإن أحاله العقل صرف عن ظاهره، فإن كان له تأويل واحد تعين الحمل عليه [وإن تعدد تأويله فوض الأمر في تعيين ما يحمل عليه] من تلك التآويل عن الأقدمين وتعين حمله على واحد منها عند الإمام، كذا قال المصنف... ومذهب الإمام التأويل وهو مذهب الخلف، فيتعين عندهم صرفها عن ظاهرها فإن كان تأويلها واحدًا، تعين حملها عليه، وإن تعدد تعين حملها على واحد منه، ومذهب المتقدمين وهم السلف الصالح التفويض؛ أي: أن يصرف اللفظ عن ظاهره المستحيل ثم يفوض المراد منه بعد ذلك إلى الله -تعالى-...**»[3].

قلت: فالعبرة بعقول المتكلمين، ما قبلته قبلوا ظاهره، وما ردته ردوا ظاهره، ويأتيك المعتزلة فيحاكمون الظواهر أيضًا لعقولهم، ثم الباطنية، وكل مبطل يرتب لك دليلًا نظريًّا ينتج قضية ما يزعم أنه يعارض بها ظواهر الوحي، فأين حجية الوحي إذن؟ ولاحظ أن كل هذا ينصب في الدلالة على مطلوبنا، وهو أن الجميعَ مصرحٌ بمشكلته مع الظاهر، وينيط وجوب صرفه بالعقل والكلام، لا بدفع كونه ظاهرًا في نفس الأمر.

ويقول البيضاوي: «**الرابع في صفات أخر أثبتها الشيخ وهي الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها وأولها الباقون**».

قلت: فيعترف البيضاوي أن الظواهر مثبتة لهذه الصفات وأن هذا ما حمل

---

(١) شرح المقدمات للسنوسي (١١٩).
(٢) المنهج السديد في شرح كفاية المريد (٢٠٧).
(٣) شرح الكبرى (٢٧٦).

إمامه على إثباتها تبعًا لهذه الظواهر، لا كما يزعم الناقض من كونها غير ظاهرة في موافقتنا على الإثبات أصلًا، ويتكلم البيضاوي هنا عن اعتماد الأشعري على هذه الظواهر لا على اعتماد المجسمة.

وشرحه الأصفهاني قائلًا: «**والشيخ أبو الحسن الأشعري أثبت صفات أخر أثبت الاستواء صفة أخرى، واليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، والعين صفة أخرى، للظواهر الواردة بذكرها... والباقون أولوا الظواهر الواردة بذكرها...**»(١).

ويقول الأصفهاني في موضع آخر: «**وأجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتأويل لظهورها بأنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعها**»(٢).

ويقول العبري في شرح الموضع نفسه من كلام البيضاوي: «**وأجيب عن الآيات المذكورة بأنها وإن دلت على الجسمية والتحيز والجهة، لكنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل**»(٣).

ويقول التاج السبكي: «**إنما المصيبة الكبرى والداهية الدهياء الإمرار على الظاهر، والاعتقاد أنه مراد، وأنه لا يستحيل على الباري، فذلك قول المجسمة عباد الوثن**»(٤).

ويقول: «**هم طائفة ضلوا عن السبيل وعميت أبصارهم: يجرون آيات الصفات على ظاهرها، ويعتقدون أنه المراد**»(٥).

قلت: لاحظ كيف يعيب عليهم إجراءها على ظواهرها، ولا يزعم أن ظواهرها إلى صفه وأصحابه وأنهم أثبتوا لها ظواهر ليست هي الظاهر في نفس الأمر.

ويقول البياضي: «**بيان التأويل الإجمالي: فإنه لما لم يمكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية، والتحيز، والانفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعية، لم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية، تحمل على المجاز من الصفات بلا كيفية، ويعتقد ما ورد به الآيات**

(١) حاشية الدسوقي على شرح كبرى السنوسي ـ مخطوط ـ (٦٦٩ب).
(٢) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار (١٨٤).
(٣) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار (١٥٨).
(٤) شرح العبري على طوالع الأنوار ـ مخطوط ـ ص(١٥١ب).
(٥) طبقات الشافعية (٥/ ١٩٢).

والأحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها من الكيفيات والتحيز والانفعالات النفسية وإن لم يعرف تفاصيلها»[1].

ويقول أكمل الدين البابرتي الحنفي: «**والأشعري أثبت صفات أخر كالاستواء واليد صفةً وراء القدرة، والوجه وراء الوجود، والعين، استدلالًا بالظواهر الواردة... والباقون أولوا الظواهر... والأولى اتباع السلف**»[2].

قلت: فالأشعري والسلف إذن أثبتوا الصفات تبعًا للظواهر، فالظواهر دالةٌ على إثباتها، وليست هي ما يظهر للمجسمة والمشبهة مع كونها غير ظاهرة في نفس الأمر.

ويقول الفرهاري: «**قد ذهبت الأشاعرة إلى أن النص المخالف للدليل العقلي مصروف عن الظاهر؛ لأن صحة النص إما تعرف باستدلال عقلي وهو أنه كلام صاحب المعجزة المصدوق من عند الله، فالعقل هو أصل النقل، فلا يدفع الأصل بالفرع.... وتوضيح الكلام: أن هذه النصوص تسمى المتشابهات، ونصوص الصفات المتشابهة، وعلماء السُّنَّة بعد إجماعهم على أن معانيها الظاهرة غير مرادة ذهبوا مذهبين...**»[3].

ويقول وهبي سليمان غاوجي الألباني: «**وهذه هي طريقة السلف -رحمهم الله تعالى-، ألا تراهم يقولون: أمرُّوها بلا كيف، إذ لولا أنهم يؤولونها تأويلًا إجماليًّا بالمعنى الذي أوضحنا لما صحَّ منهم أن يقولوا ذلك، إذ لماذا يمرونها بلا كيف ودلالة اللغة والصياغة العربية الواضحة تمنع كل لبس أو جهل؟ سواء في أصل المعنى أو كيفيته؟ ولكنهم أيقنوا أن الكيفية ليست على ظاهر ما تدل عليه الصياغة العربية واللغة، بسبب ما دلت عليه الآيات المحكمة الأخرى**»[4].

قلت: إذن مشكلتهم مع الظاهر اللغوي، وما دل عليه الوحي باللسان العربي المبين، فاللسان العربي المبين للوحي دالٌّ على باطلٍ تمنعه آيات أخرى محكمة، وقد أبنَّا عن عدم وجود آية واحدة ـ فضلًا عن كونها محكمة ـ تمنع ما نثبت وتمنع الظواهر كما يزعمون.

---

(١) الإبهاج شرح المنهاج (١/ ٣٦١).

(٢) إشارات المرام (٢٢٠).

(٣) شرح تجريد الاعتقاد ـ مخطوط ـ (١٣٠أب).

(٤) النبراس (٢٦٣ ـ ٢٦٤).

ويقول محمد عبد الفضيل القوصي: «**إذن فيجب في هذا الصدد الانكفاف عن إعمال اللغة والعقل في فهم هذه النصوص.... فلنعد إلى موقف السلف التفويضي البسيط والعميق معًا لنجد أنه قد أوصد ـ منذ اللحظة الأولى ـ أمام اللغة وأمام العقل كل باب للولوج إلى حرم المتشابهات**»[١].

ويقول سيف العصري: «**بالغ الإمام ابن تيمية** رحمه الله **ومن سلك مسلكه في ذم التفويض، وإنكار نسبته إلى السلف، وتمسكوا في سبيل إثبات ذلك ببعض العبارات المنقولة عن السلف، وفهموا منها أن السلف كانوا يفسرون نصوص الصفات الخبرية على المعنى الحقيقي اللغوي.**

فقيل لهم: إن حملكم للصفات الخبرية على المعهود من خطاب العرب، وإجرائها على حقائق اللغة يستلزم التجسيم...».

ويقول: «**فهذه الصفات ومثلها العين والجنب ونحوها إن حملت على الظاهر اللغوي فهي صفات مُجَسَّمة والله -تعالى- ليس بجسم**»[٢].

قلت: فمشكلته في النقلين السابقين إذن مع الظاهر اللغوي للنصوص، وأنها تقتضي التجسيم ـ الكفر ـ وأي طعن في الوحي أكبر من أن يقال بأنه أنزل بلسان عربي مبينٍ في التجسيم وهادٍ إلى الكفر!

ثم يكمل العضري: «**ولو كان عملكم هو مجرد إيراد الآيات وسرد الأحاديث والآثار، ووقفتم عند ذلك لما توجه إليكم لوم، ولكنكم فسرتم هذه النصوص، وقلتم إن الألفاظ الواردة في ذلك تحتمل معاني، ونحن نعتقد المعنى الظاهر الحقيقي، ومعلوم قطعًا أن المعنى الحقيقي الظاهر المتبادر إلى الأذهان لكلمة (يد) هي الجارحة والعضو والبعض والطرف الذي هو آلة الأخذ والعطاء**»[٣].

قلت: انظر كيف يصرح بالعيب على من أثبت المعنى الظاهر الحقيقي، ولم ينازعه في ظهوره، ثم انظر ما فهمه من الوحي، وما تقصد التعبير به عن ظواهره من ألفاظٍ يطلب بها التشنيع على المثبتة بما لا يلتزمونه.

ويقول: «**تنبيه مهم: لا خلاف بين الفريقين على أن نصوص الصفات مصروفة عن ظاهرها، وإن اختلفوا هل يمكن العلم بالمعنى الذي تم صرف اللفظ إليه أم لا...**

(١) إيضاح الدليل (٧٦ ـ ٧٧).
(٢) موقف السلف من المتشابهات (١٣ ـ ١٤).
(٣) القول التمام (١٢٦).

فحاصل المسألة أن الفريقين قد اتفقا على صرف نصوص الصفات عن ظاهرها، واتفقا على أن نصوص الصفات ليست من قسم المحكم الذي يعلم معناه منفردًا»[1].

هذا ما يتعلق بالنقل عنهم في خصوص هذه المسألة.

فكيف إذا أضفت إلى ما سبق من نقولٍ تصريحَ بلاغيي الأشاعرة بأن المتشابهات من نصوص الصفات مذكورةٌ في النص على سبيل التورية في الكلام، والتورِية خلافُ الظاهر، ثم تصريحهم بأن قرائن صرف الظاهر خفيةٌ غامضة، وأن المتبادر القريب من هذه النصوص ليس هو المراد بل المراد هو المعنى البعيد الخفي الذي لا يُعرَفُ إلا بالقرينة الخفية غير الظاهر، وهذا المراد هو نفسه الذي يزعم الناقض أنه الظاهر المتبادر القريب مخالفًا بذلك من هم أعلم منه وأدرى بفقه اللسان وصنعة البلاغة! وسيأتيك كلامهم لاحقًا بنصه.

إذن، يكون الناقِض قد حكم على نفسه وعلى كل هؤلاء بالجهل حين ذكر تحقيقًا كلهم يقول بخلافه، وحين أظهر أنه متمسك بالظاهر وأن كون ظاهر النصوص تجسيمًا وبالتالي بدعةً أو كفرًا - مستحيلٌ لا ينبغي أن يقال مثله، فها قد قيل ذلك بلسان أصحابه ولسانه، فإننا لاحظنا من النقول السابقة الأمور التالية:

١ ـ أنهم جميعًا يستعملون الظاهر بمعناه الأصولي المعروف وبما يتوصل إليه لغويًا دون إعمال للقرينة العقلية الكلامية.

٢ ـ أنه لم يزعم أحد منهم أنه يتنزل ويسلم جدلًا للمخالفين قولهم بأن هذه الظواهر في الإثبات، بينما هي ليست كذلك، بل كلهم يتكلمون في أن الظاهر في هذه الآيات مطلقًا مردود ولا يقيدونه بما ظهر للمجسمة.

٣ ـ أنه لم يزعم أحدٌ منهم أنه متصالحٌ مع هذه الظواهر وأنها في صفه، بل هي مشكلة عندهم جميعًا.

٤ ـ أنه لم يزعم أحدٌ منهم أن مشكلته مع فهم البعض لهذه الظواهر، بل مشكلتهم جميعًا مع الظاهر اللغوي نفسه.

٥ ـ أنه لم يزعم أحدٌ أنه يرد الظاهر لأنه ليس ظاهرًا كما يزعم المخالف، وإنما يردونه لمخالفته العقل مع الإذعان بكون الظاهر دالًا على الإثبات المضاد لعقلياتهم.

---

(١) القول التمام (٦٠ ـ ٦٢).

٦ ـ أن أغلبهم يقرر الظاهر بالمقايسة على المخلوق، فيدّعي ظاهرًا قبيحًا تمثيليًّا كي يتسنى له بعد ذلك تأويله.

٧ ـ تناقضهم بنسبة إثبات الصفات لإمامهم وأنه أثبتها تبعًا للظواهر، ثم زعمهم بأن هذه الظواهر ظواهر تجسيم وتمثيل يجب تأويلها، فكيف إذن أثبت إمامكم هذه الصفات اتباعًا للظواهر؟

الوجه الثالث

تناقض الناقض في توصيف الظاهر

أجمع الأصوليون على أن التأويل والمجاز يقابلان الحقيقة والظاهر، هذه من البدهيات عند صغار المحصلين فضلًا عن كبارهم وزاعمي التحقيق منهم، فكل من يؤوّل ويستعمل في التأويلِ أنواع المجاز والكناية والاستعارة فقد خرج بذلك عن الظاهر، فاستحضر هذا لننظر في مغالطات الناقض حين يقول:

«وقد اعتمد ابن تيمية من ضمن ما اعتمد عليه على مفهوم الظاهر والمؤول، وهو المبني أصلًا على مسألة المجاز والحقيقة، التي هي مسألة لغوية أصلية قررها علماء اللغة وبينوها... وابن تيمية عندما يتكلم على ظاهر الآيات فهو لا يريد الكلام على ظاهر الآيات التي تتكلم عن البيوع والعبادات والقصص، بل يريد الآيات التي تتكلم على ذات الله باستخدام المجاز والكنايات والتشبيه وغيرها من وسائل اللغة»(١).

فحقَ لك أخي القارئ أن تقرأ وتعجب من هذه السقطة الواضحة، فهو من جهةٍ يدّعي أنه ينازعنا في الظاهر، وأن ما نعتقده ليس هو الظاهر أصلًا، وإنما الظاهرُ ما يقول به هو وأصحابه، وأنه ظاهرٌ حقٌّ ليس بالكفر أو الباطل، ثم نجده يُرجِعُ المسألة للحقيقة والمجاز! ويثبت استعمال المجاز والكنايات والتشبيه في هذه النصوص!

ألا ينبهه أحد مريديه إلى أن المؤول ضد الظاهر! وإلى أن الحقيقة ضد المجاز!

فبمجرد أن يقول بأن هذه النصوص مجازية = يبطل تلقائيًّا أخذه بحقيقتها على

---

(١) القول التمام (١٥٣ ـ ١٥٤).

الاصطلاح الأصولي، وبمجرد أن يقول بأنها مؤولة = تكون ظواهرها عنده مردودة لزومًا حتى يدع القول بالتأويل فيها.

فلا يستقيم أن تكون مؤولًا لهذه النصوص ثم أنت في الوقت نفسه تتجاذب ظاهرها مع خصمك زاعمًا أنها في صفك، ولا أن تكون قائلًا بالمجاز والكناية فيها وأنت تنازع خصمك أيكم القائل بالحقيقة!

حدد موقفك، ولا تنسب للأشعرية تخليطًا هم منه براء.

والناقض حقيقةً يتخبط بين عدّة معانٍ للظاهر، فمرةً يستعمله بمعناه الأصولي المعروف، وهذا ما ينبغي لو كان يعد نفسه من أهل هذا العلم، ومرةً يستعمله بمعنى: الظاهر بالدليل؛ أي: المعنى الذي تُوُسِّلَ إليه بالقرائن وليس ظاهرًا بوضعه اللغوي، ومرةً يستعمله بمعنى: ما يظهر للمجسمة، وهكذا يتأرجح بين هذه الإطلاقات ليلبس على القارئ ويقنع مريديه بأنه يحقق شيئًا ذا بال.

ومما يزيد جلاء تناقضه وتخبطه، ما قرره في رده على السبحاني المنشور في منتداه، حيث قال: «**وهذا كما لو ورد الشرع بنسبة اليد إلى الله -تعالى-، والمتبادر إلى الذهن من اليد هي الجارحة، والجارحة مستحيلة على الله -تعالى-، فهل ننكر أصل النسبة أم نبحث عن معنى آخر لليد يصح بناءً عليه نسبتها لله، لا شك أن الصحيح هو الطريق الثاني... كذلك لما وردت نسبة الرؤية إلى الله -تعالى-، وكان المتبادر منها الرؤية الحسية، وهذه محالة على الله -تعالى-، بحثنا في اللغة عن معنى آخر وتحقيق لمفهوم الرؤية، فقلنا إنها حالة إدراكية أعلى مما تحصل عليه بواسطة النظر، وهذا جائز على الله -تعالى-؛ أي: يجوز أن نعلم من كمالات الله -تعالى- أكثر مما نعلمه عن طريق النظر العقلي، فنحمل الرؤية على هذا القدر، وننفي اللوازم الحسية، وهذا هو الذي فعله الأشاعرة**»[1].

قلت: فلاحظ أنه يناقش من ليس بمجسم، من لا يثبت صفة اليد، فيقول له: «المتبادر إلى الذهن من اليد هي الجارحة» فأين كلامه السابق من أن ظاهر نسبة اليد لله ليس مع مخالفيه المجسمة أصلًا وأن وأصحابه إنما يسمون ذلك ظاهرًا تنزلًا للمجسمة والمشبهة من خصومهم؟ فأين المجسمة والمشبهة الذين يتنزل لهم هنا؟

كما أنه جعل الكلام في نصوص رؤية الله كالكلام في النصوص التي ظاهرها

(١) نقض التدمرية (٧٧).

إثبات اليد الحقيقية له -سبحانه-، فكله مؤول، وهذا خلطٌ شنيع، إذ الأشاعرة يتمسكون بظواهر إثبات رؤية الله ويستدلون بها على المعتزلة، ويقولون لهم: النقل دل على إثبات الرؤية ولا مانع عقلي من إجراء النقل على ظاهره، فلو كانت هذه النصوص مؤولة لبطل استدلالهم بها، فيقول لهم المعتزلي: نحن وأنتم نصرف هذه الآية عن ظاهرها، فبطل استدلالكم بها، لا سيما المفوضة الذين لا يعينون معنى بعد صرف الظاهر.

فالقول بأن الرؤية عند الأشاعرة كاليد، وأن معاملتهما سواء من جهة التأويل - خلط وافتراء على الأشعرية وإبطال للدليل الوحيد عند محققيهم في إثبات الرؤية، وهو الدليل النقلي، وهذه نتيجة اجتهادات الناقض التي يظنها تحقيقًا!

وقد نقض هو كلامه بكلامه بعدها فقال: «**فلماذا تنكر المعتزلة والمخالفون حصول قدر زائد من العلم الحاصل عندنا بالله -تعالى-، بحيث يسمى هذا القدر الزائد رؤية، خاصة وأنه قد جرى تسميته كذلك في ظواهر الكتاب والسُّنَّة، ولا يمنع منه مانع بعد أن تبين أن جميع الشروط التي اقترحوها لا تطرد لهم؟!**».

فالرجل لا يدري عن أي ظاهرٍ يتكلم، ويخلط الحابل بالنابل، فمرةً تدل النصوص بظاهرها على الرؤية، ومرة لا تدل وحالها كحال صفة اليد! وكله دالٌ على تناقضه وقلة تحقيقه.

ويقول في رده على المرزوقي: «**ولا يعرف الكاتب الفاضل أن ابن تيمية لا يقول بذلك، بل إنه يتوصل بكل صراحة من الوضع اللغوي إلى إثبات حقيقة ما يدل عليه اللفظ إلى الله -تعال-ى**»[1].

قلت: وهذا الذي نسبه لابن تيمية من الاعتماد على المفهوم اللغوي الحقيقي للكلام هو الظاهر الأصلي الذي لا يُخرَجُ عنه إلا بقرينة، فهو ينكر على ابن تيمية أخذه بالظاهر إذن، فالظاهر المستفاد من اللغة مرفوضٌ عنده لا كما يدَّعي.

ويقول في شرحه للطحاوية: «**ومؤلف كتاب السُّنَّة يدل على أنه واقعٌ في التجسيم أو يكاد، فهو مُكثِرٌ من ذكر رواياتٍ تَدُلُّ ظواهرها على التجسيم، راضيًا بها، غيرَ معترضٍ عليها، مع تشنيعه على من حملها على محامل صحيحة**»[2].

---

(١) موضوع منشور في منتدى الأصلين ردَّ فيه الناقض على السبحاني في مسألة رؤية الله.

(٢) الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي (١٥).

قلت: إذن كلُ من أورد رواياتٍ ظاهرها التجسيم، ولم يعترض عليها، ومنع من تأويلها = فهو واقعٌ في التجسيم أو يكاد، إذن فليعرفه أصحابه على تفسير الطبري وكتب العقيدة المسندة للأئمة الكبار وكتاب التوحيد من صحيح البخاري وكتاب خلق الأفعال له وغير ذلك مما تواتر ثبوته عن أئمة السلف.

ويهمنا هنا اعترافه بأنها في نفسها يظهر منها التجسيم بحسب زعمه.

ويقول: «**وبعض علماء أهل السُّنَّة قالوا: يجب القطع بنفي معنى اليد الجارحة، ولكن نحن نثبت يدًا هي صفةٌ لله -تعالى- ليست بجارحة ولا عضو... وهؤلاء وإن لم يقعوا في التجسيم والتشبيه إلا أنهم أثبتوا لله -تعالى- صفةً بلا دليلٍ قطعي، بل اعتمادًا على ما ظهر لهم من النصوص، وهذا الأسلوب في نظرنا ليس بأسلوبٍ سديد، مع أن بعض العلماء قالوا به، ولكنه أيضًا لا يؤدي إلى تجسيم ولا تشبيه، والقطع به يحتاج إلى أدلةٍ قطعية، لا تدلنا عليها هذه الآيات**»[1].

قلت: وأنت تعلم بأن هؤلاء الذين يتكلم عنهم هم جماهير السلف المثبتون للصفات إضافةً لمتقدمي أصحابه من الكلابية والأشاعرة، كلهم كان ظاهر الآيات عندهم يفيد إثبات هذه الصفات، والناقض لا ينازعهم في ظهورها من النصوص، وإنما يشترط لإثبات الصفة منها أن تفيد القطع، فقوله: «**والقطع به يحتاج إلى أدلةٍ قطعية**» يبين أن المشكلة في هذا المذهب عند الناقض أن أهله أخذوا بظاهرٍ غير قطعي، وليس ينازعهم في أنه الظاهر وأنهم استمسكوا بما ظهر لهم، وهم أئمة المسلمين وسلفهم من أهل اللسان والبيان، وإنما ينازعهم لكونه أخذًا بغير قطعي لا أكثر.

فقل لي بعد ما سبق، هل هذا كلامُ رجلٍ عنده من الأهلية ما يجيز له أن يبتدع ويدَّعي موافقة الأشعرية لظواهر نصوص الصفات المتشابهة عندهم؟ وأن مرادهم بالظاهر ما يظهر للمجسمة لا ما هو ظاهرٌ في نفس الأمر؟

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٣٦).

الكلام في القاعدة الرابعة
محاذير نفي الظاهر والخطأ في تصوره

وفيه أيضًا:

- السنوسي وظواهر الكفر في الوحي.
- الناقض ورمي غيرهِ بدائه مع الظواهر.
- زعم الناقض بأن ابن تيمية يهمل السياق وتكذيبه بمثال المعية.
- زعم الناقض أن قرائن فهم النص تؤيد عقيدته.
- أمثلةٌ واعترافات في محاكمة موقف المتكلمين من ظواهر النقليات.
- شبهة جحد الناقض إطلاق نعت (الصفات) على ما نثبته من ظواهر وبيان تهافته.
- مناقشةٌ مزعومة بين الناقض وأحد أتباع ابن تيمية.
- منهجٌ جديدٌ في التهرب من مصادمة الوحي.

الكلام في القاعدة الرابعة
(محاذير نفي الظاهر والخطأ في تصوره)

يقول الشيخ: «وهذا يتبين بالقاعدة الرابعة: وهي أن كثيرًا من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها، أنها تماثل صفات المخلوقين؛ ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه فيقع في أربعة أنواع من المحاذير:

أحدها: كونه مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطّله بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص، وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله ـ حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل ـ قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلٰهية اللائقة بجلال الله -سبحانه-.

الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلًا لما يستحقه الرب -تعالى-.

الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات.

فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب -تعالى-، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات، وعطَّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فيجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون

ملحدًا في أسمائه وآياته»[1].

وكل هذه المحاذير والمغالطات كان يكفي في التفصي عنها إثبات الظاهر اللائق بالخالق، وليس هذا تحكمًا مذهبيًّا بل هو مقتضى اللغة، إذ متى أضيفت صفةٌ إلى موصوف كانت بحسب ذلك الموصوف، فتثبت لله ولا تحرف أو تعطل، ودون تمثيلٍ ولا تكييف.

ونعضد السابق بكلامٍ نفيسٍ له رَحِمَهُ اللَّهُ حيث يقول: «**وبعض الناس يقول: (مذهب السلف أن الظاهر غيرُ مراد) ويقول: (أجمعنا على أن الظاهر غير مراد) وهذه العبارة خطأ: إما لفظًا ومعنى، أو لفظًا لا معنى؛ لأن الظاهر قد صار مشتركًا بين شيئين:**

أحدهما أن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، فلا شك أن من قال: إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن؛ إذ لا يختلف أهل السُّنَّة أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله؛ بل أكثر أهل السُّنَّة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة. لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث؛ وحيث حكي عن السلف ما لم يقولوه؛ فإن «ظاهر الكلام» هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع وقد يكون بسياق الكلام؛ وليست (هذه المعاني) المحدثة المستحيلة على الله -تعالى- هي السابقة إلى عقل المؤمنين بل اليد عندهم كالعلم والقدرة والذات فكما كان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات أعراضًا تدل على حدوثنا يمتنع أن يوصف الله -سبحانه- بمثلها؛ فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجسامًا كذلك محدثة يمتنع أن يوصف الله -تعالى- بمثلها. ثم لم يقل أحد من أهل السُّنَّة: إذا قلنا إن لله علمًا وقدرة وسمعًا وبصرًا إن ظاهره غير مراد ثم يفسر بصفاتنا. فكذلك لا يجوز أن يقال: إن ظاهر اليد والوجه غير مراد؛ إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم»[2].

فهم إذن بين خطأين، فإما:

---

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٣٤٦ ـ ٣٤٨).

(٢) التدمرية (٧٩ ـ ٨١).

١ ـ أن يذكروا معنىً فاسدًا ثم يزعموا أنه الظاهر فيسلطوا عليه التأويل.

٢ ـ أو يذكروا معنىً حقًّا ولكن يناقض نتائج نظرياتهم الكلامية فيسلطوا عليه مشرط التأويل أيضًا.

وخطؤهم الأظهر أنهم حين يتناولون اللفظة ليذكروا ظاهرها، يغفلون تمامًا عن كونهم حينئذٍ يطلبون تعريفها مجردة عن الإضافة، ثم يهملون تمامًا كونها في النصِّ مضافةً إلى الباري، وأن ظاهر ما أضيف إلى الباري هو المطلوب، لا ظاهر ما هو مجرد يستحضرون إضافته للمخلوق.

ولنقارن بين (اليد) و(السمع)، فإنهم إذا جاءوا يذكرون ظاهر اليد قالوا: جارحة وعضو، مع أن هذا ليس ظاهرها حال كونها مجردة، وإنما هو ظاهر (يد المخلوق) المتعضية المجترح بها، وتذكر أن كلامنا في المعنى اللغوي لا فيما يصطلحون على تسميته جارحةً وعضوا، فهذا المعنى اللغوي ليس لازمًا ولا نلتزمه بل نبطله ونمنعه، ولو أردنا أن نطبق هذا في السمع قلنا بأن السمع: عرضٌ وقوةٌ قائمةٌ بعضو الإنسان، فهل يقبلون كون هذا هو الظاهر من السمع؟ لا بلا شك، ولو كانت هذه هي الظواهر من هذه الألفاظ لما قُبِلَ ظاهرٌ واحدٌ في حق الله، وهو خلاف إجماع الطوائف كلها، فالكل يقبل إثبات ظواهر على حقيقتها لله، فالمعتزلة يثبتون ظواهر الأسماء المطلقة على الباري وغيرها، والأشعرية يثبتون ظواهر الصفات التي لم تعارضها عقولهم، كما يثبون ظواهر الرؤية، فهم إذن بين أمرين:

١ ـ معاملة ظواهر الصفات كلها بهذه الطريقة التي تجعل ظاهرها هو المختص بالمخلوق، فلا يقبل أي ظاهر في حق الله بعد ذلك، لا في السمع ولا البصر ولا الحياة ولا العلم ولا القدرة ولا الإرادة ولا أسمائه -سبحانه- ولا رؤيته ولا شيءٍ مما نسب إليه ﷻ في الوحي، وتكون كلها مصروفةً عن ظاهرها ومطلقةً مجازًا على الله.

وقد تنبه لمثله هذا متقدمٌ من المتكلمين وهو ابن فورك، فقال: «**فإن قيل: أليس معاني هذه ألفاظ التي وردت في هذه الآثار إذا حملت على المعقول فيما بيننا، لم تصح في وصف الله جلَّ وعز، وإذا أخرجت عن معانيها المعقولة فينا، أدى إلى أن لا تكون على حسب اللغة وأن يكون ذلك مما يختص بعلم الله -سبحانه-؟ قيل: إن معانيها معقولة على حسب ما يصح في وصف الله جلَّ وعز، محمولة على ذلك. وسبيلها كسبيل سائر الأوصاف التي وردت في الكتاب من ذكر الله... وكانت معانيها معقولة ومرتبة على حسب ما نزلتها العقول، على حسب اختلاف الموصوفين بها...**

ولو وجب الوقف في معاني هذه ألفاظ هذه الآثار الواردة في وصف الله ﷻ لأجل ما قالوا، للزم الوقف في سائر وصف الله -سبحانه- مما ورد في آي الكتاب، لمشاركتها لهذه الأخبار في مثل هذا المعنى»[1].

٢ ـ معاملة ظواهر الصفات التي نثبتها بالطريقة نفسها التي يعاملون بها ما يثبتونه دون تفريق، بعد تجريدها عن الإضافة أو باستحضار إضافتها لله في السياق، فتكون كل هذه الصفات على ظاهرها مجردةً عن خصائص المخلوق ولوازمه.

ولا خيارَ آخر، وفي هذا يقول الشيخ في التدمرية: «**فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين، لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادًا، وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به، لم يكن له نفي هذا الظاهر ونفي أن يكون مرادًا، إلا بدليل يدل على النفي**»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٥٦/٦).

(٢) مشكل الحديث وبيانه (٣٠٥ ـ ٣٠٦).

السنوسي وظواهر الكفر في الوحي

يستمر الناقض في محاولته تجميل رأي أصحابه في الظواهر، فيقول: «**ولذلك قال علماؤنا لهؤلاء المجسمة: لما علمنا أن نسبة الجسمية ولوازمها من الحد والتركيب وغير ذلك لا يصح لله -تعالى-، فالقول أن هذه المعاني هي الظاهرة من النصوص؛ كالقول بأن ظاهر النصوص كفر، ويستحيل أن يكون ظاهر النصوص كفرًا، إذن هذه المعاني ليست ظاهرة منها، ولذلك يجب صرف هذه الآيات عما تسمونه ـ ادعاءً منكم ـ ظاهرًا لها**»[1].

وقد نقلنا فيما سبق أن القوم يعتبرون ظواهر الآيات مفيدةً للتجسيم والتشبيه والتعضيةِ والجارحية والتحيز والجهة وغير ذلك مما عبروا عنه بهذه الألفاظ، فما يثبتونه ظاهرًا أشنع مما يراه ويستنكره الناقض في الظاهر الذي نثبته.

فما رأي الناقض في هذه الأمور التي نسبها أصحابه للظاهر؟ هل هي قضايا إيمانية يصح إثباتها عنده؟ أم إثباتها ولوغٌ في الكفريات والبدع؟ فأصحابه يصرحون أنها هي الظاهرة من الوحي، ولأنها خالفت عقولهم أولوها، ولم يجادل أحدٌ منهم في كون هذه الكفريات ظاهرة من الوحي، فقوله: «**ويستحيل أن يكون ظاهر النصوص كفرًا**» قول صحيحٌ تمامًا ونابعٌ من البقايا السليمة من فطرته، ولعله تأثرٌ منه بما قرأه لشيخ الإسلام، ولكنه يدفن رأسه في التراب ويتغافل عن كون أئمته مصرحين بأن الوحي ظاهره معانٍ كفرية! ويكفينا ما سبق نقله في تكذيب دعواه البدعية الجديدة التي يقول فيها: «**إذن هذه المعاني ليست ظاهرة منها**» والتي يحاول بها ترقيع ما فتقه أئمته بطعنهم في ظواهر النصوص وتصريحهم بما تقتضيه في زعمهم من كفرياتٍ وبِدَع والعياذ بالله.

---

(١) التدمرية (٧٧).

ثم نقل كلام السنوسي وناقشه فقال:

«قال السنوسي: (والحاصل أن عمدتهم العظمى التقليد لما لا يصلح تقليده، ولا الاقتداء به من عوائد وغيرها، وتركوا الأنظار الزكية العقلية المستضيئة بأنوار الكتاب والسُّنَّة، ولهذا قيل إن أصول الكفر ستة: الإيجاب الذاتي، والتحسين العقلي، والتقليد الردي، والربط العادي، والجهل المركب، والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة[1] من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية، للجهل بأدلة العقول وعدم الارتباط بأساليب العرب وما تقرر في فن العربية والبيان من ضوابط وأصول)...

فهذه هي أصول الكفر على حسب ما وضحه الإمام السنوسي، وكلامه فيها في غاية الإتقان، وما يهمنا الكلام عليه هنا هو الأصل الأخير، وهو التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة. . . إلخ، فالإمام السنوسي يقول إن الاعتماد على النظرة الأولى التي يلقيها القارئ ـ خاصة إذا كان من المجسمة ـ إلى النصوص والآيات، لا تصح أن تتخذ أصلًا يعتمد عليه بعد ذلك في تقرير أصول العقائد وعلم التوحيد. . . هذا هو ما يقصده وما يصرح به السنوسي وغيره من علماء السُّنَّة، إنهم لا يريدون من الناس أن يعتمدوا على مجرد أهوائهم في فهم القرآن والسُّنَّة، بل لا بد من ضبط الهوى والوهم بالعقل والمقطوع به من النصوص وهو أم الكتاب، وقد صرح الله -تعالى- بأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشّورىٰ: ١١]»[2].

وقال في إحدى مقابلاته: **«وكلام الإمام السنوسي الذي يشنعون عليه كثيرًا، أن الظواهر الشرعية قد توهم التجسيم، عن أي ظواهر يتكلم؟ الظواهر والنصوص بحسب ما يظهر منها للقارئ، وليس بحسب ما تظهره هي للقارئ؛ يعني: ما يظهر لي من قراءتي للنص هو التجسيم، طبعًا بعض الناس يظهر لهم التجسيم، بعض الناس يظهر لهم الحلول والاتحاد، بعض الناس يظهر لهم أن الله في كل مكان، ولكن هل هذا ما يظهره النص للقارئ أم ما يظهر للقارئ بحسب تجلياته وبحسب أسسه وخلفيته المعرفية عند قراءته للنص؟ يعني: هل هذا الظهور مستنده ناشئ من**

(١) نقض التدمرية (٧٩).

(٢) السنوسي أقعد وأعقل من الناقض، فهو يستعمل هنا الظاهر بمعناه الأصولي، وهو المفهوم اللغوي الذي يفهمه العربي المخاطب بالكتاب والسُّنَّة، بدليل أنه يطالب بعرضه على القواطع، وذلك كي تصرف عن ظاهرها

أصل النص؟ يعني: لو قرأه أي قارئ آخر لظهر له ما ظهر لك؟ أم هل لأن هناك خلفية ومرجعية ثقافية معينة فظهر لك من النص هذا؟»[1].

قلت: لاحظ أن السنوسي قال: «**التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة دون عرضها على القواطع**».

ولم يقل «**الاعتماد على النظرة الأولى التي يلقيها القارئ خاصةً من المجسمة**».

ولم يقل: «**أن الظواهر قد توهم التجسيم بحسب ما يظهر للقارئ**».

فهذه من اختراعات الناقض ومن إقحاماته المعتادة، وليست إلا من كيسه، فلا قيمة لها هنا البتة، فليقل إنه يحاول أن يجمل كلام السنوسي الخطير هذا، ولكن لا يزعم أن هذا كلامه، فإن في هذا إهانة لأصحابه قبل مخالفيه، فالسنوسي يتكلم بوضوح كما تكلم غيره عن التمسك بالظاهر المعروف في أصول الفقه، وهو ما يفهم بالوضع اللغوي من اللفظ ويظهره نفس النص، مع كونه يحتمل غيره احتمالًا مرجوحًا، فالسنوسي يتكلم عما يظهر للعرب، وعن دلالة الوحي باللغة التي أنزل بها، ولا علاقة لكلامه بفهم فلان أو علان أو بفهم المجسمة أو بالنظرة الأولى أو بالخلفية والمرجعية الثقافية، أو بسائر ما دسه الناقض بفجاجةٍ لتحسين الكلام.

فالظاهر المردود عند السنوسي وسائر الأشعرية هو ما يظهره النص بنفسه وبلغته، مما لا دافع له إلا عقليات المتكلمين التي لولاها لكان هذا الظاهر هو الحق، وقد نقلنا كلام أصحابه في رد الظاهر والطعن فيه، وأنه يُحاكَمُ للعقليات والبراهين قبل أن يجرى لكونه ظنيًّا لا يُقدمُ أمامها.

وكلام السنوسي خطير لصراحته وشموله! فحين يقول بأن التمسك بظواهر الكتاب والسُّنَّة ـ هكذا! ـ أصلٌ من أصول الكفر، فينبغي أن يَنبُذَ مقالته كل مُعَظِّم للوحي، إذ الكتاب والسُّنَّة لا يكونان إلا دالين على الهدى، ولو لم تدرس كتابًا كلاميًّا في حياتك، ولو لم تعرف شيئًا من المنطق والفلسفة، لكفى شرطًا في هدايتك به أن تأخذه بلغته أخذَ السلف الأوائل، وأخذك إياه بمقتضى اللغةِ وبفهم من خوطبوا به - ليس أخذًا بأجنبيٍ عنه، إذ هو من زكا فهمهم وأحالك إليهم وإلى لغتهم، فإن لم تطق أن تأخذه أخذهم بالتمام - أخذته متبعًا إياهم بإحسان، وليس في مسلكهم أي اشتراطٍ لعرض الظواهر على الكلاميات والعقليات النظرية، بل ما

(١) نقض التدمرية (٨٤).

عرفوها أصلًا، ودون الناقض آثارهم، فليستخرج لنا أين زعم أحدهم مثل هذا الشرط الفاسد، وليستخرج لنا أين قال أحدٌ منهم بأن من أصول الكفر الاكتفاء بظواهر الكتاب والسُّنَّة دون عرضها على الكلاميات!

فالسنوسي يقول لك: لو أدركت المعنى اللغوي الصحيح في الوحي فيجب أن تنتظر، لا تثبته كما فهمته لغةً ولو كان فهمك اللغوي صحيحًا، ابحث هل هناك قرينة كلامية تمنع هذا الظاهر العربي أم لا؟ ونقب في بطون الكتب وسل المتكلمين هل هذه الظواهر مقبولةٌ عندهم لتتعبد الله باعتقادها أم لا!

ولم يأتِ السنوسي ببدعٍ من القول، نعم كلامه صريحٌ خطير، ولكنه مقتضى كلامِ من سبقه وقولِهم إن شرطَ الاهتداء بالمنقولات أن تُحاكَمَ للمعقولات الكلامية، وأنها في نفسها لو أخذت دون هذه المحاكمة = اقتضت الكفر أو البدعة.

يقول ابن الجوزي: «**والمرتبة الثالثة: القول فيها [أي: أخبار الصفات] بمقتضى الحس، وقد عَمَّ جهلة الناقلين، إذ ليس لهم حظٌّ من عُلومِ المعقولات التي يُعرَفُ فيها ما يجوز على الله -تعالى- وما يستحيل، فإن علم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التشبيه، فإذا عدموها تصرفوا في النقل بمقتضى الحس**»(1).

وما زالوا يبررون وقوعَ بعض من لم يستطيعوا تبرير كلامه أو رده من الأئمة في التجسيم ونقل الأحاديث التي ظاهرها التشبيه والتجسيم، بأنهم لم يكونوا ضليعين في العقليات الكلامية، وكانوا دراويش تروجُ عليهم أوضاع الملاحدة والزنادقة ولا تمحيصَ لهم ولا عقل يحاكمون إليه منقولهم، فيقول الرازي: «**وهو أنه اشتهر فيما بين الأمة: أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارًا منكرة، واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها، بل قبلوها، وأي منكرٍ فوق وصف الله -تعالى- بما يقدح في الإلٰهية؟ ويبطل الربوبية؟ فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة.**

وأما البخاري والقشيري [الإمام مسلم] فهما ما كان عالمين بالغيوب، بل اجتهدا واحتاطا بمقدار طاقتهما. فأما اعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة في زمان الرسول ﷺ إلى زماننا، فذلك لا يقوله عاقل. غاية ما في الباب: أنا نحسن الظن بهما وبالذين رويا عنهم، إلا أنا إذا شاهدنا خبرًا مشتملًا على منكرٍ لا يمكن

---

(1) الحلقة الثامنة من حلقات (عود للحوار) في الدقيقة (١٧ : ٠٠).

إسناده إلى الرسول ﷺ قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة، ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين»[1].

فهم دراويش لا عقول لهم ولا يعلمون ما يجوز ويجب ويمتنع على الباري، فإن قلت: لعل بعض المحدثين كذلك، قلنا: بل الرازي يتكلم عن أكابرهم الذين أوردوا الأحاديث التي تناولها بالتأويل في كتابه، ومنهم البخاري ومسلم كما صرح هو، فالبخاري ومسلم اجتهدا واحتاطا، ولكنهما ربما راج عليهما ما وضعه الملاحدة، فيجب محاكمة ما رووه إلى العقل، ويجب أن ننفي أي شيء لا يمكن إسناده إلى الرسول قاطعين بأنه من أوضاع الزنادقة! وهذا هو هو كلام العلمانيين القرآنيين!

وقد حاول الغرسي دفعَ الشنعة عن كلام الرازي، فذكر بأن العلماء ذكروا أن من علامات الوضع مخالفة الأصول، وأن ابن تيمية وغيره ذكروا أن جمهور متون الصحيحين مقبولة وإن تُكلِم في بعض ما فيها، وكأن الكلام في هذا! فلو قال الرازي ما سبق لما استنكر كلامه أحد، ولكنه لا يتكلم عن وجود مطلق الغلط في بعض متون الصحيح، وأن من علامات الوضع مخالفة الأصول، وإنما يتكلم عن رواج الموضوعات على كبار المحدثين وأئمة الرواة! وهذا لا يقوله أحد! بل كانوا أهل التمحيص والدقَّة ولا يروج على أكابرهم مثل ذلك! بل كانوا يتشددون في تضعيف ما ربما صححه غيرهم ممن هو دونهم في الصنعة!

وليته يتكلم عن مطلق الموضوعات، بل يتكلم عن أشدها وهي تلك التي في ذات الله وصفاته! وأنها راجت على المحدثين، ثم يذكر ويشمل بكلامه أعظم المحدثين وهما البخاري ومسلم! وأن غاية الأمر أن نحسن الظن بهما ونرد أي شيء منكر أتيا به على أنه من ترويج الملاحدة والزنادقة! فأين هذا مما ذكره الغرسي ويعرفه الصغير والكبير؟ شتَّان شتَّان!

وادعى الغرسي أن كلام الرازي عامٌّ لا يتناول بالضرورة البخاري ومسلم، ولم يبرهن على ذلك بل اعترف أن السياق يوهم خصوصَ الكلام فيهما، فلا قيمة لدعواه إذن، لا سيما وأن الرازي يجوِّزُ صراحةً وجود موضوعاتٍ للملاحدة والزنادقة في الصحيحين تتعلق بذات الباري وصفاته العلية -سبحانه-، وأننا يجب أن نحسن الظن

---

(١) دفع شبه التشبيه (١٢٤).

بالبخاري ومسلم ونردها لو وجدناها، ومثل هذا مطعنٌ كبيرٌ فيهما! متناسيًا أن الرازي طبق كلامه النظري هذا، فتكلم في الأحاديث الصحاح بعد ذلك ردًّا وتأويلًا، فأي تبريرٍ ينفعه بعد ما سبق.

ولو قيل كلام الرازي هذا في الغرسي أو الناقض وأنهما غير معصومين وقد يوردا في كتابيهما موضوعاتٍ للزنادقة تقدح في ذات الله وصفاته، لعدا ذلك من أعظم القدح فيهما وفي علمهما بالحديث والأصول الدينية، هذا وهما دون البخاري ومسلم بسنواتٍ ضوئية!

ويقول ابن جماعة: «**فإن احتج محتجٌ بكتاب ابن خزيمة وما أورد فيه من هذه العظائم ـ وبئس ما صنع من إيراد هذه العظائم الضعيفة والموضوعة ـ قلنا: لا كرامة له ولا أتباعه... وابن خزيمة وإن كان إمامًا في النقل والحديث، فهو عن النظر في العقليات، وعن التحقيق بمعزل...**»[١].

وبعد أن استنكر في موضعٍ إيرادَ أبي داود والترمذي حديثًا لم يعجبه[٢]، ثم الدارقطني وابن خزيمة صنعهم مثل ذلك، ختم الفصل قائلًا: «**وإنما غلب على كثير من المحدثين مجرد النقل والإكثار من الغرائب، مع جهلهم بما يجب لله -تعالى- من الصفات وما يستحيل عليه بأدلة ذلك القطعية القاطعة عند أهل النظر والعلم، إذ قنعوا من العلم بمجرد النقل. وهو كما قال بعض الأئمة: الاقتصار على جمع الحديث بضاعة النَّوكى. والله أعلم**»[٣].

وهؤلاء أئمة المنقول وعلماء الأمة الذين شَهِدَ لهم القاصي والداني! إن كانوا هم نقلوا الشنائع العقدية لجهلهم بالعقليات الكلامية، فكيف بمن هو دونهم من جماهير الأمة؟ وكيف بمن سبقهم ممن لم يعاصر ترجمة كتب الفلسفة وتغلغل مفاهيمها وتوَلُّدَ مقدماتها؟

فيلزمهم أن الله أظهر في وحيه ما يلزم منه لغةً الكفر والبدعة، وما لولا القرينة العقلية الكلامية لكان كذبًا ومخالفًا للحق في نفس دلالته اللغوية بحيث لا يكتشفه حتى أئمة النقل والحديث!

وهذه عينةٌ من كلامهم والأمثلة كثيرة، وهي كافية في بيان مطلوبنا من أن

---

(١) أساس التقديس (٢١٧ ـ ٢١٨).

(٢) إيضاح الدليل (٢٠٣).

(٣) إيضاح الدليل (٢٦٩).

السنوسي لم يخترع كلامه هذا ولم يأت به من العدم، فمن قبله ذكروا اشتراط العلم بعقلياتهم الكلامية وعدم الاكتفاء بالمنقول، وأن الاكتفاء به ضلالٌ وزيغ لم يسلم منه حتى بعض أئمة المنقول ومحدثي الأمة، فراج عليهم ونقلوه ولم يعلموا كفر ما فيه.

وإن محاولة تأويل كلام السنوسي من قبل الناقض لأكبر دليلٍ على كونه كلامًا مشكلًا، لا سيما بعد اعتراف الناقض باستحالة أن يكون ظاهر النصوص كفرًا، فإذا بإمامه يصرح لا فقط بأن ظاهر نصٍّ واحدٍ كفر، بل الكتاب والسُّنَّة، هكذا بفجاجة وإطلاق، بكل ما فيهما، يكون الأخذ بهما مجردين عن براهين ورثة أرسطو أصلًا من أصول الكفر.

فإن قيل: هو لا يقول بأن ظواهر الكتاب والسُّنَّة بمجموعها كفرية، بل بعضها إن أخذ دونًا عن بعض لزم منه الكفر، فهو يتكلم عن اجتزاء الظواهر.

فنقول: السنوسي عمّ الأخذ بظواهر الكتاب والسُّنَّة، ولم يقل: الأخذ بظاهر بعض النصوص دون بعض، لذا كان كلامه من الغلط بمكان.

كما أنه طالب بعرضها على ما يزعمه قواطعَ من نتائج علم الكلام، ولم يطالب بعدم اجتزائها أو بعرضها على بقيةِ آيات الكتاب وأحاديث السُّنَّة.

فهذا تأويلٌ بعيدٌ جدًّا.

ثم حتى هذا التبرير لا يجري على أصولكم، فإن الوحي لو أخذ برمته وفق دلالته اللغوية، لكان دالًا على إثبات هذه الصفات، فلا شيء في الوحي يفيد نفيها أو تأويلها، وليست عقائدنا نتاج اجتزاء النصوص، بل نتاج عدم اكتراثنا بالمعارضات الكلامية التي زعمتوها، وهذا جزئية مهمةٌ جدًّا ينبغي استحضارها، فإنما توصلتم إلى ذلك بالكلام، والكلام أجنبيٌّ عن الوحي وليس منه، فجعلتم منجاة الآخذ بالكتاب والسُّنَّة من الكفر والبدعةِ أمرًا أجنبيًّا عنهما حادثًا بعد قرونٍ من تكلم النبي بهما.

فحتى إن أراد السنوسي هذا الذي تأولتم به كلامه لم تسعفكم فيه أصولكم.

ونقول لكم: أعطونا آية أو حديثًا واحدًا يدفع إثبات علو الله -سبحانه- الظاهر في عشرات النصوص، دون اعتمادٍ على أي دليلٍ كلاميٍّ نظري، ودون مثل هذا خرط القتاد وسفُّ الرماد.

فيكون الله إذن قد أظهر في وحيه الكفر والضلال، وهو ما صرح به السنوسي

ولم ينفعكم تأويل كلامه بأنه أراد اجتزاء الظواهر، فهي دالة على الكفر إن أخذت كلها كذلك لعدم الصارف النقلي عن الظاهر، ولا تقبلونها بلا شرطٍ وإن لم تجتزأ، وشرطها عندكم معروف، موافقةُ الكلاميات.

الناقض ورمي غيرِهِ بدائه مع الظواهر

فيقول الناقض: «**ولذلك قال الشيخ أحمد الدردير في شرح الخريدة: واشتبه الأمر على أقوام وقوفًا مع الأمور العادية، وتمسكًا بظواهر نصوص شرعية، فقال قوم بالجهة، وقال آخرون بالجسمية، ويلزم منهما الحلول والاتصال أو الانفصال، -تعالى- الله عن ذلك علوًا كبيرًا.اهـ... فعزى الاشتباه الحاصل لهم إلى التمسك بالأمور العادية، وإلى الأخذ بمجرد ظواهر نقلية دون ملاحظة القواعد اللغوية والبيانية والقواطع العقلية والسمعية...**

وهذا المعنى قد أشار إليه العلامة ابن الهمام وشارحه ابن أبي شريف في المسامرة الأصل الثامن من الركن الأول: (وجار على ما ذكرنا في الاستواء على العرش كل ما ورد؛ أي: كل لفظ ورد في الكتاب والسُّنَّة مما ظاهره الجسمية في الشاهد؛ أي: الحاضر الذي ندركه كالإصبع والقدم واليد... إلخ)...

فهذا يوافق ما قاله غيره من أن المجسمة أجروا هذه النصوص على ما يظهر لهم عادةً في حياتهم هم، وهذا هو التشبيه بعينه»[(١)].

قلت: قد استدل بقول الدردير: «**وقوفًا مع الأمور العادية**» وأنها شبهة من وقعوا في بدعة التجسيم، وحاول بهذا أن يجعل المشكلة في الناظرين في هذه النصوص، لا في نفس ظواهر النصوص، ولكن لاحظ أن الدردير لم يذكر ذلك فقط، ولكن الناقض طوى كشحه عن تتمة كلامه عامدًا متعمدًا، فقد قال فورًا بعدها: «**وتمسكًا بظواهر نصوص شرعية**» والذي فيه أن هذا ما تدل عليه ظواهر النصوص الشرعية عند عدم محاكمتها لقواطعهم العقلية وإعمال المجاز والتأويل فيها.

(١) إيضاح الدليل (٢٨٨).

بل الناقض نفسه ذكر وجوب عرض الظواهر على القواعد البيانية، ويريد بذلك اعتبار أساليب المجاز والاستعارة، وهذا يقتضي صرف الظاهر، فالمشكلة إذن في الظاهر اللغوي، وهو المطلوب.

كما يشترط عرضها على القواطع العقلية والنقلية، فيبقى الإشكال إذن في الظاهر اللغوي، لا فيما يظهر للمجسمة لتفسيرهم النصوص بحكم العادة!

وقد ذكرنا مرارًا أن لا ظني نقلي يفيدهم في شيء مما يزعمونه، فضلًا عن قاطع نقلي، وأعظم آية زعموا أنهم يأخذون بها محكمةً بينا لك بطلان ما ادعوه فيها، وأما القواطع العقلية، فظهر لك بطلان أبرز ما يعتمدون عليه منها.

ثم ذكر كلام ابن الهمام وشارحه، وهو حق، ولكنه خاص بالمجسمة الذين أجروا الظاهر على ما هو خاصٌّ بالشاهد، ولم يراعوا إضافة هذه الصفات للباري -سبحانه- مما يجعل ظاهرها خاصًا به، ولكن الناقض يسقط هذا الكلام زورًا علينا.

وقد قال قبلها: «**وما وقع فيه ابن تيمية هنا هو من جنس ما وقع فيه المعتزلة، وهو أنهم التفتوا فقط إلى اللفظ المفرد أو الجملة من دون قيودها وضوابطها، وبنوها على ما يفهمونه من ظواهر العادات التي وقعت في نفوسهم من ملابستهم المخلوقات... ومعلوم أن هذا المنهج في الفهم غير سديد ولا صحيح**»(١).

قلت: فهو إذن يدعّي أننا حين نظرنا في الظاهر، أسقطنا عليه ما اعتدناه في المخلوقات، ولم نفهمه إلا كما نفهم جريان المعنى الظاهر في المحسوسات، فنسبنا إلى الله ما لا يليق، وأنا هنا أسأل: أيّ الفريقين أحق بهذا الكلام؟

الفريق الأول: الذي سمع لفظة «يد» ففهم منها إثبات صفةٍ لله تليق به -سبحانه- لا يلزمها ولا يلحقها شيء من خواص المخلوق.

أم الفريق الثاني: الذي سمع لفظة (يد) ففهم منها: العضو والبعض والجارحة والعظم واللحم والشكل وإلخ ما يفهمون به هذه الصفة؟

أي الفريقين أولى بقولك: «**وبنوها على ما يفهمونه من ظواهر العادات التي وقعت في نفوسهم من ملابستهم المخلوقات**» وبقولك: «**أجروا هذه النصوص على ما يظهر لهم عادةً في حياتهم هم**»؟

---

(١) نقض التدمرية (٨٥).

من قال: «**هذه الصفات إنما هي صفات الله ﷻ كما يليق بجلاله**»[1] ومن قال: «**ما من اسم يسمى الله -تعالى- به إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به**»[2] ومن قال: «**وليس ظاهرها إذا أطلقت على الله ﷻ إلا ما يليق بجلاله ويناسب نفسه**»[3]؟

أمَّن يقول: **فظاهر** «**الساق**»... **الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ، فإن أخذت بهذا الظاهر، والتزمت بالإقرار بهذه الأعضاء فهو الكفر**»[4] ويقول مثل ذلك في الوجه واليد، وما شابه ذلك؟

لا شك أننا أبعد ما نكون عما ادعاه، وأنه هو وطائفته أولى بهذا الكلام، بل هم المثال الحقيقي والمصداق التام له، فهم ما قالوا بالتأويل ونصروه ورفعوا من شأنه في آيات الصفات إلا حين رأوا في ظاهرها الكفر والضلال، ففروا منه إلى التأويل والتفويض، أما نحن، فظواهر هذه الآيات على قلوبنا كالعسل المصفى والماء الزلال، لا نثبت فيها ما هو مقتضى العادات الملابسة لصفات المخلوق، ولا نرى فيها إلا ما يليق بذات الله -سبحانه-، لا تحكمًا منا، ولكن لأن اللغة توجب علينا ذلك بعد أن أضيفت هذه الصفات إلى الباري في النص.

ثم شرع الناقض في كشف ما يراها أخطاءً عند من يأخذون بالظاهر فقال في نقاش حديث (جعت فلم تطعمني): «**وهكذا هو كلامنا مع ابن تيمية في جميع مواضع الخلاف، فهو يأخذ قوله -تعالى-:** ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحَديد: ٤] **ويسكت. ثم يقول ظاهر هذا القول الاستقرار، ثم يشرع في اتهام من خالفه بأنه يخالف ظاهر القرآن، ولكننا نقول: هذا يشبه من يقرأ قوله -تعالى-:** ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾﴾ [المَاعون: ٤] **ويسكت عن تكملة الآية. فمجموع الكلام لا يظهر منه إلا المعنى الحق، ولكن اقتطاع جزء منه والاقتصار عليه يؤدي إلى أخذ بعض المعاني الباطلة كما هو حاصل مع ابن تيمية... فكذلك نقول: إن من قرأ آيات الاستواء كاملة بسياقها فإنه يستحيل تبادر معنى باطل من معاني التجسيم إلى ذهنه، فالظاهر من كامل الآيات لا يمكن أن يكون باطلًا**»[5].

---

(١) نقض التدمرية (٨٣).

(٢) الرسالة المدنية لشيخ الإسلام (٥).

(٣) الرسالة المدنية لشيخ الإسلام (٥).

(٤) الفتاوى الكبرى (٦/ ٤٧٢).

(٥) إتحاف السادة المتقين لمرتضى الزبيدي (٢/ ١٠٩ ـ ١١٠).

وقد بينا أن أئمته يقولون بأن الظاهر من الكتاب والسُّنَّة بعموم لا يؤخذ إلا بعرضه على القطعيات الكلامية، والقطعيات الكلامية ليست في النص وليست قرائن حالية فيمن خوطبوا بالوحي، ولا لفظية، ولم يذكر أصحابه أن المخطئ في أخذ الظاهر إنما أخطأ لأخذه بظاهر مع إهمال بقية الوحي، هذا لم ينطقوا به، بل ما زالوا يأكدون شرط عدم المعارض العقلي لإجراء الظاهر، فإن وجد المعارض العقلي ـ وهي كلامياتهم ـ ثبت أن الظاهر كذب وليس بمراد، وإن دل عليه الوحي، وإن لم يكن في الوحي نصفُ حرفٍ في دفعه.

وقال: «**فهذا الكلام دليل واضح وقاطع، بأن ظواهر بعض النصوص قد تكون غير مرادة للشارع، وكونها غير مرادة إنما يعرف بالقرائن، والقرائن إما أن تكون موجودة في نفس النص أو تكون في نص آخر، وهي إما أن تكون قرائن معنوية أو لفظية. ونحن نقول ـ قاطعين بهذا القول ـ: لو التفت الناس إلى هذه القرائن لانعدم الخلاف أو زال بزوال العناد والاستكبار والجهل بأساليب اللغة ودلائل القطعيات من النصوص وبراهين العقول**»[1].

وقال: «**وإلا فلو كان ظاهرًا عندهم من كامل النص، فلم يقولون إن هناك قرائن تدفع هذا الظهور، ومعلوم أن القرائن من النصوص عندهم وعند غيرهم. ولكن حقيقة قولهم هو: أن ملاحظة الآيات كاملة بسياقها وسباقها يمنع من ظهور هذه المعاني الباطلة عند الناس. فأصل ظهور هذه المعاني الباطلة التي يقول بها ابن تيمية ممنوع عند علماء الأشاعرة. وبناءً على ذلك، فلا يلزمهم أي شيء يدعيه ابن تيمية، فلا يلزمهم تعطيل النصوص عن معناها ولا تحريفها، ولا نفي صفة ثابتة لله**»[2].

أقول: هنا الناقض يثبت ما سبق أن نبهنا إليه من كونه يخلط في كلامه عن الظاهر، فيستعمله كل مرةٍ في معنى، فمرةً يستعمله بمعناه الأصولي، ومرةً يستعمله بمعنى: الظاهر بالدليل؛ أي: المعنى الظاهر بعد اعتبار القرائن، ومرة يدعي أن المراد به ما يظهر للمجسمة.

وقد حاول بعض مريديه أن يبرر للناقض سقطاته في باب الظاهر والمؤول، فزعم بأن شيخه يريد بالظاهر: الظاهر بالدليل، والناظر في كلام الناقض يرى بوضوح أنه يتكلم عن الظاهر المصروف بالقرائن، والظاهر بالدليل هو: المتوصل

---

(١) نقض التدمرية (٩٠).

(٢) نقض التدمرية (٩١).

إليه بالقرائن، لا المصروف عنه، وهو يصرح أن العلم بكون الظواهر غير مرادة يعرف بالقرائن، فكلامه في الظاهر الاصطلاحي المعروف إذن لا في الظاهر بالدليل، نعم هو يقول بوجوب أخذ اللفظة في سياقها والنظر لسباقها ولحاقها ولكن هذا ما يقوله ابن تيمية تمامًا ويعتمده، وهذا تفصيلٌ زائدٌ في الظاهر الأصولي، وإلا فتأويلات الناقض والمتكلمين متوصلٌ إليها بالقرائن العقلية، لا بقرينة السياق كما يحاول أن يوهم الناقض، ولو كان السياق دالًّا على عدم إثبات هذه الصفات لما اختلف أحد، ولما اشترطوا القرينة العقلية والعرض على قواطع العقول ـ الكلامية ـ.

ولو سألت أحدهم: أتقبل التحاكم إلى ما يظهر من الآية ـ كلها ـ لغةً؟ لرفض رفضًا باتًّا ولكرر عليك محفوظه من أن العقل قطعي والظواهر ظنية وأن شرط الأخذ بالظاهر أن لا يخالف القطعي... إلخ تأصيلهم الكلامي، فلا يوهمن الناقض بتأرجحه بين المصطلحات أنه يحتكم للظاهر اللغوي من كل الوحي، بل التمسك بمجرد ظواهر الوحي كفرٌ كما صرح السنوسي، ولا بد من مجازات واستعارات توفّقُ بين النقل والعقل، وتلوي النقل ليوافق نتائج كلامهم ولا يتعارض معه.

أما ما نقلناه أخيرًا عن الناقض، فلعلها من المرات القليلة التي قرر فيها أمرًا صائبًا، ولكن للأسف، قال مقولةَ حقٍّ أراد بها باطلًا، فمحصل كلامه أن:

١ ـ الظاهر لا يعرف باللفظة المجتزأة الواحدة، بل بالسياق والآية بجملتها.

٢ ـ المراد من النص يعرف بالقرائن التي تحفه، لفظيةً ومعنوية.

وما قاله حق لا مرية فيه، ولكن إليك الباطل في كلامه:

أولًا: أن ابن تيمية يعتمد على الظاهر المجتزأ دون نظر إلى السياق.

ثانيًا: أن من نظر في الوحي وإلى ما حُفَّ بِهِ من قرائن فإنه سيصل إلى تعطيل الظواهر التي يعتمدها ابن تيمية.

زعم الناقض بأن ابن تيمية يهمل السياق وتكذيبه بمثال المعية:

أما زعمه بأن ابن تيمية يعامل الوحي معاملة من يجتزئ ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤﴾ [المَاعون: ٤] فإني ما رأيت كمثل هذا الكلامِ أبعدَ من صواب، ولا أعلم أحدًا أكد على اعتبار السياق وأهميته القصوى في تحديد الظاهر والمعنى المراد كشيخ الإسلام ابن تيمية، حتى كتبت في ذلك رسائل وبحوث، وذلك لأنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ يتبنى نفي المجاز، ونفيه للمجاز قائمٌ على أن المعنى الحقيقي يحدده السياق، فاللفظة المجتزأة المجردة

عنده لا ظاهر لها أصلًا إلى أن توضع في سياق، لذا يؤكد على السياقِ تأكيدًا عظيمًا متكررا، فكيف يقال إنه يجتزئ الألفاظ ويقتطع من الآيات ما يستخرج منه ظاهرًا بمعزلٍ عن السياق؟ لا يقول هذا إلا من لا يعرف عن ابن تيمية إلا اسمه، ونحن ننقل نصًا من أهم نصوصه المبينة لموقفه من الظاهر السياقي وأهميته في فهم المراد، إذ يقول رَحِمَهُ اللَّهُ في نقاشٍ عامٍ يشمل ما ورد في المعية والقرب، وهل هي على ظاهرها أم لا: «**فالآية لا تحتاجُ إلى تأويل القرب في حق الله -تعالى- إلا على هذا القول، وحينئذ فالسياق دل عليه، وما دل عليه السياق هو ظاهر الخطاب؛ فلا يكون من موارد النزاع. وقد تقدم أنا لا نذم كل ما يسمى تأويلا مما فيه كفاية، وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسُّنَّة، والقول في القرآن بالرأي**»[1].

فيبين رَحِمَهُ اللَّهُ قبل هذا أن سياق آية المعية دالٌّ على العلم، إذ صدرت بالعلم وختمت بالعلم، والمعية لفظة محتملةٌ للقرب الحقيقي والإحاطة العلمية، والسياق هو الذي يحدد أي المعنيين هو المراد، فإن سمي الأخذ بدلالة السياق تأويلًا فهو تأويلٌ حق، لم نحتج فيه إلى معونة نظرياتٍ كلامية، وموروثاتٍ فلسفية، كي نعرف الحقَّ ثم نحاكم إليه هذه الآية، بل نفس الآية كافية ولله الحمد، فلم نستعن بأجنبيٍّ عنها وعن الوحي.

ثم يقول: «**إما أن يكون قربه بنفسه القرب اللازم ممكنًا أو لا يكون.**

فإن كان ممكنًا لم تحتج الآية إلى تأويل، وإن لم يكن ممكنًا حملت الآية على ما دل عليه سياقها وهو قربه بعلمه.

وعلى هذا القول فإما أن يكون هذا هو ظاهر الخطاب الذي دل عليه السياق أو لا يكون.

فإن كان هو ظاهر الخطاب فلا كلام؛ إذ لا تأويل حينئذٍ. وإن لم يكن ظاهر الخطاب؛ فإنما حمل على ذلك لأن الله -تعالى- قد بين في غير موضع من كتابه أنه على العرش، وأنه فوق، فكان ما ذكره في كتابه في غير موضع أنه فوق العرش مع ما قرنه بهذه الآية من العلم دليلًا على أنه أراد قرب العلم؛ إذ مقتضى تلك الآيات ينافي ظاهر هذه الآية على هذا التقدير، والصريح يقضي على الظاهر ويبين معناه.

(١) نقض التدمرية (٩٦).

ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره؛ إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السُّنَّة، وإن سمي تأويلًا وصرفًا عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه ولموافقة السُّنَّة والسلف عليه؛ لأنه تفسير القرآن بالقرآن؛ ليس تفسيرًا له بالرأي. والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين كما تقدم...

ومن قال: المراد كونه يسمع دعاءهم ويستجيب لهم وما يتبع ذلك. قال: دل عليه السياق فلا يكون خلاف الظاهر. أو يقول: دل عليه ما في القرآن والسُّنَّة من النصوص التي تدل على أنه فوق العرش فيكون تفسير القرآن وتأويله بالكتاب والسُّنَّة وهذا لا محذور فيه.

واعلم أن من الناس من سلك هذا المسلك في نفس (المعية) ويقول: إنه محمول على ما دل عليه السياق، وإن كان خلاف ظاهر الإطلاق أو محمول على خلاف الظاهر لدلالة الآيات أن الله فوق العرش ويجعل بعض القرآن يفسر بعضًا، لكن نحن بينا أنه ليس في ظاهر المعية ما يوجب ذلك؛ لأنا وجدنا جميع استعمالات (مع) في الكتاب والسُّنَّة لا توجب اتصالًا واختلاطًا فلم يكن بنا حاجة إلى أن نجعل ظاهره الملاصقة ثم نصرفه.

فأما لفظ (القرب) فهو مثل لفظ (الدنو) وضد القرب البعد فاللفظ ظاهر في اللغة. فإما أن يحمل عليه وإما أن يحمل على ما يقال إنه الظاهر الذي دل عليه السياق أو على خلاف الظاهر لدلالة بقية النصوص»[1].

إذن هذه الآية غير مؤولة؛ لأنها مأخوذةٌ على ظاهرها الذي بينه السياق، ولأن المعية أصلًا لا تقتضي الملاصقة لغةً ولا باستقراء نصوص الوحي، وإن تنزلنا جدلًا وقلنا إنها مؤولة فإنها أولت لأمرين:

١ ـ ما في نصوص الوحي من إثبات علو الله ﷻ وأنه فوق عرشه.

٢ ـ وما في سياق الآية نفسها من التصدير بالعلم والختم به، وغير ذلك من الكلام في كمال إحاطته العلمية -سبحانه-.

مع استحضار أن (المعية) لا تقتضي في اللغة المخالطة والملاصقة، فلم تأت في الوحي قط بهذا المعنى، كما أن العرب تقول: سرنا والقمر معنا، بل أنت تسأل

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٢١).

مستمعك اليومَ على الهاتف: هل أنت معي؟ وتريد: هل تسمعني ويَصِلُكَ ما أقوله؟ فحتى قولهم بأن هذه اللفظة ظاهرةٌ في المخالطة والملاصقة لا نسلمه! وأكثر ورودها في اللغة والوحي دون اقتضاء ذلك.

ولم يذكر الشيخ أيضًا ما في كلام السلف، فإن السلف ذكروا في المعية هنا أنها: معية العلم، وأن الله معهم بعلمه، وفهمها بذلك جلُّ المفسرين، فكان فهم السَلَفِ أيضًا قرينةً مرجحة، وإجماع أهلِ الأُمَّةِ قرينةً مرجحة.

فإن كان التأويل مبنيًّا على هذه الأمور الواضحة الشرعية، فأنعم به من تأويل، وأين للمتكلمين مثل هذه القرائن الجلية في مئات النصوص التي تأولوها مما اعترفوا بكون ظاهرها الإثبات، وزعموا أنها تثبت التحيز والجوارح وتعليل الأفعال وقيام الحوادث وغير ذلك مما هو الغالب الأكثر فيما نسب إلى الله في الوحي؟

وبهذا المثال التطبيقي لمنهجية ابن تيمية في التعامل مع السياق تعلم كذب الناقض حين زعم بأن ابن تيمية يبني عقيدته على الاجتزاء وإهمال السياق، بل السياق عن الشيخ مرجحٌ للمعنى المراد، سمي ظاهرًا أو سمي مؤولًا، فهو حقٌّ ما دلَّ عليه السياق.

زعم الناقض أن قرائن فهم النص تؤيد عقيدته:

أما الباطل الثاني في كلامه، والذي يزعم فيه أن الناظر في السياق وفي القرائن لن يصل إلى إثبات هذه الصفات لله -سبحانه- كما يثبتها ابن تيمية، فهذا يسهل دحضه بأن نقول:

هل يقبل الناقض أو غيره أن يثبت عقيدته بمجرد الوحي، دون أي نظرية كلامية أو خوضٍ في الجواهر والأعراض والصفات النفسية وتماثل الأجسام والتخصيص والتركيب والوجوب والإمكان وغير ذلك(١)؟

إن كان أئمته صرحوا بأن «**الأخذ بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة**» من أصول الكفر، فأي قيمةٍ لكلامه وهو دونهم في فهم مذهبه فضلًا عن مذهب الخصم؟

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٢١).

(٢) وقد تمنى أحد تلاميذه أن نقبل مناظرته وأرسل إلي وسيطين، فشرطت له شروطًا أولها: معيارية اللغة وأنها الحكم في الألفاظ وبالتالي عدم استعمال المصطلحات الكلامية الحادثة، والثاني: الاكتفاء بالوحي لأن الطرفين مسلمان، وأن لا يقحم في فهم الوحي أي مسألة كلامية لم تكن زمن الخطاب

وما هي القرائن التي يزعم أنها دالة على مراد الله في وحيه؟ القرائن اللفظية؟ لا شك أن القرائن اللفظية المتصلة والمنفصلة لا علاقة لها بتأويلاته، فأين في القرائن اللفظية نفي علوه -سبحانه-، أمامه القرآن والسُّنَّة وبقية عمره ليستخرج ما يدفع به ظواهر إثبات علوه وفوقيته ﷻ.

أم يريد القرائن المعنوية؟ فأيها يريد؟ العرفية أم العقلية؟ ولا شك أنه لا يريد العرفية؛ لأننا نقطع أن عرف من نزل عليهم الوحي لم يكن فيه شيء من الكلام ومعرفة الجوهر والعرض وتماثل الأجسام ودليلي التخصيص والتركيب وغير ذلك، بل كانوا في عرفهم يثبتون لله نقائصَ كثيرة جاء الوحي بإبطالها.

إذن هو يريد القرينة العقلية، فماذا يريد بالقرينة العقلية؟ الضرورية أم النظرية؟

أما الضرورية فلا شيء من الضروريات يمنع علو الله واتصافه باليد والوجه -سبحانه-، بل العكس، وعوام المسلمين إلى يومنا يؤمنون بعلوه ويثبتون له ما ورد في الوحي مما يقرءونه دون أن يشكل عليهم.

إذن يريد القرينة العقلية النظرية، فهل هي النظرية القريبة الممكنة للعربي العادي زمن البعثة، أم النظرية التي لا تنال إلا بمعرفة الجوهر والعرض وصفات الجواهر النفسية وتماثلها وأنها متحيزة والمتحيز يجوز عليه الحركة والسكون وامتناع حوادث لا أول لها ... إلخ ما لا بد منه للتوصل إلى نتيجة: (ما قامت به الحوادث فهو حادث) و(الدخول والخروج متقابلان تقابل العدم والملكة وشرطهما التحيز) و(كل متحيزٍ جسمٌ يماثل الأجسام) و(كل متحيز مركبٌ تركيبًا ينافي الوجوب) أم لعله يظن العرب تعرف دليل التخصيص، أو أنها خاضت في المعضلة الزباء وتفهم إرادةً ترجح بلا مرجح؟

فهذه هي القرائن التي يزعم الناقض أن من فهمها لم يظهر له في الوحي كفرٌ وضلال، فهل يظن عاقلٌ أن العرب عرفت هذه القرائن؟ بل نقول ـ يقينًا ـ إنهم جهلوها جملةً وتفصيلًا، بل جهلوا ما هو دونها في الغموض، فإذن ظهر لهم جميعًا الكفر والضلال! ولم يعرفوا تأويل الوحي حتى عربت كتب الفلسفة وظهرت الجهمية فمن ورثهم بعد ذلك.

أمثلةٌ واعترافات في محاكمة
موقف المتكلمين من ظواهر النقليات

إن نقاش التأويل الكلامي يقتضي منّا توسيعًا لدائرةِ النظر، وطرقًا لأبوابٍ مختلفة توصل وجهةَ نظرنا وسببَ نقمتنا على المنهج الكلامي في التعامل مع النصوص، لا سيما نصوص الإلٰهيات، ولأجل هذا سنطرح لنظر القارئ أربَعَةَ أمثلة، ثم حِزمةَ اعترافاتٍ تتعلق بقضيةِ التأويلِ والقرائن، ومدى احتمالِ النص وأفهامِ المخاطبين لما يزعمه المتكلمون، لا سيما المخاطبون الأوائل، وما يلزم ذلك من شنائع، ليُسفِرَ الحقُّ عن وجهه بإذن الله:

المثال الأول

تأويل الأحناف

يذكر الأصوليون في كتب الفقه مثالًا فقهيًا يبين التأويل البعيد وكيفية رده، فيقول الغزالي:

«ونذكر لأجل المثال عشر مسائل، خمسة في تأويل الظاهر، وخمسة في تخصيص العموم، وآحاد تلك القرائن لا تدفعه، لكن يخرج بمجموعها عن أن يكون منقدحًا غالبًا، مثاله قوله ﷺ لغيلان حين أسلم على عشر نسوة: (أمسك أربعًا وفارق سائرهن) وقوله: ﷺ لفيروز الديلمي حين أسلم على أختين: (أمسك إحداهما وفارق الأخرى)، فإن ظاهر هذا يدل على دوام النكاح.

فقال أبو حنيفة: أراد به ابتداء النكاح؛ أي: أمسك أربعًا فانكحهن وفارق سائرهن؛ أي: انقطع عنهن ولا تنكحهن.

ولا شك في أن ظاهر لفظ الإمساك: الاستصحاب والاستدامة»[1].

فعندك هنا مسألة أوّل فيها الأحناف حديثًا نبويًا، ورأت بقية المذاهب بُعدَ هذا التأويل حتى جعلوه مثالًا من أهم أمثلة موضوعنا في كتب الأصول، وخلاصتها أن النبي قال لمن كان قد تزوج عشرًا من النسوة: أمسك منهن أربعًا، وفارق سائرهن.

فاختلفوا في «أمسك» هل هي على ظاهرها؛ أي: اختر من العشر أربع نساء فأبقهن زوجاتٍ لك وفارق الباقي، أم أنها مؤولة؟

الأحناف قالوا: هي مؤولة؛ لأن هذا الرجل المتزوج عشرًا إما أن يكون عقد عليهن جميعًا بعقدٍ واحد، أو عقد عليهن واحدةً تلو الأخرى على التعاقب، فإن كان عقد عليهن بعقد واحدٍ بطل العقد ووجب أن يعقد بعقد جديدٍ على أربع فقط، ولا يجوز أن يختار إمساك أربع بلا عقدٍ جديد، فليس «الإمساك» على ظاهره عندهم

الأول، فرفض.

إذن، بل المراد به تجديد النكاح مع أربع، ولم يقبل مخالفو الأحناف هذا التأويل للظاهر، وذكروا لذلك أسبابًا مهمة:

«وما ذكره أيضًا [أي: أبو حنيفة] محتمل ويعتضد احتماله بالقياس، إلا أن جملةً من القرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى في النفس من التأويل:

... أنا نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة إلا الاستدامة في النكاح، وهو السابق إلى أفهامنا؛ فإنا لو سمعناه في زماننا لكان هو السابق إلى أفهامنا...

أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه فإنه كان لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة وما أحوج جديد العهد بالإسلام إلى أن يعرف شروط النكاح...»(١).

ويقول القرافي: **«فإن قيل: لعله علم أن الواقع اتحاد العقد فلذلك أطلق القول؟**

قلت: الجواب عن هذا من وجهين، الأول: أن الأصل عدم العلم بحالة غيلان، الثاني: أن هذه القضية من رسول الله ﷺ في تقرير قاعدة كلية لجميع الخلق ومثل هذا شأنه البيان والإيضاح فلو كان في نفسه عليه السلام علم ينبني عليه الحكم لبينه للناس وحيث لم يبينه وأطلق القول دل ذلك على أن الحالين سواء فهذا الحديث ليس في لفظه إجمال والاحتمالات مستوية بل اللفظ ظاهر ظهورًا قويًا في الإذن والتخيير»(٢).

ويذكر الطوفي لازمًا من لوازم تأويل الأحناف: **«فكان يكون إبهامًا في الدين، وتلبيسًا على المسلمين، والنبي ﷺ إنما بعث للإيضاح والتبيين»**(٣).

إذن كان من أبرز ما دفعوا به تأويل الأحناف:

١ ـ أننا نعلم بأن الصحابة لم يكن بإمكانهم أن يفهموا من (الإمساك) إلا استدامة النكاح، ولا يتصور أن يخطر ببالهم من هذه اللفظة (تجديد النكاح).

٢ ـ أن الرسول أخبر بهذا الحكم رجلًا حديث عهدٍ بإسلام لا يعرف شروط النكاح، فالوقت وقت بيان، ولو فرضنا أن شروط النكاح معروفة بين الصحابة، فهذا الرجل لا يعرفها، وقد تكلم النبي بإطلاق ولم يفصل ولم يُظهِر أيَّ قرينةٍ تبين

---

(١) المستصفى (١٩٧).

(٢) المستصفى (١٩٧).

(٣) الفروق (٢/ ٩١).

أنه لا يريد بالإمساك ظاهره، ولو أراد غير ظاهره ولم يبين في مثل هذا الموقف وفي مثل هذه المسألة لكان تلبيسًا على المسلمين.

٣ ـ وذكروا كذلك أنه لم يؤثر عن أحدٍ أن النبي بَيَّن له وجوب تجديد النكاح، ولم يعهد عن أحدٍ ممن أسلم بعد كفره أنه جدَّد عقده ولم يبق على عقده الأول، ويستحيل أن يُبَيِّن النبي للناس هذا الحكم، أو يطبقه أحدهم، ثُمَّ لا يصلنا بخبرٍ صحيح.

وأريد من القارئ أن ينظر في هذه المسألة، ويقارنها بمسألة أخرى هي أخطر منها، وهي إثبات العلو لله -سبحانه-، آخذًا في حسبانه هذه المعطيات:

١ ـ أن أهل كتاب يثبتون العلو.

٢ ـ أن الجاهليين يثبتون العلو، وأشعارهم باقية شاهدة على ذلك.

٣ ـ أن الفطرة تثبت العلو ولم تتغير إلى يومنا في العوام والخواص، وهذا لا يخالف فيه الأشاعرة ولكنهم يزعمون أنها بديهة الوهم، لذا يطالبون مخالفيهم بالانسلاخ عنها والتنكب لفطرهم وفي ذلك يقول الرازي في أساس التقديس: «**ونختم هذا الباب: بما روي عن أرسطاطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلٰهيات: (من أراد أن يشرع في المعارف الإلٰهية، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى) قال الشيخ ﷺ [هو ابن سينا فانظر بمن يستشهد]: وهذا الكلام موافق للوحي والنبوة**».

٤ ـ عدم وجود أي ضرورةٍ عقليةٍ تنفي العلو، وهذا أيضًا متفق عليه، وإلا ما جهدوا كل الجهد للتوصل إلى مجرد تجويز سلب المتقابلين (الدخول والخروج)، وتجويزِ بطلان حكم الفطرة بالعلو الحقيقي لله بإثبات كونه من أحكام الوهم، فإن كان تجويزُ ذلك مُحوجًا إلى برهانٍ واضح، فكيف يكون نفي العلو معلومًا بالضرورة؟ لا يقول بذلك أحد.

٥ ـ ثم يُبعَثُ النبي -عليه الصلاة والسلام- فيُبَلِّغُ قرآنًا ويتكلمُ بسنةٍ فيها من الأدلة المؤكدة بظاهرها لهذه العقيدة ما ذكر بعضهم أنه بلغ ألف دليل!

٦ ـ ولم يردْ على لسان النبي مرةً واحدةً نفي العلو، وكونُ إثباتِهِ عقيدةً كفرية، وأن ظاهر هذه النصوص ليس بمراد.

٧ ـ أن الدين نزل لإبطال العقائد الفاسدة التي عجت بها الأرض، وهذه العقيدة كانت من أبرز العقائد حينئذٍ، وأعظمها ذيوعًا ورسوخًا، فلو كانت باطلةً

لكان جديرًا بالوحي أن ينصب الأدلة على بطلانها، لا أن يؤكدها ويُكثِرَ في تأكيدها!

فقارن بين ظواهر العلو، وظاهر (الإمساك)، وأيهما أولى أن يكون تأويله بعيدًا؟ وأيهما أولى أن يكون عدم إرادة ظاهره تلبيسًا على المسلمين وإبهامًا في الدين؟ مع استحضار تعلق القضية الأولى بالله -سبحانه-، لا بعقد نكاح!

المثال الثاني

كذبات إبراهيم عليه السلام

يقول المعلمي رحمه الله: «وإلا فالمعروف بين أهل العلم من المسلمين أن الأنبياء معصومون عن تعمد الكذب فيها، وأورد على ذلك كلمات إبراهيم عليه السلام، وفي (الصحيحين) من حديث أبي هريرة مرفوعًا: (لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات...) فذكر تلك الكلمات...

فإطلاق الخليلين ـ إبراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام ـ على تلك الكلمات (كذبات) يدفع أن تكون من المعاريض التي لا رائحة للكذب فيها. ويؤكده أن نبينا كان شديد التقدير لأبيه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام، وصح عنه أنه قال: (نحن أولى بالشك من إبراهيم...) وقال له رجل: يا خير البرية، فقال: (ذاك إبراهيم) فكيف يظن به أن يقول: (لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات) وهو يعلم أنها ليس من الكذب في شيء؟ مع أنه تحرى في هذا الحديث الثناء على إبراهيم، فبيَّنَ أنه لم يقع منه كذب إلا تلك الثلاث، ثم قال: (ثنتين منهم في ذات الله عز وجل)....

وعلى كل حال، فالأحاديث أطلقت على تلك الكلمات: كذبات، فإن كانت كذلك حقيقةً فقد يتعين أنها كانت قبل النبوة كما مر، وإلا فسواء أكانت قبلها أم بعدها فالأحاديث صريحةٌ بأنها ـ بالنظر لما فيها من شبه الكذب ـ هي مما يعد وقوعه من مِثلِ إبراهيم عليه السلام خَطيئة، فينبغي أن لا يكون وقع مثلها فضلًا عما هو أشد منه من محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنه مبعوثٌ إلى الناس كافة، من حين بعث إلى يوم القيامة، فالعناية بشأنه آكد، وهذا هو الواقع...

وحاصل كلام ابن سينا ومن وافقه إنما هو: نسبة الكذب إلى الله تبارك في كثيرٍ مما أخبر به عن نفسه وغيبه، وإلى الرسول في كثيرٍ مما أخبر به عن ربه، فإن منهم من اعترف، ومنهم من تقوم عليه الحجة، بأن من تلك النصوص ـ في دلالتها على المعنى الذي يزعمون بطلانه ـ ما هو ظاهرٌ بيِّن، وما هو صريحٌ واضح، وما هو

مؤكدٌ مُثبَت، مع أنه ليس في المأخذين السلفيين ما يصح أن [يكونَ] قرينةً تصرف أفهام المخاطبين الأولين ـ ومن كان مثلهم ـ عن فهم تلك الظواهر، بل فيها ما هو واضحٌ كُلَّ الوضوح في تثبيت تلك الظواهر.

ولا يقتصر أمرهم على هذا، بل يلزمه [أي: ابن سينا] أن يتناول الكذب في زعمهم جميعَ النصوص الواردة في الثناء على الله ﷻ وعلى رسوله وعلى كتابه وعلى دين الإسلام - بالصدق والحق والهداية والبيان والإبانة، ونحو ذلك، كقول الله ﷻ ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النِّساء: ١٢٢] ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النِّساء: ٨٧] **وغير ذلك مما لا يحصى.**

ومن المعلوم من دين الإسلام بالضرورة تنزيه الله ﷻ عن الكذب، وتنزيهُ أنبيائه عن الكذب عليه ـ أي: فيما أخبروا به عنه أو عن دينه ـ وقد تقدم الكلام في ذلك، وفيه بيانُ تنزههم عن تعمد الكذب فيما عدا ذلك، فإن ثبت أن كلمات إبراهيم عليه السلام مما يطلق عليه اسم الكذب، فالظاهر أنها كانت قبل النبوة كما مر، وبالجملة فهي أشَدُّ ما حُكِيَ عن الأنبياء، فقد سماها إبراهيم ومحمد عليهما السلام (كذبات) وسميت في الحديث (خطايا) ويرى إبراهيم عليه السلام أنها تقعد به عن رتبة الشفاعة في المحشر، وتقتضي أن يستحي من ربه ﷻ»[1].

فلاحظ كلمات إبراهيم عليه السلام، وتدبر أسبابها وموارد قولها وشدة الحاجة إليها، ثم أيًّا كان تفسيرك لها فلا تملك أن تخالف نبيك في تسميتها «كذبات» وإن فسرتها بالتورية أو قلت بأنها قبلَ النبوة أو أنها للضرورة أو غير ذلك، ولا تملك أن تعدها حسنةً في نفسها، وكل هذا لم يمنع النبي عليه الصلاة والسلام ـ وهو الأغيرُ والأكثر حبًا واقتفاءً وتعظيمًا لأبيه إبراهيم عليه السلام ـ من تسميتها «كذبات».

ثم وازن بين هذه الكلمات، وبين ظواهر الكتاب والسُّنَّة الكثيرة التي تكلمت في ذات الله، والتي يزعُمُ المتكلمون أن لا شيء منها مرادٌ به ظاهره، وأن لا شيء منها حفَّتهُ القرائنُ التي يفهم بها المخاطبُ عدَمَ إرادةِ الظاهر، وأن لا شيء هنالك إلا النظريات الكلامية التي لأجلها كانت ظواهرَ باطلة، واختر أي كفتي الميزان يَرجُحُ نَعتَ «كذبات» في حقها، كفة ظواهر النصوص أم كفة ظاهر كلام إبراهيم عليه السلام.

---

(١) شرح مختصر الروضة (١/ ٥٧٢).

وانظر أي المتكلمين بها أصدق قيلًا، أنبينا الآتي بوحيٍ مليءٍ بما لا يراد ظاهره ولا يعلم منه أنه لا يراد ظاهره، أم إبراهيم عليه السلام بثلاث كلماتٍ قيلت تورية أو قبل النبوة ولأسبابها المعروفة؟ لتعلم ما يؤول إليه هذا السعار التأويلي الذي يستبيح به القوم النصوص.

ولننقل أوجه المقارنة بين ظواهر النصوص وبين كلمات إبراهيم عليه السلام عن المعلمي رحمه الله حيث يقول:

«وأرى أن أوازن بين تلك الكلمات وبين النصوص التي زعم المتعمقون [أي: المتكلمون] بطلان معانيها الظاهرة، ليتضح للناظر أنه يلزم أن يكون إبراهيم أصدق من رب العالمين ـ لا من محمد فحسب ـ بدرجاتٍ لا نهاية لها. وذلك من وجوه:

الأول: أن كلمات إبراهيم ثلاث فقط، لم يقع منه طول عمره غيرها، وتلك النصوص تبلغ آلافًا، عن أنهم يزعمون أن نصوص التوراة وسائر كتب الله عز وجل كذلك.

الثاني: أن كلمات إبراهيم في مقاصد موقتة، وتلك النصوص تعم الأزمنة إلى يوم القيامة.

الثالث: أن كلمات إبراهيم تتعلق بالذين خاطبهم فقط، وتلك النصوص تَعُمُّ حاجةُ الناسِ إليها إلى يوم القيامة.

الرابع: أن كلماتَ إبراهيم في مقاصدَ دُنيوية، ليسَ فيها إخبارٌ عن الله عز وجل ولا عن دينه، وتلك النصوصُ في أصل الدين وأساسه.

الخامس: أن إبراهيم لم يكن عند الذين خاطبهم نبيًّا فيشتد وثوقهم بخبره، وفي الحديث: (كبرت خيانةً أن تحدث أخاكَ حديثًا هو لك به مصدق، وأنت له به كاذب)، وتلك النصوصُ مُخاطبٌ بها المسلمون الذين يؤمنون بأن القرآن كتاب الله وأن محمدًا رسول الله.

السادس: أن إبراهيم لم يكن قد التزم لمخاطبيه أن لا يحدثهم إلا بالصدق، وتلك النصوص في الكتاب والسُّنَّة، وقد قال -تعالى-: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، **﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾** [النساء: ٨٧]، **﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ﴾** [الزُّمَر: ٣٣] **وغير ذلك.**

السابع: أن كلمات إبراهيم قريبةٌ لاحتمالِ المعنى الواقع، وتلك النصوصُ أكثرها بغايةِ البُعدِ عما يزعم المتعمقون أنه الواقع.

الثامن: أن كلمات إبراهيم لم تؤكد، وتلك النصوصُ كثيرٌ منها مؤكدةٌ فيما هي ظاهرةٌ فيه غايةَ التأكيد.

التاسع: أن كلمات إبراهيم لم تُكرَّر، وتلك النصوص تَكرَّرَ كثيرٌ منها في الكتاب والسُّنَّة.

العاشر: أن حال إبراهيم كانت ظاهرةً للمخاطبين، مقتضيةً أن يترخص في إيهامهم، وتلك النصوصُ على خلاف ذلك، فلم تكن حالُ محمد ﷺ تقتضي إلا الصدق المحض، فأما رب العالمين فما عسى أن يقال فيه؟

والحادي عشر: أن إبراهيم احتاج إلى تلك الكلمات، ولم يكن يمكنه قبل ذلك الاستعدادُ لتلك الحوادث بما يغنيه عن تلك الكلمات أو نحوها، وتلك النصوصُ على خلاف هذا» فإن الله ـ وقد أراد أن يعبده خلقه ـ قادرٌ ﷻ على أن يخلقهم ليفهموا كونه (لا داخل العالم ولا خارجه)، لا أن يخلقهم كما يزعم المخالف (ببديهة الوهم) لا يعقلون مثل ذلك، ثم ينزل إليهم -سبحانه- وحيًا ظواهره «**الكذب والتلبيس الذي يوقع الناس في نقيض ما خلقهم لأجله في الأصول، وحرصًا على أن يقبلوا بعض الفروع**». فالقول بأنه خاطبهم بخلاف الحق في الأصول ليصدقوا النبي ويلتزموا بالفروع باطل.

«**الثاني عشر: أن كلمات إبراهيم كانَ إبراهيمُ محتاجًا إليها حاجةً محققة، وتلك النصوص ـ لو لم تكن حقًّا ـ على خلاف ذلك، فإن العرب كانوا في جاهليتهم يعترفون بوجود الله وربوبيته وغيرِ ذلك**» فلو أن الوحي نزل بهذه الأصول فقط ـ أي: وجود الباري وربوبيته وكمال قدرته وإرادته ـ والتي يؤمنون بها أصلًا في جاهليتهم، «**وسكت عن غيره مما تأباه عقولهم**» - لكان كافيًا في الدلالة عليه ومعرفته -سبحانه-.

«**فأي حاجة دعت إلى أن يخاطبوا بما يزعم المتعمقون أنه باطل**»؟

ولم يؤكد لهم العلو والصفات الخبرية وغير ذلك مما كان قد أُكِّدَ أصلًا قبل ذلك عند أهل الكتاب واستقر فيهم؟

فلا حاجةَ لهذا لو كانت هذه الأمور باطلة.

بل كان يمكن أن يأتيهم بكلام جامع في أنه (ليس بداخل العالم ولا خارجه وليس فوقهم -سبحانه-) ولأمكن أن يؤمنوا بذلك كما آمن غيرهم بما هو فوقه من التثليث ونسبة الولد وغير ذلك من محالات العقول، «**وهَبْ أن الحاجة دعت إلى إظهار موافقتهم على ما يخالف ذاك الأصل وبعض فروعه، وأنه ساغ ذلك، فقد كان**

يكفي نصٌ أو نصان أو ثلاثةٌ مما هو ظاهرٌ في غيرِ ما يوافقهم محتَمِلٌ لما يوافقهم... فما بالُ الكتاب والسُّنَّة مملوئين بتلك النصوص التي يزعم المتعمقون أن ظاهرها باطل، ومنها ما ظاهره بَيِّن، وما هو صريحٌ واضح... وما هو محققٌ مثبتٌ مؤكد، فهل كانت الضرورة تدعوه إلى ذلك كله؟

الثالث عشر: كلمات إبراهيم لم تقتض الحكمة أن يتداركها بالبيان في الدنيا؛ لأنها كانت في قضايا مؤقتة، ولم تترتب عليها مفسدةٌ ما كما تقدم، وتلك النصوصُ لو كانت كما يزعمُ المتعمقون لاقتضت الحكمةُ اقتضاءً باتًّا أن يُتبِعَها الشرعُ بما يتبين به الحق، ولم يَقَع من هذا شيء...

فإن قيل: وكَلَهم الشَرعُ إلى العقل.

قلنا: العَقلُ الفِطريُّ يُوافِقُ تلك النصوصَ كما تقدم، والنظرُ المتعمق فيها جاءَ في الشرع التنفيرُ عنه وعن أهله، هذا مع الأمرِ المؤكدِ بالوقوفِ مع الكتاب والسُّنَّة والاعتصام بهما، والحكم بالزيغ والضلال والكفر على من خالفهما، وتأكيدِ أن الحقَّ كله فيهما، وأن الدين قد كَمُلَ بهما، والأمرِ بالرجوعِ عندَ التنازُعِ إليهما، وبيانِ أن الكتابَ لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفِه، وأن الرسولَ يهدي إلى صراطٍ مستقيم، وغير ذلك».

فأين ما زعموه من الإحالة إلى العقل في فهم هذه النصوص؟ بل أين ما زعموه من الإحالةِ إلى عقولهم؟ بل أين ما زعموه من الإحالةِ إلى نظرياتهم التي تهارشوا فيها تهارُشَ أهلِ الرِيَب؟

«الرابع عشر: كلمات إبراهيم عليه السلام يظهر من تسميتها خطايا، ومن خجله واستحيائه من ربه في المحشر من أجلها - أنه ندم عليها في الدنيا، وعَزَمَ أن لا يَعودَ إلى مثلها، وتلك النصوصُ لم يَرِد ما يُشيرُ إلى نَدَمِ محمد ﷺ من أجلها، بل الوارِدُ خلافُ ذلك، فأما الرب عز وجل فهو عالم الغيب والشهادة».

بل وردَ التأكيد على الاعتصام بها وعدم الحيد عنها وأنها الصدق والهدى والنور والبيان، فأيهما أولى أن يشمله نعت الخطية والكذب؟ ما نُدِم عليه ولم يُعَد إليه؟ أم ما أكِدَ واستمَرَ تأكيده.

«الخامس عشر: أن كلمات إبراهيم لم تترتب عليها مفسدة ما، بل ترتب عليها درء مفاسد عظيمة، وتحصيل مصالح جليلة... وأما النصوص التي يُكَذِّبُ المتعمقون

معانيها التي هي فيها ما بَينَ ظاهرٍ بَيِّن، وصَريحٍ واضح، ومُحققٍ مُؤكَّد. فإن كانت كما يزعم المكذبون؛ فقد ترتب عليها مفاسدُ لا تحصى».

وهذه المفاسد هي:

«الأولى: لزوم النقص، كما تقرر في الوجوه السابقة، حتى لو لم يخلق الله -تعالى- الناس لما لزم مثل ذاك النَقص، ولا ما يُقَارِبُه، بل لا يلزم نَقصٌ فيما أرى.

الثانية: تثبيت الاعتقادِ الباطل في أصل الدين، وحَملُ الناسِ عليه.

الثالثة: حَملُ كثيرٍ ممن يسميهم ابن سينا (الخاصة)... على تكذيبِ الشرع البتة... فيقولون: لو كان هذا الشرع حقًّا ما جاءَ بالباطل، والله -تعالى- أعز وأجل من أن يجهل أو يكذب، والأنبياء الصادقون لا يجهلون ولا يكذبون عليه...

الرابعة: حَملُ أشَدِّ المؤمنين إخلاصًا وأقواهم إيمانًا بالله ورسوله وألزَمُهُم اعتصامًا بالكتاب والسُّنَّة على تضليلِ أو تكفيرِ من يُظهِرُ خِلافَ تِلكَ النصوصِ من (الخاصة)، وحَملُ (الخاصة) على تَجهيلِ أولئك المُخلِصين وتَضليلهم والسُخريةِ منهم.

الخامسة: إن وقوع الكذبِ في بعضِ النصوصِ الشرعية = يَفتَحُ البابَ لتكذيبِ الشريعة كلها... ولا ريب أنه لو جاز أن يكون في النصوص الشرعية كَذِبٌ وتلبيسٌ دَعَت إليه مَصلَحَةٌ ما ـ وإن عارضتها عِدَّةُ مفاسد ـ لم يَسلَم نصٌّ من النصوصِ من احتمالِ ذلك»[1].

وقد نقلت كلام المعلمي بطوله لدقته وشموله وعِظَمِ بيانِه، واكتفاءً به عن غيره، فتأمل فيه وتدبره، تعلم منةَ الله عليك بموافقة الظواهر وابتعادك عن تكذيبها وتأويلها والزعم بأنها ليست مرادةً للمتكلم بها، الحكيم العليم الغني -سبحانه-.

ثم إن الله علم منّا أننا سنختلف، فلم يَدعنا -سبحانه- دونَ مِعيارٍ وحكمٍ نرجع إليه في مَعرِفَةِ الحق، ومعرفة مراده ﷻ، وفي ذلك يختم المعلمي قائلًا:

«ومن أعجب العجب أن الفريقين إذا علما ما في الافتراق في الدين من الفساد، طلبا من الدين نفسه الذي أوقعهما ـ على زعم المتعمقين ـ في الافتراق... أن يدلهما على المخلص!

فلا يجدان إلا قول الله ﷻ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد (٨٨ ـ ١٤٦).

﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النِّسَاء: ٥٩] فيتداعى الفريقان الى تحكيم الكتاب والسُّنَّة، فأما السلفيون فيقولون: ذلك ما كنا نبغي، وأما (الخاصة [أي: المتكلمون المتعمقون]) فيعلمون أنهم إن أجابوا - قضى الكتاب والسُّنَّة قضاءً باتًّا بتلك النصوص [أي: أكدها وحكم بصواب معانيها ونصر السلفيين]، وإن أعرضوا = تلا السلفيون ما يلي تلك الآية ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾﴾ [النِّسَاء: ٦٠] وقوله بعد ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النِّسَاء: ٦٥]»[1].

وقد جرى ذلك لنا مرارًا والله يشهد، فكان يطلبنا بعض القوم للنقاش والحوار والمناظرة، فنشترط الاحتكام للنصوص وآثار أولى الناس بفهمها ـ السلف ـ، فتراهم وكأن وجوههم اسودت، فنعوذُ بالله من الخذلان.

وما ذكره المعلمي وفصَّلَ فيه سبقه إلى فكرته الشيخ الرئيس الإمام ابن تيمية، حيث قال: «**وابن سينا وأمثاله لما عرفوا أن كلام الرسول لا يحتمل هذه التأويلات الفلسفية؛ بل قد عرفوا أنه أراد مفهوم الخطاب: سلك مسلك التخييل وقال: إنه خاطب الجمهور بما يخيل إليهم؛ مع علمه أن الحق في نفس الأمر ليس كذلك. فهؤلاء يقولون: إن الرسل كذبوا للمصلحة. وهذا طريق ابن رشد الحفيد وأمثاله من الباطنية فالذين عظموا الرسل من هؤلاء عن الكذب نسبوهم إلى التلبيس والإضلال والذين أقروا بأنهم بينوا الحق قالوا: إنهم كذبوا للمصلحة... فمن قال: إنهم كذبوا للمصلحة فهو من إخوان المكذبين للرسل لكن هذا لما رأى ما عملوا من الخير والعدل في العالم لم يمكنه أن يقول: كذبوا لطلب العلو والفساد بل قال: كذبوا لمصلحة الخلق...**

والذين علموا أن النبوة تناقض الكذب على الله وأن النبي لا يكون إلا صادقًا من هؤلاء قالوا: إنهم لم يبينوا الحق، ولو أنهم قالوا: سكتوا عن بيانه لكان أقل إلحادًا، لكن قالوا: إنهم أخبروا بما يظهر منه للناس الباطل ولم يبينوا لهم الحق، فعندهم أنهم جمعوا بين شيئين: بين كتمان حق لم يبينوه؛ وبين إظهار ما يدل على

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد (١٤٦ ـ ١٥٢).

الباطل وإن كانوا لم يقصدوا الباطل، فجعلوا كلامهم من جنس المعاريض التي يعني بها المتكلم معنى صحيحًا لكن لا يفهم المستمع منها إلا الباطل. وإذا قالوا: قصدوا التعريض كان أقل إلحادًا ممن قال: إنهم قصدوا الكذب.

والتعريض نوع من الكذب؛ إذ كان كذبا في الأفهام؛ ولهذا قال النبي ﷺ: «إن إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات كلهن في ذات الله» وهي معاريض، كقوله عن سارة: إنها أختي؛ إذ كان ليس هناك مؤمن إلا هو وهي.

وهؤلاء يقولون: إن كلام إبراهيم وعامة الأنبياء مما أخبروا به عن الغيب كذب من المعاريض. وأما جمهور المتكلمين فلا يقولون بهذا بل يقولون: قصدوا البيان دون التعريض. لكن مع هذا يقول الجهمية ونحوهم: إن بيان الحق ليس في خطابهم بل إنما في خطابهم ما يدل على الباطل»[١].

(١) القائد إلى تصحيح العقائد (١٥١ ـ ١٥٢).

المثال الثالث

إقرار العزل

يقول الحافظ ابن حجر: «قوله: (باب العزل)؛ أي: النزع بعد الإيلاج لينزل خارج الفرج، والمراد هنا بيان حكمه.

وذكر فيه حديثين: الأول: حديث جابر: ... (عن ابن جريج عن عطاء عن جابر: كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ)... وزاد إبراهيم بن موسى في روايته عن سفيان أنه قال حين روى هذا الحديث: (أي: لو كان حرامًا لنزل فيه) وقد أخرج مسلم هذه الزيادة عن إسحاق بن راهويه عن سفيان فساقه بلفظ: (كنا نعزل والقرآن ينزل). قال سفيان: (لو كان شيئًا ينهى عنه لنهانا عنه القرآن). فهذا ظاهرٌ في أن سفيان قاله استنباطًا...

وشرحه ابن دقيق العيد على ما وقع في العمدة فقال: (استدلال جابر بالتقرير من الله غريب. ويمكن أن يكون استدل بتقرير الرسول لكنه مشروط بعلمه بذلك) انتهى.

ويكفي في علمه به قول الصحابي إنه فعله في عهده، والمسألة مشهورة في الأصول وفي علم الحديث وهي أن الصحابي إذا أضافه إلى زمن النبي ﷺ كان له حكم الرفع عند الأكثر؛ لأن الظاهر أن النبي ﷺ اطلع على ذلك وأقره لتوفر دواعيهم على سؤالهم إياه عن الأحكام، وإذا لم يضفه فله حكم الرفع عند قوم، وهذا من الأول فإن جابرًا صرح بوقوعه في عهده ﷺ، وقد وردت عدة طرق تصرح باطلاعه على ذلك.

والذي يظهر لي أن الذي استنبط ذلك ـ سواء كان هو جابرًا أو سفيان ـ أراد بنزول القرآن ما يقرأ، أعم من المتعبد بتلاوته أو غيره مما يوحى إلى النبي ﷺ، فكأنه يقول: فعلناه في زمن التشريع ولو كان حرامًا لم نقر عليه، وإلى ذلك يشير قول ابن عمر: (كنا نتقي الكلام والانبساط إلى نسائنا هيبةً أن ينزل فينا شيء على

عهد النبي ﷺ، فلما مات النبي ﷺ، تكلمنا وانبسطنا) أخرجه البخاري»(١).

أقول: انظر كيف استدل الصحابة والسلف بسكوتِ الشارع عما قام داعي إنكاره والنهي عنه لو كان حرامًا، إذ بما أنهم كانوا يعزلون زمن نزول الوحي، ولم ينزل النهي عن ذلك، فالأصل فيه إذن عدم الحرمة، ولا يهمنا هنا الخلاف في التفريق بين الحرة والأمة والإباحة المطلقة أو الكراهية وغيرها من البحوث الفقهية، القصد هو المقارنة بين هذه المسألة وكيف يستدل العقلاءُ من السلف والخلف بسكوت الوحي فيها رغم قيام الداعي، وبين مسألة العلو الحقيقي للباري -سبحانه- وما أظهرته النصوص من إثباتات كان كثيرٌ منها مستقرّا في عقائد الناس وداعي تكذيبها منتصبًا لو كانت مخالفةً للحق.

فتفكروا يا أولي الحجا، إن كان السكوت عن عزلٍ يتعلق بقضية دنيوية مما يدل على عدم حرمة هذا الفعل، ألا يدل سكوتُ الوحي عن عقيدة العلو الحقيقي لله وبقيةِ الظواهر التي تصب في تأكيدٍ معنى واحد، وهي مسائلُ غيبيةٌ عقديةٌ مهمةٌ مستشريةٌ في الجاهليين وأهل الكتاب، ألا يدُلُّ على عدم بطلان هذه العقائد من باب أولى؟

فكيف إذا كان بعضها ـ العلو الحقيقي ـ فطريًّا لا ينفك عنه إنسانٌ ما لم يتمذهب ويتجرع مخالفتها؟ فماذا إن زاد الوحي على السكوت عن تحريمها وإبطالها ذكرَ ظواهر كثيرة في إثباتها والتأكيد عليها؟ فكيف إذا جاء كمٌّ مهولٌ في ذلك لا في الوحي فقط بل وفي كلام السلف والأئمة الأوائل؟

إن الزَعم بأنها عقيدةٌ فاسدةٌ محرمةٌ تجسيميةٌ دائرٌ معتقدها بين البدعة والكفر لأشنعُ وأكذب بمراحل من الزعم بأن العزل محرم وقد سكت الوحي عن تحريمه مع قيام الداعي لذلك، لا سيما وأن الداعي لإبطال هذه العقائد أعظم بمراحل ومراتب لو كانت باطلة، إذ هي مستشريةٌ عقديةٌ فطريةٌ كما ذكرنا، فإن استبعدنا حرمة العزل مع سكوت الشارع عن تحريمه، فاستبعاد بطلان هذه العقائد أولى وأقوى مع سكوت الشارع عن إبطالها وتأكيده عليها بدلًا من ذلك.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/١٥٧ ـ ١٥٩).

المثال الرابع

التورية

يقول عبد الرحمٰن حسن حبنكة الميداني: «**التورية: أن يَذكُرَ المتكلّم لفظًا مفردًا له معنيان، على سبيل الحقيقة، أو على سبيل الحقيقة والمجاز، أحدهما ظاهر قريبٌ يَتَبَادَرُ إلى الذهن وهو غير مراد، والآخَرُ بعيد فيه نوع خفاءٍ وهو المعنى المراد، لكن يُورَّى عنه بالمعنى القريب، لِيَسْبِقَ الذهن إليه ويَتَوهّمَهُ قبل التأمّل، وبَعْدَ التأمّل يَتَنبَّه المتلَقّي فيُدْرِكُ المعنى الآخر المراد.**

وأصل التورية في اللّغة: إرادةُ الشيءِ وإظهارُ غيره إيهامًا، وقد جاء في كتب السيرة النبويّة أن الرسول ﷺ كان إذا أراد غزاة أو سفرًا إلى جهةٍ ورَّى بغيرها، ليعمّي الأخبار، حتَّى لا يترصَّد له الأعداء.

قال الزمخشري: لا ترى بابًا في البيان أدقَّ ولا ألطف من التورية، ولا أنفع ولا أعْوَنَ على تعاطي تأويل المتشابهات في كلام الله ورسوله منها.

أقسام التورية:

تنقسم التورية إلى ثلاثة أقسام: مجرّدة ومرشحة، ومبيَّنة.

فالتورية المجرّدة: هي التي لم تقترن بما يلائم المعنى القريب، ولا بما يلائم المعنى البعيد.

والتورية المرشّحة: هي التي اقترنت بما يلائم المعنى القريب، سواء أكان هذا المقارن قبل اللفظ المستعمل في التورية أو بعده.

والتورية المبيَّنة: هي التي اقترنت بما يلائم المعنى البعيد المقصود باللّفظ.

أقول: ولا يحسُنُ بلاغيًّا استخدام التورية إلَّا إذا دعا داعٍ بلاغي يقتضيه حال المتلقّي، وهذا الداعي ممّا يُقْصدُ لدى أذكياء البلغاء، كإخفاء المراد عن العامة وإشعار الخاصة من طرفٍ خفي، وكالتعبير عن المقصود بكلام يتأتّى معه الإِنكار عند

الحاجة إليه، وكاختبار ذكاء المتلقّي والتأثير في نفسه بما يُعْجِبُه من أداءٍ فنّيّ يستخدم فيه الأسلوب غير المباشر حتى الإلغاز، إلى غير ذلك من دواعي»[1].

فهذا ملخصٌ سهلٌ بسيطٌ في بيانِ أسلوب التورية في الكلام، وأنه يقصدُ للإلغازِ والتعميةِ وستر المعنى الحقيقي المراد، لمصالح ودواع مختلفة، كإفهامِ الخواصِ دون العوام، وكاستعماله بديلًا عن الكَذِبِ الصُراح تعميةً على الأعداء ودرءًا عن النفس.

وجامع تلك الدعاوي: ترجيحُ مصلحةِ خِداعِ المُخاطَب على التصريح له، ويعبر عنه بالمعاريض، وفي ذلك بوب البخاري في صحيحه بـ «باب المعاريض مندوحة عن الكذب» وقد اتفقوا على أنه مكروهٌ لغير مصلحة، حرامٌ إن توصِّلَ به إلى باطل.

قال النووي في الأذكار: «**واعلم أن التوريةَ والتعريضَ معناهما: أن تُطلقَ لفظًا هو ظاهرٌ في معنى، وتريدُ به معنىً آخر يتناوله ذلك اللفظ، لكنه خلافُ ظاهره، وهذا ضربٌ من التغرير والخداع.**

قال العلماء: فإن دعتْ إلى ذلك مصلحةٌ شرعيةٌ راجحةٌ على خداعِ المخاطب أو حاجة لا مندوحةَ عنها إلا بالكذب، فلا بأس بالتعريض، وإن لم يكن شيء من ذلك فهو مكروهٌ وليس بحرام، إلا أن يُتوصَل به إلى أخذ باطل أو دفع حقّ، فيصيرُ حينئذٍ حرامًا، هذا ضابطُ الباب»[2].

ولننظر فيما يتعلق بموضوعنا من كلام البلاغيين، ولينظر في الحواشي عند كل موضع إذ جعلتها كما هي في الكتب ليسهل فهم الكلام.

فيقول القزويني صاحب التلخيص: «**ومنه: التورية، وتسمّى الإيهام أيضًا**[3]؛ **وهي أن يطلق لفظ له معنيان، قريب وبعيد، ويراد البعيد**[4]».

---

(١) فتح الباري (١١/ ٦٤٣ ـ ٦٤٥).

(٢) البلاغة العربية (٢/ ٣٧٣).

(٣) الأذكار (٣٨٠).

(٤) قال ابن يعقوب المغربي في شرحه: «لأن فيه كما يظهر من معناه: خفاءُ المُراد وإيهام خلافه» شروح التلخيص (٤/ ٣٢٢).

(٥) قال في شرحه السبكي: «والمراد بقولنا: قريب وبعيد: قريب الفهم وبعيده، فإن المعنى نفسه لا يوصف ببعد ولا قرب، والمراد بالمعنيين: أكثر من معنى، واعلم أن قولهم: لفظ له معنيان يراد البعيد، يتأتى بأن يكون اللفظ له حقيقة ومجاز، فيراد مجازه، وإن كان غير راجح، أو حقيقته =

وهي ضربان: مجرّدة: وهي التي لا تجامع شيئًا مما يلائم القريب؛ نحو: الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى[1].

ومرشّحة؛ نحو: وَالسَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ».

ويقول: «**ومنه: التوجيه؛ وهو إيراد الكلام محتملًا لوجهين مختلفين... السكاكي: ومنه متشابهات القرآن باعتبار**»[2].

وقال التفتازاني في المطول: «**(التورية وتسمى الإيهام أيضًا، وهي أن يطلق**

= المرجوحة إن كان مجازه راجحا، أو يكون مشتركا، ويغلب استعماله في أحدهما، بحيث يصير الذهن يتبادر إليه دون الآخر، ثم قسم المصنف التورية إلى قسمين: مجردة، ومرشحة، فالمجردة هى التى لا تجامع شيئًا مما يلائم القريب المورى به» عروس الأفراح (٢/ ٢٤٣).

وقال ابن يعقوب المغربي: «ولا بد أن تكون إرادة البعيد معتمدًا فيها على قرينةٍ خفية، وأما إن كانت ثم قرينة ظاهرة= صار المعنى قريبًا بها وإن كانَ بعيدًا في أصله، فيخرج عن معنى التورية، فإن لم تكن ثَمَّ قرينةٌ أصلًا= خَرَجَ لفظها عن قانون الاستعمال ـ وهو إفهام المراد ـ» شروح التلخيص (٤/ ٣٢٣).

(١) قال الشارح السبكي: «ومثله بقوله -تعالى-: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] فإن معناه القريب المورى به: ما يقتضيه ظاهر لفظ (استوى)، ومعناه البعيد المراد المورى عنه: القدرة والملك. كذا قالوه، وفيه نظر؛ لأن لفظ (على) يلائم المعنى القريب المورى به عن المراد، فإن على حقيقتها الاستعلاء الحسي الذى ليس بمراد» عروس الأفراح (٢/ ٢٤٣).

وقال ابن يعقوب المغربي: «والقرينة خفية، لأنها استحالة الاستقرار حسًا عليه -تعالى-، المتوقفة على أدلة نفي الجرمية، وليست مما يفهمها كل أحدٍ بلا تأمل، فلفظ استوى مجازٌ باعتبار استعماله في غير معناه بالقرينة، وتورية باعتبار إرادة المعنى البعيد بقرينةٍ خفية، ولم يقرن بشيء مما يلائم المعنى القريب، فتكون مجردة لتجردها عما يرَشِّح خفاءها، وهو ذكر ما يلائم القريب كما يأتي، وقد يقال: العرش الذي هو السرير يلائمُ القريب الذي هو الاستقرار الحسي» شروح التلخيص (٤/ ٣٢٣).

(٢) قال في شرح ذلك السبكي: «ويجب تقييده بالاحتمالين المتساويين، فإنه إن كان أحدهما ظاهرًا، والثاني خفيًا، والمراد هو الخفي، كان توريةً، قال السكاكي: (ومنه متشابهات القرآن باعتبار.) ونقله المصنف عنه ولم يعترض، وفيه نظر؛ لأن متشابهات القرآن تقدم أنها من التورية؛ لأن أحد احتماليها ـ وهو ظاهر اللفظ ـ غير مراد، وقوله: (باعتبار) يريد باعتبار مطلق الاحتمالين، لا باعتبار استواء الاحتمالين، فإنه لا استواء في احتمال المتشابهات.» عروس الأفراح (٢/ ٢٧٥).

وقال ابن يعقوب المغربي: «وهو احتمال تلك المتشابهات في الجملة لوجهين مختلفين، وتفارق تلك المتشابهات التوجيه باعتبارٍ آخر وهو عدم استواء الاحتمالين؛ يعني: لأن أحد المعنيين المتشابهين قريب، وهو غير مراد، والآخر بعيد، وهو مراد، وإنما قلنا أن المتشابهين منهما قريب وبعيد لما ذكر السكاكي نفسه من أن أكثر متشابهات القرآن من قبيل التورية والإيهام، ومعلومٌ أن التورية التي هي الإيهام إنما تتصور في معنى قريب وبعيد كما تقدم، ويجوز أن يكون وجه المفارقة بين التوجيه والمتشابهات هو أن المعنيين في المتشابهات لا يجب تضادهما، بخلاف التوجيه كما تقدم، وفي هذا الكلام خبط لا يخفى، لأنهم اشترطوا في التوجيه استواء المعنيين في القرب والبعد، فكيف يصح أن تكون المتشابهات بوجهٍ توجيها؟ مع كون أحد المعنيين في المتشابهات بعدًا هو المراد كما في قوله... ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] فالمعنى المجازي وهو البعيد منهما هو المراد كما

لفظٌ له معنيان قريبٌ وبعيد[1]، ويراد البعيد) اعتمادًا على قرينةٍ خفية[2] (وهي ضربان، مجردة، وهي) التورية (التي لا تجامع شيئًا مما يلايم) المعنى (القريب، نحو: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ [طه: ٥]) فإنه أراد باستوى معناه البعيد وهو: استولى[3]، ولم يقرن به شيء مما يلايم المعنى القريب[4] الذي هو الاستقرار»[5].

وقال: «(ومنه)؛ **أي: من المعنوي (التوجيه) ويسمى: محتَمَلَ الضِدين (وهو إيراد الكلام محتملًا لوجهين مختلفين... (السكاكي: ومنه)؛ أي: ومن التوجيه (متشابهات القرآن باعتبار) وهو احتمالها الوجهين المختلفين، وتفارقه باعتبارٍ آخر وهو أنه يجب في التوجيه استواء الاحتمالين، وفي المتشابهات أحد المعنيين قريبٌ والآخر بعيد[6]، ولهذا قال السكاكي: وأكثر متشابهات القرآن من قبيل التورية والإيهام»[7].**

تقدم»، شروح التلخيص (٤/ ٤٠١ ـ ٤٠٢).

(١) قال المحشيّ السِّيالكوتي: «فلو كان المعنيان متساويين في الفهم لم يكن توريةً بل إجمالًا» فلا تساوي هنالك إذن في الفهم والظهور، بل أحدهما أظهر وأرجح من الآخر في الفهم والتبادر». فيض الفتاح (٤/ ٢٧٥).

(٢) قال المحشّي السِّيالكوتي: «حتى يذهب الوهم قبل التأمل إلى إرادة المعنى القريب، ولو كانت القرينة واضحةً لم يكن توريةً لعدم ستر القريب للبعيد» إذن قرائن تأويل ما يأولونه من الصفات ليست واضحة، بله لفظية، بل خفية غامضة.»، فيض الفتاح (٤/ ٢٧٥).

وقال الدسوقي: «فلو كانت القرينة واضحةً لم يكن اللفظ توريةً لعدم ستر المعنى القريب للبعيد، واعلم أن خفاء القرينة لا يشترط أن يكون بالنسبة للمخاطب، بل يكفي ولو باعتبار السامعين، كما في الأطول»، شروح التلخيص (٤/ ٣٢٣).

(٣) قال الدسوقي: «والقرينة على ذلك خفية، وهي استحالة المعنى القريب وهو الاستقرار حسًا على الله -تعالى- فوق الجرم، وإنما كانت تلك القرينة خفية لتوقفها على أدلة نفي الجرمية، وليست مما يفهمها كل أحد»، شروح التلخيص (٤/ ٣٢٤).

(٤) قال المحشّي السِّيالكوتي: «فيه أن العرش مما يلايم المعنى القريب» فيض الفتاح (٤/ ٢٧٥).

وقال الدسوقي: «أي فتكون مجردة لتجردها عمَّا يُرَشِّحُ خفاءها، وهو ذكر ما يلائم القريب، وقد يقال: العرش الذي هو السرير يلائم المعنى القريب الذي هو الاستقرار الحسي، فلعل الآية من قبيل التورية المرشحة» شروح التلخيص(٤/ ٣٢٤).

وقال العصام الإسفراييني: «نحو قوله -تعالى-: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ [طه: ٥] فإن معناه الظاهر الاستقرار، وليس هنالك ما يلائمه، وفيه بحث؛ لأن العرش يلائم الاستقرار ومعه الاستقرار لا الاستيلاء، وإنما يلائم الاستيلاء الملك، والمراد البعيد وهو الاستيلاء على العرش» الأطول شرح تلخيص المفتاح، مخطوط جامعة الملك سعود (٣٠٤ب).

(٥) فيض الفتاح على حواشي شرح تلخيص المفتاح (٤/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥) يتضمن مطول التفتازاني وحاشية السِّيالكوتي التي نقلنا عنها ما سبق.

(٦) قال الدسوقي: «أي: وهو المراد من اللفظ، كما في ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفَتْح: ١٠] فإن المتبادر من اليد الجارحة، والمراد منها القدرة، وهذا المعنى المراد بعيد من اللفظ» شروح التلخيص (٤/ ٤٠١).

قلت: ففي التورية من الإلغاز والغموض والخداع ما ينأى بالوحي أن يكون فيه شيءٌ من ذلك في مسائل النكاح والبيوع والتطهر من الأنجاس، فكيف بأشرف ما نَزَل به جبريل عليه السلام من نصوص الأسماء والصفات؟

والتورية ضد البيان الذي تمدَّحَ به القرآن، ولو جوز الخصم مضادة البيان في شيء قليل فنصوص الأسماء والصفات في الكتاب والسُّنَّة كَمٌ مهول! كلها على خلافِ البيان! وكلها مورى بها عن الحق، ولاحظ أن التوريةَ إيهامٌ متعمد، وليس توهم السامع أو القارئ ـ خطأً منه ـ مصححًا لإطلاق التورية عليها، وإلا فإن السامع قد يخطئ في فِهمِ الواضحات، ولا يجعلها ذلك الخطأ من التورية، فالتوريةُ تَعميةٌ مقصودةٌ للمتكلم، فزعم الناقض في بدعته الجديدة بأنه قائلٌ بالظاهر، وأن مراد أصحابه بالظاهر التجسيمي: ما يظهر للمجسمة والمخالفين لا ما هو حقًّا ظاهر = يذهب أدراج الرياح بمثل ما نقلناه، فكلهم متفقٌ على أن:

١ ـ ظواهر نصوص الصفات هو المعنى القريب المتبادر للسامع العربي.

٢ ـ أن المعنى التنزيهي الذي يزعمونه هو البعيد.

٣ ـ أن المعنى التنزيهي لا يتوصل إليه إلا بقرينةٍ خفية.

٤ ـ أن هذه القرينة الخفية ليست لفظية بل ما ذكروه من أدلة نفي الجرمية وما شابه ذلك من عوائص تذهب على الألباء بل عامة العرب الذين خوطبوا بالوحي أول مرة.

ـ أن من هذه الظواهر ما هو مُرَشَّح؛ أي: إنها لم تأت بمعنى قريبٍ متبادرٍ باطلٍ في نفس الأمر وغير مراد للسامع فقط، بل زيد على ذلك الإتيان بما يرَشِّحُ المعنى القريب، كذكر العرش مع الاستواء، وذكر السماء في تقرير العلو، والقبضة والطي واليمين في تأكيد صفة اليد، وغير ذلك كثير، بل لا نكذب إن قلنا بأن كل ما ينازعوننا فيه من الظواهر من قبيل التورية المُرَشَّحة عندهم لا المجردة، وهي أشدُّ وأمعَنُ في التدليس والإيهامِ والخِداع والكَذِبِ من المجردة.

وتَذَكَّر أن التوريةَ مكروهةٌ في أصلها، وحرامٌ إن دُفِعَ بها حقٌّ أو تُوُصِّلَ بها إلى باطل، وما ورد منها في الوحي هو ما نظيره مُحرَمٌ قبيحٌ وكَذِبٌ إن استعملنا مثله، فورودها في الوحي دُفِعَ به الحق الذي يزعمونه من التنزيه، وتُوُصِّلَ به إلى باطلٍ وهو ما يزعمونَ أنه تشبيهٌ وتجسيم.

وتَذَكَّر أن التوريةُ أيضًا مما يسمى كذِبًا كما في حديث «كذِبات» إبراهيم ﷺ الذي ناقشناه فيما سبق.

وتَذّكَر أن الله غنيٌّ عن مثل هذا الأسلوب الذي يُكرَهُ أو يُحرَّمُ استعماله على المكلف، وأنه الأصدق قيلا والأبين كلاما -سبحانه-.

ولو قيل في الناقض وأصحابه أنهم ذكروا في كتبهم العقائدية ما هو باطلٌ في نفسه يُوَرُّون به عن الحق - لعدوا ذلك سُبةً وانتقاصًا من شجاعتهم وبيانهم، ولاعتبروه مخالفًا لغايتهم فيما كتبوه وألفوه من إظهار العقيدة الحقة وردِّ ضِدِّها من باطل.

ولو نعتوا كتبهم العقائدية بأنها مبينةٌ صادِقَةٌ لا يستحيونَ فيها من الحق وإظهاره = لعد إثبات التَورِيَةِ في كلامهم تكذيبًا صريحًا لهم في تمدحهم هذا وما زعموه لكتبهم.

أما وقد ذكرنا الأمثلة الأربعة (تأويل الأحناف للإمساك) و(كذبات إبراهيم ﷺ) و(العزل والقرآن ينزل) و(أمثلة التورية البلاغية عند المتكلمين) فقد آن أوان الاعترافات:

الاعتراف الأول

التفتازاني وكذب الظواهر لمراعاة مصلحة العوام

يقول التفتازاني: «**فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة؛ فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك؟ من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيقه كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الأجساد في عدة مواضع وأكدت غاية التأكيد؟ مع أن هذا أيضًا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان والآراء من التوجه إلى العلو عند الدعاء ورفع الأيدي إلى السماء؟**

أجيب: بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى اصطلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق، ما يكون ظاهرًا في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عمّا هو من سمات الحدوث، وتوجه

العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء، بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء، إذ منها يتوقع الخيرات والبركات، وهبوط الأنوار، ونزول الأمطار»[1].

وفي كلامه أمور:

١ ـ إثبات معنىً ظاهرٍ كما استقر عليه الأمر قرونًا، وأن الوحي بآياته المفردة وبمجموعه ظاهره يثبت مطلوبنا، خلافًا للناقض الذي يزعم أن الظاهر في صفه، وأن الظاهر لا يدل على مطلوبنا إلا باجتزائه عن سياقه.

٢ ـ إثبات مخالفة القوم للفطرة وعقول العوام، وتبرير التفتازاني توجه الأمم إلى العلو ساقطٌ يدركه حتى الأشعري لو استذكر حاله حين كان يدعو قبل أن يتجرَّعَ الكلام، ولو سأل عاميًّا وطفلًا من أهله.

٣ ـ التصريح بأن الشارع قصد بظاهر النصوص ما هو كذب في نفسه مراعاةً للمصلحة، وهذا اعترافٌ خطيرٌ من التفتازاني وفتحٌ لباب الباطنيةِ على مصراعيه.

٤ ـ لزوم غياب الحق عن الأمة حتى ظهر فيها من فهم بلسان أرسطو تلك التنبيهات الدقيقة.

٥ ـ لزوم كونهم أولى من النبي وصحبه في إظهار هذه التنبيهات الدقيقة وإظهار مخالفة الظواهر لها.

وقد ذكر إلياس السينوبي الحنفي في حاشيته على هذا الموضع: «**ولعلك تقول: إن إيراد خطاباتهم على هذه الطريقة إنما تكون أليق بدعوتهم إذا لم يكن في ظاهرها ما يوهم في عقايدهم، أقول: في هذا الإيهام استدراج لهم إلى الاعتراف بالحق وتليين لسورة عنادهم وجماحهم فناسب بحكمه إنزال القرآن لإفادته الإرشاد إلى الحق بلينه، كيف وإن إرخاء عنان الخصم لئلا يلبس جلد النمر طريق معهود عند البلغاء ومنهج مستمر عند الأدباء»**[2].

قلت: فهو إذن يلين لهم ويداهنهم ويستدرجهم بهذه التخييلات والإيهامات! فانظر -يا رعاك الله-، وفرّق لي بين مقالة الفلاسفة بأن مقصد هذه النصوص التخييل وخِداع العامة ليقنعوا ويتبعوا، وبين ما قرره القوم هنا!

وعلق الشيرواني أيضًا على كلامه هذا قائلًا: «**أقول: فيه فتح لباب الباطنية؛**

---

(١) فيض الفتاح (٤/٣٠٦).

(٢) شرح المقاصد (٤/٥٠ ـ ٥١).

لأنه لما جاز إظهار الباطل حقًّا في آيات كثيرة وتقريره في عقول عامة المسلمين لقصور دركهم، جاز مثله في سائر الأحكام، كخلود العذاب الجسماني والجنة الجسمانية والصراط الأدق من الشعر»[1].

ففهم لازمَ هذا الكلام، وخطورته وفداحة مآله، ولم يبرره ويصمت عنه ويجعله مما قيلَ إلزامًا وتنزلا!

وفائدة نقل كلمات السينوبي والشيرواني أنها تقطع طريق تأويل كلام التفتازاني على القوم.

وقد حاول بعضهم تبرير كلام التفتازاني وتعلق بقوله: «**مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عمّا هو من سمات الحدوث**».

فنقول: التفتازاني وصف هذه التنبيهات بأنها «دقيقة» وأنها في «التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث»، وكلا الأمرين لا ينازع فيهما أعتى المجسمة إيغالًا في تمثيل الله بمخلوقاته، فكونها دقيقةً يعني غيابها عن جماهير المسلمين، بل وغيابها عن كلِ القرون الأولى ممن لم يملكوا الأدوات الكلامية الكافية ليفهموا هذه التنبيهات الدقيقة، وليعلموا تماثل الجواهر، وأن التحيز صفةٌ نفسية للجوهر، وأن كل متحيز فإما حقير كالجوهر أو جسمٌ منقسم، وأن الانقسام الذهني تركيبٌ يساوق نفي الوجوب الذاتي، وإلخ استنباطات المتكلمين الساقطة في نفسها، فلو فرضنا أنها حججٌ قائمة، فإنها لم تكن معلومةً للقرون الأولى، فلم تكن إذن تلك التنبيهات الدقيقة ظاهرةً لهم.

ثم لنقل إنها كانت ظاهرة، فعلامَ دلَّت تلك التنبيهات؟

التفتازاني يقول: «في التنزيه المطلق».

وهل يجادل أحدٌ في تنزيه الله مطلقًا عن سمات الحدوث؟ من جادل في هذا أو تبنى خلافه - كفر رأسًا، ولكن الخلاف إنما هو في: هل هذه الصفات من سمات الحدوث أم لا؟ فالتنزيه المطلق لا يفيد إذن في هذا المبحث، وإنما المفيد فيه أن يأتي الوحي بتنزيه مقيدٍ ينفي الجِهَةَ تحديدًا! والتفتازاني يصرح بأنه تنزيه مطلق، إذن حتى لو علموا تلك التنبيهات الدقيقة، لم توصلهم إلا إلى تنزيه مطلق، وقد عرفنا تلك التنزيهات المطلقة، وأعظمها آية نفي المثلية، وبيَّنَّا عدم كفايتها في

---

(١) حاشية شرح المقاصد ـ مخطوط مكتبة راغب باشا ـ (١٩٧أ).

الدلالة على مطلوب القوم، وإن كانَت كافيةً في الدلالة على مطلوبنا، فثبت اعتراف التفتازاني وبَطلَ التَبرير.

ونأتي بكلامٍ له يقابل هذا الكلام ذكره في مجادلة الفلاسفة القائلين:

«**فإن قيل: الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست أكثر وأظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر، ونحو ذلك، وقد وجب تأويلها قطعًا، فلنصرف هذه أيضًا إلى بيان المعاد الروحاني وأحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان على وجه يفهمه العوام، فإن الأنبياء مبعوثون إلى كافة الخلائق لإرشادهم إلى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي إلى صلاحِ الكل، وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالًا، والإنذار عما يعتقدونه ألمًا ونقصانًا، وأكثرهم عوام تَقصُرُ عُقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية، واللذات العقلية، وتقتصر على ما ألفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية، فوجب أن تخاطبهم الأنبياء بما هو مثالٌ للمعادِ الحقيقي ترغيبًا وترهيبًا للعوام، وتتميمًا لأمر النِظام، وهذا ما قاله أبو نصر الفارابي، أن الكلام مثل وخيالات للفلسفة**».

فأجاب عن هذه الشبهة الفلسفية قائلًا: «**قلنا: إنما يجب التأويل عند تعذر الظاهر، ولا تعذر ههنا، سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الأول لا عينه، وما ذكرتم من حمل كلام الأنبياء ونصوص الكتاب على الإشارة إلى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة - نسبة للأنبياء إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ، والقصد إلى تضليل أكثر الخلائق، والتعصب طول العمر لترويج الباطل وإخفاء الحق؛ لأنهم لا يفهمون إلا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم.**

نعم، لو قيل أن هذه الظواهر مع إرادتها من الكلام وثبوتها في نفس الأمر: مثل للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية، وكذا أكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الإسلام، لكان حقًّا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه»[1].

وذكر الولالي المكناسي في هذا الموضع ما ذكره التفتازاني وزيادة تفصيل فقال: «**وإذا كانت التصريحات القرآنية والحديثية مفيدةً لأمر ممكن عقلًا، وهي في الكثرة بحيث لا تكاد تنحصر، وجب اعتقاد ما أفادته بظاهرها إذ لا يجوز إجماعًا**

---

(١) حاشية الشرواني على إلهيات شرح المواقف (٣/ ٢٠). طبعة دار الطباعة العامرة.

حمل النص على غير ظاهرٍ إلا لامتناع ذلك الظاهر، كالآيات والأحاديث المشعرة بالتشبيه والحيز والقَدْر ووجوب الجزاء بالأعمال، فإنها وإن كثرت يجب تأويلها باعتقاد خلاف الظاهر لعدم صحة ذلك الظاهر عقلًا، إما بالتفويض مع الجزم بأن الظاهر لا يصح... وإما بالحمل على معنى مجازي يتعين بالاجتهاد..

فلا يرد أن يقال: كما تأولت الآيات والأحاديث المشعرة بالتجسيم والحيز والقدر ووجوب الجزاء بالأعمال لذاتها تأول الآيات والأحاديث الدالة على المعاد الجسماني والحشر البدني، إذ ليست هذه أكثر من الأولى.

لأنا نقول كما أشرنا إليه: تأويل ما يشعر بالجسمية ونحوها لمناقضتها الأدلة العقلية، وأما ما يفيد المعاد الجسماني فلا معنى لتأويله لأن معناه لا يعارض دلالة العقول، ولو جوزنا تأويل النص وحمله على غير ظاهره بلا دليل ولا معارض، لم يوثق بشيء من النصوص، وفي ذلك تشكك في الشرايع وبطلان أصل التكاليف، ومن أجل كون الكلام يحمل على ظاهره إلا لدليل ينسب من أتى بالكلام الذي لم يطابق بظاهره ما في نفس الأمر إلى منقصة الكذب، وإن قصد به هو معنىً صحيحًا، إلا أنه لا يدل اللفظ بظاهره على ذلك الصحيح، ولا صارف عن ظاهره، فلو قيل: كلام الأنبياء وأخبارهم في كتبهم (بالحشر والنشر) جارٍ على خلاف ظاهره، مع أنه لا دليل على خلاف الظاهر، كان ذلك نسبة لهم إلى منقصة الكذب، ويلزم من اعتقاد ذلك أن ما أتوا به وخاطبوا به عامة الناس - تضليل الناس وحملهم على الباطل، إذ لا يفهم الناس إلا ذلك لإمكانه، ولا يعملون إلا بمقتضاه، ويقابلون من يخالفهم فيه ويكفرونه، فقول بعض الفلاسفة: (إن العامة لما قصرت عقولهم عن إدراك المعاد الروحاني والألم واللذة العقليين، ضرب لهم مثلًا بالألم الجسماني واللذة الحسية الذين تدركهما العامة، فذكر لهم أن المعاد يكون جسمانيًا، لتكون اللذة والألم حسيين على ما تفهم عقول العامة، فينزجروا بوعيد ذلك ووعده دون وعيد الألم ووعد اللذة العقليين، لعدم فهم العامة إياها، فلا يؤثر ذلك في عقولهم ولا ينزجرون، فيفوت الغرض من الشرايع الذي هو انتظام أمور المعاش والقيام بالمصالح؛ لأن ذلك الانتظام لا يختص بالخواص من الناس) - يقتضي نسبة الأنبياء في دلايل (الحشر والنشر) إلى الكذب، إذ لا يفهم من الخطاب إلا (الحشر والنشر الحسيين) لإمكانهما، فكونهم قصدوا خلاف ذلك بلا دليل - لا يخرجون به عن منقصة الكذب، ونسبة الأنبياء لذلك كفرٌ بالإجماع؛ لأنه كذبٌ فيما هو من معاني الإبلاغ، وفي ذلك الاعتقاد أيضًا نسبة الأنبياء إلى تضليلهم إذ أمروهم بإهلاك من خالف ما

أتوا به ومعاداته»[1].

قلت: فأبدل ما بين الأقواس بما شئت من مسائل الإلٰهيات الظاهرة من الوحي والتي تأولها القومُ بلا دليلٍ يعرفه المُخاطبون الأوائل - تعرِف عِظم دعوى القوم وفداحة لازِمِ قولهم!

وانظر رحمك كيف ذكرا أن الفرق بين تأويل نصوص الصفات وتأويل نصوص المعاد إنما هو في كونِ الأولى يتعذر إجراؤها على الظاهر بخلاف هذه؛ أي: إن الأمر كله متعلقٌ بما تقبله عقولهم النظريةُ أو لا تقبله، لا بنفس الوحي وما دل عليه!

ومحاولة التفريق هذه مغرقة في التحكم واللامعيارية! إذ قانون التأويل هذا ذاتيٌّ لا موضوعي، والدليل الذي لأجله تأول ظواهر النوع الأول لا يعرفه المخاطبون الأوائل، وعدم حضوره في أذهانهم وهم يسمعون الوحي من النبي كعدم حضور الدليل الذي يمنع به الفلاسفة إجراء ظواهر النوع الثاني، فدليلكم ودليلهم سواءٌ من حيثية جهل السلف بهما، وعدم حضورهما في أذهانهم، وكونهما مولدين بعد تلك الأجيال وبعد ترجمة كتب الفلاسفة ومماحكة الطوائف والخوض في القيل والقال، وإلا فالسلف ما كانوا يفهمون من هذين النوعين من الظواهر إلا ما دلت عليه، وما كان باستطاعتهم أن يفهموا سواه، ولو كان النوعان باطلين للزمت نسبة الكذب في الحالتين دون أدنى مفرق.

فإلزام التفتازاني الفيلسوف بكون تأويل ظواهر المعاد مما يقتضي نسبة الكذب إلى الأنبياء، والقصد إلى تضليل البشر، واستمرارهم طيلة عمرهم في ترويج الباطل وإخفاء الحق عن الناس **«لأنهم لا يفهمون إلا هذه الظواهر التي لا حقيقةَ لها عندكم»**، كلُّهُ حقٌّ أبلج، ولكنه يلزمه هو أيضًا والمكناسي فيما أولاه من نصوص الصفات.

بل يلزمهما أكثر من الفيلسوف؛ لأن المعاد كان مما جحده الجاهليون، فجاءَ الوحيُ بضد عقيدتهم، فقد يقول الفيلسوف: إنما جاء الوحي بظواهر في المعاد الجسماني كي يؤمنوا بالمعاد عمومًا؛ لأنهم لا يؤمنون به البَتَّة، فكيف لو جاءهم بالمعاد الروحاني، لكانوا أشَدَّ رفضًا له لعدم تصورهم إياه، فتحقيقُ إيمانهم بالمعاد عمومًا والذي كانوا يجحدونه - أولى من محاولة تحقيق إيمانهم بالمعاد الحقيقي

---

(١) شرح المقاصد (٥/ ٩٣).

الروحاني غير الجسماني الأشق عليهم أن يؤمنوا به، بينما أنت تزعم أن الوحي جاء بظواهر في الجهة وأنزلها على قومٍ أصلًا يؤمنون بالجهة! فكان الأولى أن لا ينزل شيئًا في المسألة لو كانت باطلًا على الأقل، فضلًا عن أن ينزل ما يؤكدها! فإن أنزل ما يؤكدها كان أمعن في تضليل البشر ونسبة الكذب! فيلزمك ما يلزمني وأكثر بكثير!

فانظر كيف جعلوا ظواهر الوحي ألعوبة، ولم يجدوا ما يجيبوا الفلاسفة به إلا قولهم: الدليل الذي منعنا به الظواهر عقليٌّ صحيح ودليلكم ليس كذلك، فصار الوحي محكومًا بالأنظار العقلية الكلامية، فما جوزته قبل من ظواهره، وما منعته لم يقبل، ثم كفروا الفلاسفة وهم معهم في خندقٍ منهجيٍّ واحد!

وقد حاول أحد المعاصرين دفع التناقض هذا فقال: «**أما تأويل الباطنية للبعث والحشر... فهل أولوا نصوص الوحي المشتملة على ذلك للجمع بينها وبين نصوص أخرى؟! أو أولوا تلك النصوص لدلالة عقلية على استحالة وقوعها؟! لا شيء عندهم لا في هذا ولا ذاك، وليس بأيديهم سوى العناد والاستكبار، ومقابلة دلالات النصوص الجلية بالإنكار، بل الدلائل العقلية تدل قطعًا على جواز وقوع المعاد والحشر والجزاء... فهو جائز الوقوع من حيث الدليل العقلي قبل ورود النصوص، وثابت وواقع جزمًا وقطعًا بعد ورود نصوص الوحي التي أثبتت وقوعه بنصوص لا تحتمل التأويل.. فكيف يصح تشبيه هذا التأويل الفاسد بذلك التأويل الصحيح؟!!**»(١).

قلت: فلم يجد في دفع التناقض سوى ما ذكرناه سابقًا، وهو الزعم بأن النوع الأول من الظواهر يمنعه العقل، بينما النوع الثاني يجيزه العقل، ولهذا يجوز تأويل النوع الأول ولا يكون مؤوله مبتدعًا محرفًا، بينما يكون مؤول النوع الثاني مبتدعًا محرفًا، مع أن هذا هو عين الإشكال!

فإن هذا ما نواجههم به، فنقول لهم: حكمنا فيكم هو حكمكم على الفلاسفة، فما تؤلونه نحن نرى جوازه عقلًا ولا نعترف بأدلتكم في منعه كما لا تعترفون بأدلة الفلاسفة في منع ما جوزتموه، بل ربما يكون لنا أدلة في إثباته ولا نكتفي فقط بإبطال أدلتكم في منعه، فلم تلومننا إذن لو عاملناكم كما عاملتم الفلاسفة؟ فإن أجزتم لأنفسكم هذا الصنيع فأجيزوه للفلاسفة إذن، فصنيعكم واحد، وإنما اختلفتم في أنظارٍ عقلية لا علاقة للوحي بها.

---

(١) أشرف المقاصد ـ مخطوط ـ (٢/١٠١أب).

وقوله: «**فهل أولوا نصوص الوحي المشتملة على ذلك للجمع بينها وبين نصوص أخرى؟!**».

يريد أن يلمح به إلى أن تأويلاتهم مبنية على النظر في السياقات والنصوص، وهذا كلامٌ فارغٌ لمن وعاه، فلا شيء من السياقات يفيد مطلوبهم، ولا شيء من الآيات يدل عليه، بل كلهم مقرٌّ معترف بأن سبب التأويل هو معارضة الظواهر لأدلتهم العقلية، لا لأنها ليست هي الظاهرة في نفس الأمر من السياق، أو لأن هناك آيات أخرى تستوجب تأويل هذه.

فنعود لكلام التفتازاني، فاعلم أخي القارئ أن كلامه الذي نناقشه لم يقله باجتهادٍ خاص، بل هو مسبوقٌ به، فقد قال الرازي أثناءَ ذكر أسباب ورود المتشابه: «**الخامس: وهو السبب الأقوى أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثباتَ موجودٍ ليس بجسم ولا متحيزٍ ولا مشارٍ إليه، ظَنَّ أن هذا عَدمٌ محض، فوَقَعَ في التعطيل، فكان الأصلَحَ أن يُخاطَبوا بألفاظٍ دَالَةٍ على بَعضِ ما يُناسِبُ ما تخيلوه وتوهموه، ويكون مخلوطًا بما يَدُلُّ على الحَقِّ الصريح**»[1].

وقال في المطالب العالية: «**الشبهة السابعة: إن جَميع كتب الأنبياءِ والرسل** عليهم السلام **مملوءة من كونِه في جِهَةِ فَوق. أما القرآنُ فقد جاءَ فيه كونه على العرش بصريح اللفظ سبع مرات، وذكر أيضًا:** ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعَام: ١٨] **وقوله:** ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فَاطِر: ١٠] **والألفاظُ الدالة على النزول والتنزيل كثيرةٌ جدًّا، والآياتُ المُشتَمِلَةُ على لفظِ (إلى) الدالة على انتهاءِ الغايةِ**[2] **خارجةٌ عن الحد، وليس في القرآن البتة لفظٌ يَدل على نفي الجهة. فلو كان الدين الحق عنده نَفيَ الجهة، لكان من الواجب أن يَذكُرَ ذلك مرةً واحدة. فلما أثبت الجهةَ في آياتٍ لا حصر لها، ولا حد لها، ولم يذكر البتة نفي الجهة، علمنا أنه -تعالى- كان مُصِرًا على إثبات الجهة. وأما الأخبار المنقولَةُ عن الرسول** ﷺ **فلا حَصر لها ولا حَد...**

والجواب عن الشبهة السابعة: هو أن الدعوة للخلق إلى الحق يجب أن تكون

---

(١) عقائد الأشاعرة (١٨٨ ـ ١٨٩).

(٢) أساس التقديس (٢٤٩ ـ ٢٥٠).

(٣) في هذا اعترافٌ من الرازي بأن إثبات الحد من مقتضيات ظاهر النص، وهو ردٌّ على الناقض المعترض

واقعةً على أحسن الوجوه وأقربها إلى الصلاح، ولما كان التصريحُ بالتنزيهِ مما لا تقبله عُقولُ العوام، لا جَرَمَ كان الأولى اشتمالَ الدعوةِ على ألفاظٍ تُوهِمُ التشبيه، مع التنبيه على كلماتٍ تَدُلُّ على التنزيهِ المطلق»[1].

فلاحظ كيف لم ينكر دلالة الوحي على هذه المعاني وأنها من الكثرة والوضوح بمكان، ولكنه بررها بمسلكٍ باطنيٍّ كالذي نقلناه سابقًا.

ويفصّل الكاتبي الشبهة التي نقلها الرازي وهي شبهةٌ من أبرز شبه الفلاسفة في تأويل المعاد الجسماني فيقول: «**قال [أي: الرازي]: (أن المتشابهات الواردة في القرآن الدالة على التشبيه ليست أقل ولا أضعف من الآيات الدالة على المعاد الجسماني).**

أقول [الكاتبي]: توجيه هذا الوجه أن يقال: التمسك بالآيات الدالة على المعاد الجسماني في القرآن وبالأخبار الدالة عليه، إنما يصح إن لو لم تكن الآيات وتلك الأخبار مؤولة، وهو ممنوع، فإن المتشابهات الواردة في القرآن الدالة على التشبيه ليست أقل ولا أضعف دلالةً عليه من الآيات الدالة على المعاد الجسماني، ثم إنكم تجوزون تأويل تلك الآيات، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز تأويل تلك الآيات الدالة على المعاد الجسماني؟

ولئن سلمنا إجماع الأنبياء على المعاد الجسماني، ولكن لم قلتم بأن ذلك يدل على أن المعاد الجسماني حق؟

بيان ذلك: أن الرسول صلوات الله عليه ما كان مبعوثًا إلى خواص الخلق فقط، بل كان مبعوثًا إلى كافة الخلق، وإذا كان كذلك وجب أن يخاطبهم بما يصل إلى أذهانهم، ويمكنهم الوقوف عليه، فلو بين لهم المعاد الروحاني فإما أن يبين ذلك للخواص أو للعوام، وكل واحدٍ منهما محال.

أما للخواص فلأن المستعد لفهم المعاد الروحاني مما لم يوجد في العصر إلا الواحد بعد الواحد، فلو لم يكن النبي مبعوثًا إلى أمثال من يفهم المعاني الدقيقة لسقطت فائدة البعثة...

والثاني محال أيضًا لأن الرسول ﷺ إنما بعث للخلق [ليرغبهم] فيما يرغبون فيه ويخوفهم عما يخافون منه، والعوام لا يتصورون السعادة والشقاوة العقليين،

في أول الكتاب بأن إثبات الحَدِّ بدعةٌ لا علاقةَ لها بالنص وتُخالِفُ قاعدَةَ التوقيف.

والترغيب في الشيء والترهيب عنه بدون تصور ذلك الشيء لمن يرغب فيه أو يرهب عنه - محال، وإذا كان كذلك ظهر أن النبي ﷺ لا يمكنه مخاطبة القوم الذين بعث إليهم بالمعاد الروحاني، ثم لما كان لا بد من مخاطبتهم بأمر المعاد لأن قصارى أمر النبي ﷺ الإعذار والإنذار، ولا يمكن بالمعاد الروحاني، فتعين أن يكون بالمعاد الجسماني، ليكن ذلك مثالًا لهم للمعاد الروحاني، ولهذا السبب حسن من الشارع التكلم بالمتشابهات التي ظواهرها مشعرة بالتشبيه».

ثم يشرع الكاتبي في تفصيل إجابة الرازي فيقول: «**قال [أي: الرازي]: (والجواب: قوله التمسك بالظواهر في العقليات غير جائز إلخ).**

أقول [الكاتبي]: نحن نوجه هذه الأجوبة ونقول: أما قوله [أي: الفيلسوف]: لا نسلم إجماع الأنبياء ﷺ على المعاد الجسماني، فنقول: ذلك معلومٌ بالنقل المتواتر الذي هو موجبٌ لليقين، ونحن لا نثبت ذلك بالظواهر التي قدحتم فيها حيث قلتم: التمسك بالظواهر في العقليات غير جائز.

قوله [أي: الفيلسوف]: أثبتوا المعاد الجسماني للمصلحة لا لأنه حق في نفسه.

قلنا: هذا ممنوع لأنه لو جاز على النبي ﷺ أن يقول ما ليس حقًّا في نفسه لجاز عليه الكذب وهو محالٌ عليه.

قوله [أي: الفيلسوف]: ذكروا ما يشتبه بالتشبيه.

قلنا: نعم، ولكن جميع تلك الآيات تحتمل التأويل، وأما النقل المتواتر الدال على أنهم قالوا بالمعاد البدني لا يحتمل التأويل»[1].

فهذا نقاش الرازي للشبهة وما فصَّل في شرحه الكاتبي من كلامه، لتعلق دقة الأمر وورطة القوم مع الفلاسفة، الورطة التي لا يخرجون منها إلا بدعوى الإجماع والتحكم في تجويز تأويل نوعٍ من النصوص دون نوعٍ آخر.

وما سبق من كلام التفتازاي أكده رجالٌ آخرون أيضًا غير الرازي، فقال العز بن عبد السلام: «**إن اعتقادَ موجودٍ ليس بمتحركٍ ولا ساكن، ولا منفصلٍ عن العالم ولا متصلٍ به، ولا داخلٍ فيه ولا خارجٍ عنه - لا يهتدي إليه أحدٌ بأصلِ الخِلقة في العادة، ولا يهتدي إليه أحدٌ إلا بعد الوقوف على أدلةٍ صعبةِ المدرك، عسرة الفهم، فلأجلِ**

(١) المطالب العالية (٢/ ٦٢ ـ ٧٣).

هذه المشقة عفا الله عنها في حَقِّ العامي»[1].

وقال الغزالي: «فإن قيل: فلم لم يكشف الغطاء عن المراد بإطلاق لفظ الإلٰه، ولم يقل إنه موجودٌ ليس بجسم ولا جوهرٍ ولا عرض، ولا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلٍ ولا منفصل، ولًا هو في مكانٍ ولا هو في جهة، بل الجهات كلها خاليةٌ عنه، فهذا هو الحق عند قوم، والإفصاحُ عنه كذلك كما أفصح عنه المتكلمون ممكن، ولم يكن في عبارته ﷺ قصور، ولا في رَغبته في كشفِ الحق فتور، ولا في معرفته نقصان؟

قلنا: من رأى هذا حقيقةَ الحَقِّ اعتذر بأن هذا لو ذكرَهُ لنفَرَ الناسُ عن قبوله، ولبادروا بالإنكار وقالوا: هذا عينُ المحال، ووقعوا في التعطيل، ولا خيرَ في المبالغةِ في تنزيهٍ ينتج التعطيل في حق الكافةِ إلا الأقلين، وقد بعث رسول الله ﷺ داعيًا للخلق إلى سعادة الآخرة رحمة للعالمين، كيف ينطق بما فيه هلاك الأكثرين... وأما إثبات موجود في الاعتقاد على ما ذكرناه من المبالغة في التنزيه شديد جدًّا بل لا يقبله واحد من الألف لا سيما الأمة الأمية»[2].

وقال في شرح المقولة الفاسدة: «إفشاء سر الربوبية كفر» بأن: «معنى هذا: أن في أسرار الربوبية أشياء لا تتحملها أكثر الأفهام، ولذلك لا يطيق المستمع ذلك الحق، ويكون الحق في شأنه باطلًا...

وعلى مذهبِ جمع آخر: مثالُ تنزيه الباري لا يمكن ذكره عند كل أحد؛ لأنك إذا قلت هذا السر: بأنَّ الله ليس في جهة وليس متصلًا بالعالم وليس بمنفصل عنه، ولا داخلًا في العالم ولا خارجًا عنه، والجهات الست خالية عنه... فأكثر الخلق لا يطيقون سماع هذا، وسيكفرون قائله، وسيقولون: إذا كان كذلك فليس بموجود؛ لأن كل ما لم يكن في داخل العالم ولا خارجه فمعدوم، أو يقولون: إن هذا باطلٌ ولا يصح أن يكون هكذا، ويقعون في تشبيه الباري، وهذا من أسرار الله، ومنها: (التقديس) فإن رسول الله ﷺ والصحابة لم يصرحوا أبدًا مع ما كانوا يعلمون أنه هكذا، كان هذا مثالًا لهذه المسألة على مذهب جماعة، ومن هو على مذهب السلف»[3].

---

(١) المنصص شرح الملخص ـ مخطوط ـ مكتبة راغب باشا (٢٣٤أ ـ ٢٣٧أ).

(٢) قواعد الأحكام (١/ ٢٠٢).

(٣) إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الغزالي (٣٤٥ ـ ٣٤٦).

وقال ابن الجوزي: «**فإن قال قائل: ما الذي دعى رسول الله ﷺ أن يتكلم بألفاظ موهمة للتشبيه؟**

قلنا: إن الخلق غلب عليهم الحس فلا يكادون يعرفون غيره، وسببه المجانسة لهم في الحديث، فعَبَدَ قومٌ النجوم وأضافوا إليها المنافعَ والمضار، وعَبَدَ قومٌ النورَ وأضافوا إليهِ الخير، وأضافوا الشرَّ إلى الظُلمة، وعَبَدَ قومٌ الملائكة، وقومٌ الشَمس وقومٌ عيسى، وقومٌ عُزَير، وَعَبَدَ قَومٌ البَقَر، والأكثرون الأصنام، فأَنِسَت نفوسهم بالحِسِ المقطوع بوجوده، ولذلك قال قومُ سيدنا موسى عليه السلام: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا﴾ [الأعراف: ١٣٨]، **فلو جاءت الشرائع بالتنزيهِ المحض جاءت بما يُطابِقُ النَفي، فلما قالوا: (صف لنا ربك) نَزلَت** ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، **ولو قال لهم ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ولا عَرَضٍ ولا طويلٍ ولا عريضٍ ولا يَشغَلُ الأمكنة ولا يحويه مكانٌ ولا جِهةٌ من الجهاتِ الست وليس بمتحركٍ ولا ساكنٍ ولا يدركه الاحساس، لقالوا: حد لنا النفي بأن تميز ما تدعونا إلى عبادته عن النفي، وإلا فأنت تدعو إلى عدم**»[1].

وقال ابن جماعة بعد أن أورد حديث الجارية: «**وقد تقدَّم أن المهم في صدر البعثة بالنسبة إلى العامة إنما كان إثبات وجود الباري -تعالى- ووحدانيته بالإلٰهية، فعاملهم بما يؤنسهم مما ألفوه، وأقرهم على اعتقاد ثبوت وجوده -تعالى- وانفراده بالإلٰهية؛ لأن أذهانهم لا تحتمل النظر فيما لم يألفوه من الأدلة الدقيقة والتفصيل الكلي، فيقع [ولعلها: يقنع] منهم أولًا بالإثبات الجملي في ذلك، ولا طريق له إلا بما ألفوه مما تقبله أذهانهم**»[2].

وذكر كذلك حديث أبي رزين العقيلي وعقّبَ عليه قائلًا: «**واحتج بعض الحشوية بعدم إنكار النبي ﷺ سؤاله بقوله (أين) الدالة على المكان. وقد بينَّا ضَعفَ الحديث وعدم الاحتجاج به. وبتقدير ثبوته فالجواب: أن النبي ﷺ لم يُنَفِّر الداخلين في الإسلام أولًا من الأعراب والجاهلية؛ لأنهم كانوا أهل جفاء وغلظة طباع غير فاهمين لدقائق النظر، فكان لا ينفرهم ويعيّرهم بمبادرة الأفكار عليهم**»[3].

وقال ساجقلي زاده في تقرير ما سبق نقله بكلامٍ مفصل: «**فلذا اشتمل القرآن والحديث على ذكره -تعالى- على بعض ما توهمه العوام، وهو كونه جسمًا مصورًا له**

---

(١) فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام ـ الرسائل الفارسية ـ (٥٧).

(٢) دفع شبه التشبيه (١٠٨).

(٣) إيضاح الدليل (٢١٥).

مكانٌ وجِهَة، فورد ظاهرُ الكتاب والسُّنَّة بكونه -تعالى- جسمًا لطيفًا أكبَرَ مِن كُلِّ شَيء في جِهَةِ الفَوق، على العَرش تارةً وفي السماء أخرى، له صُورَةٌ ويَدٌ ووَجهٌ وعَينٌ وقَدَمٌ وقِيامٌ وقُعود[1] إلى غير ذلك مما ورد به ظاهرهما، ولم يشتملا على ذكره -تعالى- على ما هو الحق[2] لئلا يقع العوامُ في التعطيل، لكن رَمَزا له، فظَهَر من هذا أنه لا يجوزُ للعلماءِ أن يَذكروا للعوامِ في وصفه -تعالى- ما يقعون به في التعطيل[3]، بل يجب تَقريرُهُم على ما دَلَّ عليه ظواهرُ النصوص.

وبالجملة: إن سُنَةَ الله ورسوله في إرشادهم: تَقريرُهُم على بَعضٍ ما توهموه في الله تَعالى... وإنما قال الرازي: (على بعض ما توهموه)؛ لأن القُرآن والحديث اشتملا على نفي بعضٍ آخر مما توهموه؛ كالزوجة والولد والسُّنَّة والنوم والغفلة[4]...

أما لو صرح لهم بنفي الجسمية أو المكان مطلقًا - يقعون البتة في التعطيل، لكن لا يفهمون من نفي الجهة إلا نفيها إلى ما لا يتناهى، فذِكرُهُ للعوامِ فِيهِ خَطَرٌ عَظِيمٌ البتة.

وبالجملة: لا يجوز أن يُذكَرَ للعوامِ في وَصفِهِ -تعالى- ما يَقعون به في التعطيل؛ لأن النبي ﷺ كان مأمورًا بأن يكلم الناس على قدر عقولهم كما سيأتي نقلًا عن الطيبي، فكذا أمته...

ويدل على بعض ما ذكرنا ما في المصابيح: (عن أبي رزين العقيلي قال:

---

(١) إيضاح الدليل (٢٥٢).

(٢) ذكر ساجقلي زاده ألفاظًا مجملة لا يسلم له إيرادها والزعم بأن ظاهر الوحي دَلَّ عليها، ولو اكتفى بألفاظ الوحي لأدى مطلوبه فإن دلالة ألفاظ الوحي على هذه الأمور المجملة من محال النزاع أصلًا بيننا، وكثيرًا ما يطلق المتكلمون ألسنتهم بهذه الألفاظ المشكلة أو الباطلة عند الكلام في هذه المسألة، فلتُحمَل حاشيتنا هذه على كل ما شابه هذا الكلام في منقولنا عنهم فإن تتبعهم كلما لهجت ألسنتهم بمثل هذا متعب، فيكفينا علم القارىء المستقر بأننا لا نقبل كون هذه الإطلاقات هي ظاهر الوحي أو أنها تطلق على ما نعتقده في حق الله.

(٣) فقارن بين هذا الكلام الصريح وبين من يزعم أن ظاهر الوحي أصلًا لا يدل على الإثبات وأن علماء الأشعرية وأئمتهم لم يسلموا بأن الظاهر دالٌ على الإثبات وإنما أرادوا ببطلان الظاهر ما يظهر للمجسمة، فهاك اعترافهم بأن الوحي صبت ظواهره في ترسيخ حقية هذه الصفات، ولم يأت بشيء يصرفها عن حقيقتها إلى التنزيه الذي يعتقدون.

(٤) لهذا ذَكَرَ غيرُ واحدٍ من العلماء أن الأشاعرة ممن يخفون عقائدهم، ويستترون بها.

(٥) ونحن نقول: ما دام الوحي قد نزل لتصحيح عقائد المشركين، ولم يجاملهم في دقيقٍ أو جليل، فلم لم ينفِ عن الله هذه الأمور لو كانت في نفسها باطلةً لازمها الضلال والكفر كما نفى عن الباري أمورًا أخرى؟ إن قيل: هذه الأمور أرسخ في عقائدهم فداهنَهم فيها وراعى عقولهم، قلنا: أرسخ منها الشرك، ثم كلما كانت أرسخ كان داعي إبطالها أقوى فهذه وظيفة الوحي! وهي تصحيح عقائد الناس،

قلت: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فقال: في عماء...) الحديث.

أقول: فأجاب بما يوهم المكان تقريرًا له على ظنه المكان له -تعالى-، ولم يجبه بنفي المكان لئلا يقع في التعطيل...

وفي المصابيح: (قال ﷺ لجاريةٍ: أين الله؟ فقالت: في السماء. قال: فمن أنا؟ قالت: رسول الله. قال ﷺ لمالكها: أعتقها فإنها مؤمنة). انتهى.

قال الطيبي[1]: (إنما قال هي مؤمنة لأن كفار العرب كانوا يعبدون الأصنام، فلما قالت: في السماء، فهم منها أنها موحدة، تريد بذلك نفي إلٰهية الأصنام التي في الأرض، لا إثبات السماء مكانًا؛ لأنه ﷺ لما كان مأمورًا بأن يكلم الناس على قدر عقولهم ويهديهم إلى الحق على حسب فهمهم، ووجدها تعتقد أن المستحق للعبودية إلٰه يدبر الأمر من السماء إلى الأرض لا الآلهة التي يعبدها المشركون، قنع منها بذلك ولم يكلفها اعتقاد ما هو صرف التوحيد وحقيقة التنزيه). انتهى.

خلاصة التوجيه الثاني: أنه ﷺ فهم منها أنها تعتقد السماء مكانًا له -تعالى-، لكن لما نفت شركة الأصنام قنع منها بذلك، ولم يكلّفها اعتقاد تنزهه -تعالى- عن المكان لما أن عقلها لا يبلغ إلى ذلك، إذ تقع بذكر ذلك في التعطيل...

وبالجملة: كثر في الكتاب والسُّنَّة ذكر المكان والجهة ـ أعني: جهة العلو ـ والانتقال والجوارح، ومثل اليد والوجه لله -تعالى-، على إرادة التأويل، وكان الخواص من الصحابة يعلمون تنزهه -تعالى- عن ظواهرها ويعلمون أنها مؤولة[2]، وفي المسلمين حينئذٍ جهلة يعتقدون ظواهرها، وأنها على حقائقها، فلو كفروا باعتقاد ظواهرها لاهتم النبي ﷺ ببيان تأويلها، ولم ينقل ذلك عنه ﷺ في الكتب المعتبرة، ولم يرد نصٌ صَريحٌ بنفي هذه الأمور عنه -تعالى-»[3].

لا إقرارهم على ضلالهم وكفرهم! فكيف بتأكيده وترسيخه بنصوص منزلة!

(١) تجد المنقول في شرح المشكاة للطيبي (٧/ ٢٣٥٢)، الأثر (٣٣٠٣) وقد نقل ساجقلي زاده كلامه بتصرف قليل غير مخل.

(٢) هذا زعمٌ لا دليل عليه، إذ من بلغتنا آثارهم في إثبات هذه الأمور لله في كتب العقيدة المسندة إنما هم خواص الصحابة ممن حَدَّثَ عن النبي، والمحدثون عنه أخص من مطلق من رآه وآمن به في تلك الطبقة، ولم يرد عن أحد منهم شيء مما يدل على هذا الذي ادعاه، فعدَمُ ثبوته لغيرهم من الصحابةِ أولى وأحرى، بل متى ورد عنهم شيءٌ في القضية التي نتكلم عنها كان دالًا على ما نقوله نحن، وكان فيه الإثبات وموافقةُ الظواهر، وليس في شيء من كلامهم التأويل الذي ادعى أنهم اختصوا به عن عامة الصحابة، وهذا أصلًا خلافُ ما يزعمونه من نسبةِ التفويضِ إلى السلف، وخلافُ نقلِ بعضهم الإجماع على تركهم التأويل.

وزد على ما سبق كلامهم في مسألة: (هل يكفر العوام باعتقاد مدلول الظواهر؟) ومنعوه لغلبة التجسيم و(الجهوية) عليهم، وهذا الكلام ليس سهلًا، ولا يمر مرور الكرام، فإنه اعترافٌ منهم بأن مُنَزِّلَ الوحيِ قصد أن يعتقد الناس هذه الظواهر، وأن هذا خيرٌ من التعطيل المحض؛ لأن عقولهم تقصر عن التنزيه الذي تقول به (الخاصة) بزعمهم، وبرروا ذلك بأن هذه الظواهر مخلوطةٌ بما يدل على الحق الصريح، ونحن نسأل: أين هذا الذي في الوحي ويدل على الحق الصريح الذي هو تعطيل هذه الظواهر المتكثرة في إثبات العلو الحقيقي والصفات؟ يقول ابن جماعة: «**وأما مذهب التشبيه فإن جماعاتٍ من الأعوام (العامة) المجانبين للعلماء الأعلام أحسنوا الظن في بعض من ينسب ذلك إليهم، فاعتمدوا في تقليد دينهم عليهم، إذ كان هذا المذهب أقربَ إلى ذهن العامي وفهمه (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه)**»[1].

فإن كانت عقول الناس اليوم لا تتصور موجودًا لا داخل العالم ولا خارجه، فيغتفر لها التجسيم وإثباتُ الجهة كما يزعمون، مع أن الناس اليوم عرفت الأمواجَ والطاقةَ والكهرباء، وعرفت ما كان ليرمى القائل به في تلك الأزمانِ بالهرطقة، فكيفَ يظن تصور القرون الأولى مِثلَ هذا؟ فنجزم إذن أنهم اعتقدوا هذه الظواهر.

وتبرير ذلك بأنه «لمصلحتهم» لا اسم له إلا الكذب، ونسبة التوسل بالكذب إلى الوحي، والأخذ بقول الباطنية والفلاسفة، ثم ألا ينفي القوم تعليلَ الأفعال؟ فكيفَ يُنزلُ الله الظواهر لمراعاة المصلحة؟ هذا سؤالٌ آخرُ أدعه للقارئ.

الاعتراف الثاني

الرازي وسلب مرجعية الوحي في الإلٰهيات

وهنا يناقش الرازي سؤالًا مهمًا وهو: هل يجوز الاعتماد على الوحي في معرفة ما يجوز ويجب ويمتنع على الله كالصفات والرؤية وغيره مما لا تتوقف صحة السمع عليه[2]؟

باختصار أكثر: هل يجوز أن نعتقد شيئًا في الإلٰهيات معتمدين على الوحي فقط؟

---

(١) التنزيهات وحاشيتها ـ مخطوط ـ مكتبة نور العثمانية رقم (٢١٣٩) ص(٧٣أ ـ ٧٥ب).

(٢) إيضاح الدليل (١١٦).

(٣) فليتنبه القارىء إلى أن الكلام في الإلهيات التي لا تتوقف صحة السمع عليها، وليس الكلام فيما

فيقرر تقريره المعتاد في وجوب تقديم العقل القطعي على ظواهر النصوص عند التعارض، وبعد أن يقرر هذه القاعدة يبني عليها ويكمل:

«فإذن: الدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله، إلا بشرط أن لا يوجد دليلٌ عقليٌّ على خلاف ظاهره، فحينئذٍ لا يكون الدليل النقليُّ مفيدًا للمطلوب إلا إذا بيّن أنه ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهره، ولا طريقَ لنا إلى إثباتِ ذلك إلا من وجهين:

١ ـ إما بأن نقيم دلالةً عقليةً قاطعةً على صِحَةِ ما أشعَرَ به ظاهرُ الدليلِ النقلي، وحينئذٍ يصير الاستدلالُ بالنقلِ فَضلًا غيرَ مُحتاجٍ إليه.

٢ ـ وإما أن نزيّف أدلة المنكرين لما دلَّ عليه ظاهرُ النقل، وذلك ضعيفٌ لما بيَّنَّا أنه لا يَلزَمُ من فساد ما ذكروه أن لا يكون هناك مُعارِضٌ أصلًا، اللَّهُمَّ إلا أن نقول: إنه لا دليلَ على هذا المعارض، فوَجَبَ نَفيُه، ولكنّا زَيَّفنا هذه الطريقة، أو نُقيمُ دلالةً قاطعةً على أن المقدمة الفلانية غيرُ معارضةٍ لهذا النص، ولا المقدمةَ الفلانيةَ الأخرى، وحينئذٍ نحتاج إلى إقامة الدلالة على أن كل واحدةٍ من المقدماتِ التي لا نهاية لها غيرُ معارضةٍ لذلك الظاهر، فثبت أنه لا يمكن حصولُ اليقينِ بعَدَمِ ما يقتضي خلافَ الدليلِ النقلي، وثَبَتَ أن الدليلَ النقلي يتوقَّفُ إفادَتُهُ اليَقيَنَ على ذلك.

فإذن: الدليلُ النقليُّ يتوقَّفُ إفادَتُهُ اليَقينَ على مُقدمةٍ غيرِ يقينية، وهي عَدَم دليلٍ عقليٍّ يوجِبُ تأويلَ ذلك النَقل، وكلُّ ما يُبتَنى صحتُهُ على ما لا يكون يقينيًّا لم يكن هو أيضًا يقينيًّا، فثبت أن ذلك الدليلَ النقليَ في هذا القسم لا يكون مُفيدًا لليقين، وهذا بخلافِ الأدلةِ العقلية».

فالرازي يقرر إذن أن الوحي لا يفيدك عقيدةً تتيقنها في الإلٰهيات! وهذا منطوق كلامه، لماذا؟ لأن كونه مفيدًا مشروطٌ بأن يمرّ على «الفلتر» العقلي، وطبعًا لا يقصد العقل الضروري البدهي الفطري الذي يعرفه كل البشر، وإنما يريد العقليات الكلامية الدقيقة الغامضة التي لا يعرفها إلا الخاصة، ولا يتجاذبها أخذًا وردًا سواهم، ليَخرُجَ النَصُّ المُستَشهَدُ بِهِ من الوحي ـ بعد الفلترة الكلامية ـ بشهادةٍ تفيدُ عدمَ وجودِ مُعارضٍ عقلي.

وهو يقرر أن تحقق مثل هذا محال، لاحتمالِ وجودِ مُعارِضٍ عقلي أنتَ لم تنتبه إليه، أو لم يخطر على بال مُكَلَّفٍ بَعد، وبما أن التأكد من عدم المعارض

العقلي ـ الكلامي ـ محال، وهو شرط إفادة الوحي اليقين في معرفة الله والإلٰهيات، يستنتج الرازي: أن الوحي لا يفيد البتة في تيقن شيء واعتقاده في الإلٰهيات.

وهذا والله من أبطل الباطل، أن ينزّل الله وحيًا يأمرك بأن تُحَكِّمَهُ وتَلزَمَ غرزه، ويحاكم النبي الناس إليه، ويعتَصِمُ به السلف في كل شيء دون استثناء، ثم يأتي الرازي ليمنع التحاكم إليه في الإلٰهيات قبل «فلترته» كلاميًّا! وتَذَكَّر أن الكلام ليس في الصفات والإلٰهيات التي تتوقفُ صِحَةُ السمعِ عليها، وإنما فيما يمكن إثبات صدق الوحي قبل إثباتها.

وبالتالي لا يجوز لك أيها المكلف أن تعتمد وتعتقد شيئًا في الإلٰهيات مستندًا إلى الوحي؛ لأنه قد يكون باطلًا كاذبًا في ظاهره، وما زالَ الاحتمالُ قائمًا بوجودِ معارضٍ عقلي أنت لا تعرفه، أو لم يختلج في نفسك بعد، أو لم يخطر حتى ببال أحدٍ من الخلائق.

لاحظ أن الرازي تجاوز مرحلة القرائن النقلية، فهو يجيز أن يكون للوحي ـ بكل ما فيه من آيٍ وآثارٍ وقرائن لفظية متصلة ومنفصلة ـ معارضٌ عقليٌّ يقتضي تأويله، فلا يجوز أن تعتمد على النقل في اعتقاد شيءٍ من إلهياته قبل الفلترة؛ لأن أصول العقيدة تبنى على اليقين، والنقل بكل ما فيه لا يفيد اليقين في هذه المسائل ـ بزعمه ـ، فلا يقفزنّ أحد المتعصبين قائلًا: «هو يقصد عدم اعتماد ظاهر آيةٍ قبل أن تجمع بينها وبين غيرها وتنظر في سباقها ولحاقها» كما يزعم ذلك الناقض ويحاول أن يؤول به كلام أصحابه المستنكر، فالرازي يتكلم صراحةً عن عدم الاعتماد على الوحي بكل ما فيه من آيات ونصوص مجتمعة لاحتمال المعارض العقلي، لا لاحتمالِ وجودِ آيةٍ أو سياقٍ أو قرينةٍ لفظيةٍ لم ينتبه إليها الناظرُ في النص المبتورِ المفرد، فمشكلته ليست في عدم الجمع مع النصوص الأخرى أو ما شابه، وإنما في احتمالية المعارض العقلي الأجنبي بطبيعة الحال عن الوحي، والذي هو عنده رأسُ الحربة في إبطال اعتمادية الوحي وحجيته في الإلٰهيات وأصول الدين.

ولكنه ينقل بعد ذلك سؤالًا مهمًا وهو: «**فإن قيل: إن الله -تعالى- لما أسمع المكلف الكلام الذي يشعر ظاهره بشيء، فلو كان في العقل ما يدل على بطلان ذلك الشيء - وَجَبَ عليه -تعالى- أن يُخطِرَ بِبَالِ المَكَلَّفِ ذلك الدليل، وإلا كان ذلك تلبيسًا من الله -تعالى-، وإنه غير جائز؟**».

وهذا ـ جَزمًا ـ كلامٌ عقلانيٌّ منطقي، فلو كان في الوحي ما يشعر ظاهره بشيء

باطل وكذب، ولم توجد قرينة لفظية في الوحي تمنع هذا الظاهر الباطل ـ لأنها لو وجدت لكفت في تأويله، ولما كان في الأمر تلبيس على المكلف السامع للوحي ـ ألا يجب أن يخطر الله ببال المكلف ذلك المعارض العقلي؟ ويجعله فيه فطريًّا سهلًا قريبَ المأخذ كي لا يعتقد ذلك الظاهر؟ وكي لا يكون الوحي منزلًا للتلبيسِ على الخلق راغبًا عن هدايتهم؟

يجيب الرازي: «**قلنا: هذا بناء على قاعدة الحسن والقبح، وأنه يجب على الله -تعالى- شيء، ونحن لا نقول به**».

فالرازي يختصر الطريق، ويقول لك: ثم ماذا؟ من قال إنه يمتنع أن تدل ظواهر الوحي على شيء باطلٍ في الإلٰهيات، ويكون له معارضٌ عقليٌّ نظري، ثم لا يخطره الله ببال المكلف؟ نحن لا نعترف بقبح هذا عقلًا بل يجوز على الخالق فعل أي شيء وإن استقبحتموه وسميتموه تلبيسًا على المكلفين.

وبعد أن أجاب جوابه المستنكر هذا ـ غفر الله له ـ أكمل جدلًا من باب التسليم: «**ثم إن سَلَّمنا ذلك، فلم قُلتُم: إنه يجب على الله -تعالى- أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل العقلي؟...**

بيانه: أن الله -تعالى- إنما يكون مُلَبِسًا على المكلف لو أسمعه كلامًا يمتنع عقلًا أن يُرادَ بِه إلا ما أشعر به ظاهره، وليس الأمر كذلك؛ لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر، ثم إنه يُجَوِّزُ أن يكون هناك دليلٌ عقليٌّ على خلافِ ذلك الظاهر، وبتقديرِ أن يكون الأمر كذلك: لم يكن مرادَ الله -تعالى- من ذلك الكلام ما أشْعَرَ به ظاهرُه.

فعلى هذا: إذا أسمع الله المكلف ذلك الكلام، فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره، مع قيام احتمالِ الذي ذكرناه - كان ـ على ذلك التقدير ـ التقصيرُ واقعًا من قبل المكلف لا من قبل الله -تعالى-، حيثُ قَطَعَ [أي: المكلف] لا في موضع القطع، فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله -تعالى- ببال ذلك المكلف الدليلَ العقليَ المعارض للدليلِ النقلي = كونه ملبسًا»[1].

فأنت المخطئ إذن أيها المكلف، أيها العربي الناظر في الوحي بلسان العرب، لم يجبرك أحدٌ على اعتقادِ ظاهرِ النص مع وجودِ احتماليةِ أن يعارضه شيءٌ عقلي، كان ينبغي أن لا تعتمد على الوحي فيما تَصِفُ به الله وتتعَرَّفُ بِهِ إليه، بل كان

تتوقف صحة السمع عليه كوجود الله وعلمه وإرادته وقدرته.

الواجبُ أن ترجِعَ إلى من درسوا فلسفة اليونان ودقائق الكلام لينبشوا لك ـ من أظلم زوايا عقولهم وأشدها اصطباغًا بغيرِ الفطرة ـ تلك العقليات التي يجب أن تؤمن بها ثم تحاكم إليها النقل، ولكنك اعتمدت على الوحي فاعتقدت أن لله صفة كذا وكذا، فأنت المخطئ لا مُنَزِّلُ الوَحي، إذ لمجرد احتمالِ وجودِ مُعارضٍ عقليٍّ كان يجب أن تتوقف، وأن لا تعتمد على النقل في عقيدتك بربك، إذن: بمجرد احتمالية المعارض ترتفع شبهة التلبيس عند الرازي، وذلك لو سلَّم جدلًا أن مثل هذا التلبيس قبيح، وقد علمت أنه لا يسلمه.

قارن هذا بقول تقي الدين السبكي: «**والفقيه المصنف قد يستعمل من الألفاظ ما فيه مجاز لمعرفته أن الفقهاء يعرفون مراده ومخاطبته للفقهاء، وأما المفتي فغالب مخاطبته للعوام فلا يعذر في ذلك وعليه أن لا يتكلم بالمجاز ولا بما يفهم منه غير ظاهره**»(1).

فإن كان المفتي الذي يعرف العوام أنه غير معصوم، وأن كلامه يحتمل الخطأ، وأن الواجب عليهم عرضُ كلامه على الوحي وإجماع الأمة وفهم سلفها، إن كانَ هذا المفتي لا يعذر بمثل هذا التدليس والتكلم بالمجاز والظاهر الباطل مع العوام، فكيف بوحي يؤمر الناسُ ـ خواصهم وعوامهم ـ باتباعه مطلقًا والإذعان له بلا شرط والاهتداء به في الدنيا والآخر لكونه مما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟

وقد ذكر الرازي مثل هذا في تفسيره فقال: «**السؤال الثاني: كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير، ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه؟ فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن...**

الجواب: أن ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين ـ وهو إما دلالة العقل أو دلالة السمع ـ صار كله هدى».

فلاحظ كيف لم ينكر ما في السؤال من أنه لولا دلالة العقل ـ النظرية الكلامية كما بيَّنَّا ـ لما اهتديَ بالوحي!

بل أكد ذلك ولكن جوز إطلاق الهدى عليه من جهة كونه لا ينفك عن دلالة العقل أو دلالة السمع، وإلا فهو لا ينازع في كون هداه متوقفًا على دلالة العقل، ثم

---

(1) نهاية العقول (١/١٤٢ ـ ١٤٦).

أكمل: «**السؤال الثالث: كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته - لم يكن القرآن هدى فيه، فإذن استحال كون القرآن هدى في معرفة ذات الله -تعالى- وصفاته، وفي معرفة النبوة، ولا شك أن هذه المطالب أشرف المطالب، فإذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله -تعالى- هدى على الإطلاق؟**

الجواب: ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء، بل يكفي فيه أن يكون هدى في بعض الأشياء، وذلك بأن يكون هدى في تعريف الشرائع، أو يكون هدى في تأكيد ما في العقول، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن المطلق لا يقتضي العموم، فإن الله -تعالى- وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ، مع أنه يستحيل أن يكون هدى في إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة، فثبت أن المطلق لا يفيد العموم»[1].

فانظر اعترافه بأن الكتاب لا يهدي المكلف في هذه المطالب التي هي أشرفها! وإنما هو هدى في بعض الأشياء كالتشريعات العملية وتأكيد ما هدى إليه العقل ابتداءً!

والمعضلة الكبرى أن دعواهم أعظم من هذا الذي يقوله الرازي، فليس القرآن معطلًا عن الهداية في هذه المطالب فقط، ليتَ الأمر وقف عند هذا، بل ظواهره تقود إلى الضلالةِ وخِلاف هَديِ العَقل أيضًا!

وليت شعري أي تلبيس وتضليل للمكلف بعد هذا؟ أن يُخاطَبَ بظواهِرَ لا صارف لها إلا عقلياتُ المتكلمين الكامنين في أصلاب الرجال، وهو لا يعرفها! بل يستحيل أن يعرفها في تلك القرون! بل لا يعرفها اليوم جماهير البشر! ومن يعرفها من المتكلمين أكثرهم يعتنقها تقليدًا لا تحقيقًا، ومن يدلل عليها عقلًا ويحققها هم خاصةُ الخاصة من الخاصة!

بل ربما أدى كون هذه الكلاميات نظريةً دقيقة إلى أن يراها المكلفُ المؤمنُ محضَ شُبُهاتٍ لا تدفع الثابت بالوحي عنده، أو رأى أن أخذه بظواهر النصوص - اتباعًا لما أمره به ربه من الاعتصام بالوحي - مع تخطئته العقليات النظرية إجمالًا - أولى من أن يخوض فيها ويتعلمها.

فأي تلبيسٍ على الخلائق بعد هذا وأي كذبٍ أشد من تسميته بيانًا وهدى وصدقًا ونورا وصراطًا مستقيمًا وحبلًا مستعصمًا به؟

---

(١) فتاوى السبكي (٢/ ٣٧٠).

وقد ضرب أحد الإخوة مثالًا جميلًا في تصوير كلام الرازي، فخَيَّل التالي:

تقدم أحدهم لخطبة فتاةٍ فسأله وليها: ما عملك، فأجاب: أنا طبيب، فزوجه الولي ابنته واكتشف بعد ذلك أنه ليسَ طبيبًا، فتميَّزَ من الغيظِ وواجهه بأنه كاذبٌ.

فأجابه الخاطب: كان مرادي أنني (طبيب قلوب المساكين ومضمد جراحاتهم المعنوية)، فأردت أن أمدح نفسي لك، والخطأ خطؤك، فكلامي لم يكن قاطعًا وكان يحتمل هذا المعنى، وكان ينبغي لك أنت أن تبحث وتسأل عني لتعلم هل أردت بكلامي هذا ظاهِرَهُ أم لا. اهـ.

لاحظ أن هذا المثال يصور المسألة في أخف أحوالها، فإن ما نتكلم فيه أعظم وأخطر، فإن هذا الخاطب الكاذب صادقٌ في لوم الأب، فقد كان ينبغي أن لا يثق بكلامه ثقةً عمياء، وأن يسأل عنه ويتأكد قبل أن يلقي إليه بفلذة كبده، ولكن هل خطأ الولي يَمنَعُ وَصفَ الخاطِبِ بالكذب! وأنه ملبسٌ مُدَلِّسٌ مُضَلِّل؟

الجواب: لا، فإنما خطأُ الولي أنه لم يكتشف هذا الكذب والتدليس، ولو قارنا ذلك بمن اعتمد على ظواهر الوحي في معرفة ربه، فإن الوحي أولى بالثقة من الخاطب، لكونه خِطابَ الله -تعالى-، وقد ثبتت نِسبَتُهُ إلى الباري، ولما تضمنه من التأكيدِ على كَونِهِ بيانًا وهدىً وصِدقًا لا يفوقه كلامٌ في شيء مما سبق من النعوت الجلية والأوصافِ العليّة، فلا يُلامُ الواثِقُ به المُعتَمِدُ عليه كما يُلامُ الولي لثقته بالخاطب، فالخاطب مَظنةُ التلبيس طلبًا لإخفاء عيوبه وتضخيم حَسناته، هذه جهة، ومن جهة أخرى، فإن الوَليَّ بمقدوره أن يتأكد من صِدقِ الخاطب، وذلك بِمُجَرَّدِ طلبِ شهادته، أو بمجرد السؤالِ عنه.

ولكن أنَّى للسلف أن يطلبوا المعارضات العقلية وهم لا يعرفون الجوهر والعرض والصفات النفسية والعرضية وأن المتحيز جسم أو جوهرٌ وأن الجوهر متحركٌ أو ساكنٌ وأن السكون وجودي وأن الحوادث يمتنع أن تتسلسل وغير ذلك؟

والمقدمات التي ينبغي أن يعرفها المتكلم ثم الأدلة التي ينبغي أن يرتبها منها قبل أن يتوصل بها إلى بطلان الظاهر - كثيرة جدًا، ولا يستطيع إنسانٌ نفي العلو أو نفي اتصاف الله بالأفعال الوجودية أو إبطال شيء مما نثبته إلا بعد تعلم كل تلك المقدمات وترتيبها وتركيب أدلتها، ولكن المتكلم حين يُلَقَّنُ هذه الأدِلَةَ تلقينًا، وحين يتعلم هذه المقدمات وما فيها من مواد عن طريق الكُتُب الدراسية والكلامية - يظن أن ما استقر في ذهنه أخيرًا يَستَقِرُ في ذهن أي أحد، ولو سألته عن نفي العلو أو

الأفعال الوجودية عن الله -تعالى- قبل أن يدرس حرفًا من كتب الكلام ـ وإن كان عالم ذرة ـ لفغر فاه.

فالتأكد من صحة الظواهر ممتنعٌ في ذلك الزمن، وليس في الوحي شيء يمنع إجراء تلك الظواهر، ومن يلومُ المُخاطبَ بالوحي على اعتماده الظاهر قبل التأكد من عدم المعارض العقلي - كمن يلومُ الأب على تزويج ابنته ممن تنجِب منه «هِتلر»! فهل كان له أن يَعلَمَ هذا حينَ زوّجها؟ وهل كان المُخاطَبُ ليعلمَ وجودَ مُعارضٍ عقلي لم تعرفه الأمة إلا بعد تعريب كتب الفلسفة وظهور الجهمية فورثتهم المعتزلة فورثتهم الأشاعرة؟ إن كُلَّ هذه الفروق تجعل نسبة الكذب إلى المتكلم بالوحي والعياذ بالله أولى بمراحل من نسبته لهذا الخاطب الذي أظهر ما يمكن التأكد بسهولة من عدم صحته لولا تقصيرٍ حقيقيٍّ من الولي.

الاعتراف الثالث

الغزالي وتأويل ختم النبوة

يقول الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ في معرض تعديده مراتبَ التكذيب وتعلقها الكفر والإعذار: «**الرتبة السادسة**[1]: **ألا يصرح بالتكذيب، ولا يكذب أيضًا أمرًا معلومًا على القطع بالتواتر من أصول الدين، ولكن منكر ما علم صحته بالإجماع، فأما التواتر فلا يشهد له، كالنظَّام مثلًا أنكر كون الإجماع حجة قاطعة في أصله... فقد أنكر الإجماع وخرق الإجماع، وهذا في محل الاجتهاد**[2]**، ولي فيه نظر، إذ الإشكالات كثيرةٌ في وجه كون الإجماع حجة، فيكاد يكون ذلك كالممهد للعذر، ولكن لو فتح هذا الباب**[3] **انجر إلى أمورٍ شنيعة، وهو أن قائلًا لو قال: يجوز أن يبعث رسولٌ بعد نبينا محمد ﷺ، فيبعد التوقف في تكفيره، ومستند استحالة ذلك عند البحث يستمد من الإجماع لا محالة**[4]**، فإن العقل لا يحيله، وما نقل فيه من قوله:**

---

(١) مفاتيح الغيب ـ التفسير الكبير ـ (٢/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩).

(٢) مفاتيح الغيب ـ التفسير الكبير ـ (٢/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩).

(٣) أي: لا يكفر بمخالفة الإجماع وهو اجتهادٌ مانعٌ من تكفيره.

(٤) أي: لو فُتِحَ بابُ الإعذار لناقض الإجماع الذي لا يعترف بحجته أو لا يسمي تحققه، فلم نكفره لأجل ذلك وعذرناه، جرنا ذلك إلى أمورٍ شنيعة سيذكر الآن أحد أمثلتها.

(٥) إذن: لو فتحنا باب الإعذار لناقض الإجماع وجب أن نعذر المكذب بختم النبوة؛ لأن ختم النبوة لا يثبت حقيقةً ولا يستند استنادًا قطعيًا إلا بالإجماع، فبدون الإجماع لا يكون ثبوت هذه المسألةِ قطعيًا،

(لا نبي بعدي) ومن قوله -تعالى-: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] **فلا يعجز هذا القائل عن تأويله فيقول: خاتم النبيين أراد به أولي العزم من الرسل، فإن قالوا: النبيين عام، فلا يبعد تخصيص العام. وقوله: (لا نبي بعدي) لم يرد به الرسول، وفرق بين النبي والرسول، والنبي أعلى رتبةً من الرسول، إلى غير ذلك من أنواع الهذيان**(١)**، فهذا وأمثاله لا يمكن أن ندعي استحالته من حيث مجرد اللفظ، فإنا في تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات أبعد من هذه، ولم يكن ذلك مبطلًا للنصوص، ولكن الرد على هذا القائل أن الأمة فهمت بالإجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهم عدم نبي بعده أبدًا، وعدم رسولٍ لله أبدًا، وأنه ليس فيه تأويلٌ ولا تخصيص، فمنكر هذا لا يكون إلا منكر الإجماع»**(٢).

ويستفاد من نص الغزالي التالي:

١ ـ أن النصوص لا تفيد أصولًا يَكفرُ مُخالفها في هذه المباحث الكبرى بدون الإجماع.

٢ ـ أن النصوص في نفسها ليست هاديةً لأصولٍ يكفر مخالفها لأنها تقبل التأويل الواصل إلى حدِّ الهذيان بحسب تعبيره.

ـ أن تأويل نصوص الصفات التي ظاهرها التشبيه ـ بحسب اعتقاده ـ أبعدُ من تأويلِ نصوص ختم النبوة.

وهذا يقتضي أن تأويلاتهم لنصوص الصفات أشدُّ هذيانًا من تأويل نصوص ختم النبوة! فإنه اعترف أنها أبعدُ وأضعف احتمالًا من تأويل نصوص ختم النبوة، فإن كان التأويلُ الأقرب الأقوى احتمالًا هذيانًا فالأبعد الأضعف احتمالًا أشدُّ هذيانًا من بابِ أولى! فانظر ما يصنع فتح بابِ التأويلِ بأهله.

ثم إن استناده إلى الإجماع في تكفير مؤول نصوص ختم النبوة يملك ادعاءه المخالف في النصوص التي يتمسك بها ويمنع تأويلها، فإن الإجماع منعقدٌ على أن هذه النصوص التي زعموا في ظاهرها التشبيه ـ دالةٌ على إثبات الصفات، وإثباتُ السلف للصفاتِ بها ورميهم من لا يثبتها أو يتأولها بالتجهم والضلال وسلوك مسلك

وسيقرر سبب عدم قطعية هذه العقيدة بدون الإجماع.

(١) إذن: سبب عدم قطعية عقيدة (ختم النبوة) أن العقل لا يوجبها ولا يمنع ضدها، وأن النصوص التي تثبت هذه العقيدة قابلةٌ للتأويل كما قبلت نصوص الصفات، ولاحظ أنه سمى تأويل النصوص الدالة على ختم النبوة هذيانًا.

الاعتزال أشهرُ من نارٍ على علم، وهو كثيرٌ بثيرٌ شهير، وندعيه إجماعًا منهم أقوى من إجماعاتٍ كثيرة مستقرة في مسائل الفقه بل وفي مسألة الطلاق بالثلاث التي يكثرون من التشنيع فيها على شيخ الإسلام ويرمونه لأجلها بالبدعة، فأقل ما يقال إن المؤول لهذا النصوص مبتدعٌ ضال وإن لم نكفره، فكيف والغزالي يعترف بأن تأويلها أبعد من تأويل نصوص ختم النبوة المنعوتِ على لسانه بالهذيان! فمؤولها هاذٍ إذن كما ذكرنا بالقياس الأولوي.

وممن اعترض على الغزالي قوله بتجويز تأويل نصوص ختم النبوة من جهة اللفظ وأن المانع من ذلك مجرد الإجماع - ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز حيث قال: «**وهذه الألفاظ عند جماعة علماء الأمة ـ خلفًا وسلفًا ـ متلقاةٌ على العموم التام، مقتضيةٌ نصًّا أنه لا نبي بعده ﷺ، وما ذَكَرَهُ القاضي ابن الطيب في كتابه المسمى بـ(الهداية) من تجويز الاحتمال في ألفاظ هذه الآية ـ ضعيف، وما ذكره الغزالي في هذه الآية وهذا المعنى في كتابه الذي سماه بـ(الاقتصاد) ـ إلحادٌ عندي وتطرقٌ خبيثٌ إلى تشويشِ عقيدةِ المسلمين في ختم محمد ﷺ النبوءة، فالحذر الحذر منه، والله الهادي برحمته**»[1].

ونقله عنه كلٌ من القرطبي[2] وأبي حيَّان[3]، فإن لم يقبلوا منه تجويزَ تأويلِ نصوص ختم النبوة من جهة ألفاظها وبمعزلٍ عن الإجماع، ولم يقبلوا دعواه بأن ألفاظ نصوص ختم النبوة تقبل مثل هذا، فكيف يُقبَلُ منه ومنهم تأويلُ نصوص الصفات وهي باعترافه أبعد عن التأويل وأضعف في الاحتمال من جهةِ الألفاظ؟

ولاحظ أن كلامنا في قبول النصوص بألفاظها للتأويل، فهو محل اعتراضهم، وإلا فهم والغزالي متفقون على أن مؤول هذه النصوص كافر، ولكن الغزالي لا يرى النصوص ممتنعة التأويل ويستند في منعها إلى الإجماع كما بينا، بينما هم استشكلوا هذا واستعظموا أن تكون النصوص الصريحة في هذا المعنى قابلةً للتأويل بألفاظها وسياقاتها الواضحة.

ولكن ماذا عن نصوص الصفات؟ فنصوص العلو والفوقية مثلًا بالمئات! تدل بمنطوقها أو بمفهومها على هذا المعنى، فضلًا عن نصوص السلف وأئمة الأشعرية

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد الذي بحاشيته شرح مصطفى عبد الجواد عمران (٥٢٠ ـ ٥٢١).

(٢) المحرر الوجيز (٤/٣٨٨).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٤/١٩٧).

الأوائل ممن نقلنا عنهم، فهي أكثر بكثيرٍ من نصوص ختم النبوة، ومعضدة بما لم تعضد به هذه النصوص من التصريح بمعناها والرد على مؤوليها الأوائل من المعتزلة والجهمية، فكيف جوزوا فيها التأويل وادعوا قابلية ألفاظها لذلك، ثم نقموا على الغزالي قوله بقابلية نصوص ختم النبوة للتأويل؟

وهذه اللامعيارية في التأويل للغزالي فيها كلامٌ واضحٌ يذيب الفرق بين ما يؤول وما لا يأول، فيقول: «**وذهبت طائفة إلى الاقتصاد، وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله -سبحانه- وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيه وهم الأشعرية.**

وزاد المعتزلة عليهم، حتى أولوا من صفاته -تعالى- الرؤية، وأولوا كونه سميعًا بصيرًا، وأولوا المعراج، وزعموا أنه لم يكن بالجسد، وأولوا عذاب القبر، والميزان، والصراط، وجملة من أحكام الآخرة، ولكن أقروا بحشر الأجساد، وبالجنة، واشتمالها على المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذ المحسوسة، وبالنار واشتمالها على جسمٍ محسوسٍ يحرق بحرق الجلود ويذيب الشحوم.

ومن ترقيهم إلى هذا الحد زاد الفلاسفة، فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه إلى آلام عقلية وروحانية ولذات عقلية، وأنكروا حشر الأجساد وقالوا ببقاء النفوس وأنها تكون إما معذبة وإما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس، وهؤلاء هم المسرفون.

وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله، وبين جمود الحنابلة، دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلٰهي لا بالسماع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف أولوه»[(١)].

فاعترف بأن قانون تأويلهم مباحٌ لكل مبطل، وأن حد التفريق بين انحلال أهل الفلسفة الواقعين في القرمطة وأشد أنواع التأويل وبين ما سماه جمود الحنابلة المثبتين للأسماء والصفات ونصوص الوعد والوعيد - دقيقٌ غامض، فإن كان دقيقًا غامضًا كيف يكون قانونًا يتعبدنا الله به نتوسل به للتمييز بين ما يجوز تأويله وما لا يجوز؟ وإن كان دقيقًا غامضًا عند الغزالي الوالغ في الفلسفة والكلام، فهل يا ترى

(١) البحر المحيط (٨/ ٤٨٥).

عرفه السلف والأئمة الأوائل الذي ما خاضوا في بحر العقليات الغامضة هذا؟

ثم أناط التمييز بين الحق والباطل من التأويل إلى الكشف الصوفي، وليت شعري أين أحالنا الله إليه في كتابه أو في سنة نبيه؟ وأي طعنٍ في الوحي بعد هذا أن لا يمتاز حق ظواهره من باطلها إلا بكشفٍ أجنبيٍّ عنه لخاصةِ الخاصة، لا يعلم حقه من باطله، ولا يرقى لأن يستدل به في الحكم على عقد بيعِ بقلٍ أو بصل! ليستدل به في أعظم الأمور وأعلاها!

• خاتمة في المقارنة بين تأويل اليهود والناقض ثم بين تأويل الوحي والدساتير:

وفي ختام هذا المبحث، وبعد ما نقلناه من اعترافاتٍ تكشف لك عن غور المصيبة؛ نقول:

لا أدري كيف يطعن الناقض في اليهود لأمرٍ هو يزعم أنه موجودٌ في كتابه ويمارس في علاجه الممارسات اليهودية نفسها، فيقول: «**ويمكن أن يكون السبب الذي من أجله قال اليهود عن ربهم: إنه استراح ـ أنهم كانوا من المشبهة، ولذلك لجأ رؤساؤهم من المتقدمين والمتأخرين إلى محاولة تأويل النصوص التي وردت بنحو هذه المعاني التي لا تليق بالله -تعالى-**».

فكما أن اليهود في أصلهم مشبهة لأن في نصوصهم ما يقتضي ذلك ويلجئهم للتأويل، مما يقطع صلة نصوصهم بالباري -سبحانه- ويُعَدُّ مَطعنًا كبيرًا في منقولهم، فأنت تدعي هذا في وحينا الكامل الخاتم والعياذ بالله!

فكلاكما ـ أنت واليهود ـ تتأولون وتشتركون من الحيثية نفسها التي سلمتموها: ثبوت التجسيم والتشبيه في ظواهر النصوص! فأنت لا تملك أن تطعن عليهم مع تلبسك بالمسلمة الباطلة نفسها والمعالجة الأشد بطلانًا ـ التأويل الكلامي ـ.

بينما نحن نطعن عليهم بما في نصوصهم من نسبة النقائص للباري والتشبيهات القبيحة التي لا نسلم البتة أن مثلها موجودٌ في نصنا الإلٰهي الكامل لا في ظاهره ولا في غير ظاهره، ولا يفيدكم أن تزعموا وجودَ آياتٍ تنفي المماثلة والمكافئة بين الخالق والمخلوق في كتابنا، فهي لغويًّا لا تدفع ما نثبتُه، ومثلها موجودٌ في كتاب اليهود، ولم يدفع ذلك عن كتابهم شنعة تلك النقائص المنسوبة للإله والعياذ بالله! ولم يقبل أهل الحقِّ تأويلاتهم التي شابههم فيها أهل الكلام.

واعلم أنه لم يكن لنختلف مع عقلاء المتكلمين في كثيرٍ مما سبق لو تعاملوا مع النص الشرعي كما يتعاملون مع النصوص القانونية والدساتير الوضعية على أقل تقدير، فلا يقبلون تحريف شيءٍ فيها لخلاف ظاهره إلا بمادةٍ شارحةٍ أو بمذكرةٍ أو ببيانٍ ملحقٍ شارح.

دعك من تحاكمهم للمحاكم الدستورية التي لا يعقب على شرحها وتفسيرها ولا يقبل تأويلٌ يخالف حكمها، فلا يقبلون تأويل شيءٍ من الدساتير والقوانين بالنظريات المتأخرة مثلًا كأن يقال: هذه المادة لا يراد ظاهرها لأنه خطأٌ بما ثبت بالتجربة الفلانية أو الدليل النظري الفلاني، وواضعها خبيرٌ قانوني يستحيل أن يقع في مثل هذا الخطأ، إذن لعله يريد كذا وكذا ووضعها مجازًا!

فلا يقبل أحدٌ من العقلاء هذا، بل مطلق التعامل المجازي مع الدساتير والقوانين يُعَدُّ جنونًا وإسقاطًا لمرجعيتها، فإن كان الأمر كذلك في دساتير البشر وقوانينهم، فكيف بوحي رب العالمين؟

فليتهم عاملوه كما عاملوها، ولكن عاملوه وكأنه نصٌ فني أدبي لا أكثر، مفتوحٌ لكل التفاسير، مقروءٌ لكل أحد، وأدى عدم استحضار الغاية من تنزيله ـ الهداية والبيان والهيمنة والحكم ـ وعدم مراعاة اللغة وفهم السلف والمنهج العقلي الذي يولِّيهما مسئولية التفسير والتبيان - إلى بروز القراءات التأويلية الحداثية التي تسقط مرجعية ظاهر النص أو تجعل مدلوله نسبيًّا هلاميًّا بحجة معارضة (المصلحة) أو (العقل) أو (التطور التاريخي) وغير ذلك.

وادعى من ادعى (لانهائية التأويل) و(تاريخانية النص) و(موت المؤلف)، وكلها تلج من الباب الذي فتحه المتكلمون، وهو باب: معارضة ظاهر الوحي بما هو أجنبيٌّ عنه من نظرياتٍ ومناهج، وتقديمها على مدلوله اللغوي المؤكد بفهم السلف.

شبهة جحد الناقض إطلاق نعت (الصفات) على ما نثبته من ظواهر وبيان تهافته

أما وقد انتهينا من تخليطات الناقض في مسألة الظاهر والتأويل، وذكرنا ما يلزم القوم من أباطيل، وأتينا بأمثلةٍ واعترافاتٍ وافيةٍ بالمطلوب، محققةٍ للمرغوب، ننتقِلُ إلى شبهةٍ أخرى تبين المستوى الحجاجي للناقض، حيثُ يقول: «**إن كلمة (الصفة) إذا أطلقت لا يتبادر منها معنى اليد والرجل والساق والرأس، وغيرها من الأعضاء. بل إن المتبادر إلى الأذهان عند إطلاق لفظ الصفة إنما هو: ما يقوم بالذات من المعاني كالقدرة والعلم والإرادة وغيرها. وأما اليد والرأس، فهي لا تفهم من مجرد لفظ الصفة، فلو قيل لنا: ما صفة الإنسان؟ لا يقال: له رأس ويد ورجل. بل هذا وَصفٌ له لا صِفَةٌ له، أما صفته فهو أنه: مفكرٌ ناطقٌ مريد، وهكذا. فلو قيل: مم يتألف الإنسان؛ أي: من أي أجزاءٍ يتألف، يقال في الجواب: من يدٍ ورجلٍ ورأسٍ وبطنٍ وظهر، وهكذا. فتذكُرُ في جَوابِ هذا السؤالِ الأجزاءَ التي يتألف منها الإنسان، ولا تَذكُرُ في الجواب: الرحمةَ والعلمَ والإرادةَ وغيرَ ذلك من صفاتِ معان، فهذه ليست أجزاءً للإنسان، بل صفات له. فيوجد فرقٌ إذن بين الجُزءِ والصِفَة، وليس الأمر كما يدَّعي ابن تيمية من أن الصفات نوعان: صفات معان، وصفات أعيان؛ لأن هذه التي سماها أعيانًا هي أجزاءٌ وأعضاءٌ[1] وليست صفات**»[2].

فهو يزعم إذن أن «اليد والوجه» وما هو من قسم الصفات التي نظائرها فينا أبعاض - لا يُطلق عليها أنها صفات، بل لفظةُ «صفةٍ» لا تُطلق إلا على الصفاتِ

---

(١) إحياء علوم الدين (١/ ١٠٤).

(٢) ونحن نقول: وهذه التي سميتموها معاني- هي أعراضٌ وقوى تقومُ بِأبعاض.

التي نظائرها فينا أعراضٌ كالعِلمِ والسمعِ والبصر، وقد ذكرنا التفريق بين صفات المعاني والأعيان، وأن الفروقَ الوحيدةَ المعتبرة هي كون الأولى نظائرها فينا أعراض، وأنه يشتق منها اسمٌ للباري، وأنها ليست متميزةً بالحس بخلاف الثانية، وذكرنا أنهم يثبتون تميز ما يثبتونه من الصفات بالحس، وأنها تجوز رؤيتها لو كشف الحجاب، فصار الفرق الوحيد المعتبر في هذا المبحث هو الاشتقاق واختلاف نظائرها فينا، فهل هذه فروقٌ مؤثرة؟

ونحن نسأل: من يُحَدِّدُ جواز إطلاق لقب (الصفة) على ما نثبته أو عدم جوازه؟ وهل يحتكم في ذلك إلى اللغة أم الاصطلاح؟ وإن كانت الثانية: فإلى اصطلاحِ من؟ النحويين؟ أم الأشاعرة؟ أم المعتزلة؟ أم من؟

أما عند النحويين، فليس ما نثبته ولا ما يثبته الأشاعرة مما يسمى صفةً، يقول الجوهري: «**والصِّفَةُ كالعِلْم والسَوادِ، وأمَّا النحويون فليس يريدون بالصفة هذا؛ لأنَّ الصفة عندهم هي النعت، والنعت هو اسم الفاعل نحو ضاربٍ، أو المفعول نحو مضروبٍ، أو ما يرجع إليهما من طريق المعنى**»(١).

ففي اصطلاح النحاةِ لا شيءَ مما نثبته مشمولٌ بلقبِ «صفة».

أما لغةً، فيقول الخليل: «**الوصف: وصفُكَ الشيءَ بحِلْيته ونَعْته**»(٢).

ويقول ابن فارس: «**(وَصَفَ) الواو والصاد والفاء: أصلٌ واحد، هو تَحلِيَةُ الشيء. وَوَصَفتُهُ أصِفُهُ وَصفًا. والصِفَةُ: الأمارَةُ اللازِمَةُ للشيء، كما يُقال: وَزَنتُهُ وَزنًا، والزِّنَةُ: قَدرُ الشَيء. يُقالُ: اتصف الشيء في عَينِ النَّاظِرِ: احتَمَلَ أن يُوصَف**»(٣).

ويقول: «**النَّعتُ: وَصفُكَ الشَيء بما فِيهِ مِن حسن**»(٤).

ويقول ابن سيده: «**وصَفَ الشيءَ له وعليه وَصْفًا وصِفَةً: حَلاهُ، وقيل: الوَصْفُ المَصْدَرُ، والصِّفَةُ الحِلْيَةُ**»(٥).

ويقول الحموي: «**(و ص ف): وصفته وصفًا من باب وعد: نعته بما فيه، ويقال: هو مأخوذٌ من قولهم: وصف الثوب الجسم، إذا أظهر وبَيَّنَ هيئته، ويقال:**

---

(١) نقض التدمرية (٩٣).

(٢) الصحاح (٤/ ١٤٣٩).

(٣) العين (٧/ ١٦٢).

(٤) مقاييس اللغة (٦/ ١١٥)، مجمل اللغة (١/ ٩٢٧).

(٥) مقاييس اللغة (٥/ ٤٤٨).

الصفة إنما هي بالحال المنتقلة، والنعت بما كان في خلق أو خلق، والصفة من الوصف، مثل العدة من الوعد، والجمع صفات»[1].

ويقول الجرجاني: «**الصفة: هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو: طويل وقصير وعاقل وأحمق، وغيرها. وهي الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها**»[2].

ويقول زكريا الأنصاري: «**الصفة الأمارة القائمة بذات الموصوف**»[3].

ويلخص التهانوي ما ذكر في الصفة لغةً واصطلاحًا فيقول: «**الصّفة: ... بالكسر هي والوصف مترادفان لغة. ومعنى الصفة بيان المجمل وبيان الأهلية للشيء وبيان معنى في الشيء. وبعض المتكلّمين فرّقوا بينهما، فقالوا الوصف يقوم بالموصوف والصّفة تقوم بالواصف؛ فقول القائل زيد عالم وصف لزيد باعتبار أنّه كلام الواصف لا صفة له، وعلمه القائم به صفة لا وصف انتهى. والمراد بالصفة في قول الفقهاء صفة الصلاة الأفعال الواقعة في الصلاة سواء كانت فرائض أو لا، كما في البرجندي والدرر.**

وتطلق الصفة أيضًا على المحمول على الشيء ويقابلها الذّات وعلى ما لا يستقلّ بالمفهومية ويقابلها الذات كما عرفت، وعلى الأمر الخارج المحمول يقابلها الجزء وعلى ما يقوم بالغير وعلى النّعت وعلى الوصف المشتقّ كما ستعرف في لفظ الوصف؛ ومن الصفة المشتقة اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبّهة وأفعل التفضيل وما يجري مجراها كالمنسوب، كذا في شرح الكافية في تعريف المبتدأ»[4].

إذن، يمكننا أن نعرّف الصفة بأنها:

أمارةُ الشيء التي تُعَرِّفُهُ وتُمَيِّزُه، بهذه البساطة، فيشمل كل ما يختص به الله ونعرفه به، من صفاتٍ فِعليَّةٍ وذاتية، ومن صفات معانٍ وأعيان.

وليس لقبُ الصفة لغةً حكرًا على قسم معين من الصفات، كصفات المعاني دون الصفات الفعلية والنفسية والعينية، فقول الناقض: «**فلو قيل لنا ما صفة الإنسان، لا يقال: له رأس ويد ورجل**» محضُ تحكم.

---

(١) المحكم والمحيط الأعظم (٨/ ٣٨٣)، ولسان العرب (١٥/ ٤٥٧).

(٢) المصباح المنير (٢/ ٦٦١).

(٣) التعريفات (١٣٣).

(٤) الحدود الأنيقة (٧٢).

نعم، لا يقال هذا لا لأنه جوابٌ خاطئ، ولكن لأن هذه الأمور لا تميز الإنسان عن غيره من الحيوانات، ولو كان الإنسان هو المتفرد بصفة الرأس واليد والرجل - لكان جوابُ السؤال بـ: «هو حيوانٌ له رأس ويد ورجل» جوابًا صحيحًا تامًّا، فليس عدم الجواب بهذا لأن هذه ليست صفاتٍ كما زعم.

ولو أردنا أن نقلب الأمر عليه، لقلنا: وكذلك لا يصح الجواب عن هذا السؤال بأن الإنسان: له سمعٌ وله بصرٌ وله حياة، للعلة نفسها المذكورة فيما سبق، فهل عدم الجواب بهذا يعني أنها ليست صفات؟ ما أعجب الناقض واستدلالاته!

وقد تُسأل عن صِفَةِ الملائكة فتجيب: كائناتٌ نورانية لها أجنحة، مثلًا، فيُعَدُّ الجَناحُ صِفَةً للمَلَك، وليست الأجنحة صفاتِ معان.

وقوله: «**بل هذا وصف له لا صفة له**» تفريق لا قيمةَ له، فالوصف هو ذِكرُ الصِفات، ويُطلق على الصفة كما يطلق على فعل الواصف، وقد نَقلِبُ عليه الأمر كذلك فنقول: قولك أيها الناقض: «**أما صفته فهو أنه مفكر ناطق مريد، وهكذا**». ليس فيه تعديدٌ لصفاته، بل تعديدٌ للأسماء المشتقة من تلك الصفات، وهذه لا ينازعك فيها حتى المعتزلة، فأين الصفات في جوابك؟ إن أردت أن تذكر الصفات التي تثبتها وجب أن تقول: هو ذو فكرٍ ونطقٍ وإرادة، فهل هذا مختلفٌ عما أبطلته من وصفه بأنه: ذو رأسٍ ويدٍ ووجه؟

وقوله: «**فلو قيل: مم يتألف الإنسان؛ أي: من أي أجزاء يتألف، يقال في الجواب: من يد ورجل ورأس وبطن وظهر، وهكذا. فتذكر في جواب هذا السؤال الأجزاء التي يتألف منها الإنسان، ولا تذكر في الجواب الرحمة والعلم والإرادة**».

فهذا لأنك سألت عن التأليف والتركيب، والإنسان يتألف ويتركب من هذه الأمور، وليس الباري مؤلفًا مركبًا ـ بالمعنى اللغوي ـ ومن قال بمثل هذا كَفَرَ رأسًا، فطَبِيعِيٌّ أن تُجابَ بهذا حين تُسأَلُ عَن التأليفِ والتركيب، ولا تُجابُ بالعلم والرحمة والإرادة لأنها تَبَعٌ لهذه المؤلفات، فهي أضعف منها وجودًا أصلًا، والتأليف أصالةً للأقوى منها وجودًا وهي أبعاض الإنسان وأجزاؤه.

ولكن لنقلب عليه هذه أيضًا فنقول: لو سئلت: ما هي أعراض جوارح الإنسان، لقلت: السمع والبصر والعلم والألم وغير ذلك.

إذن هذه أعراض تقوم بجوارح، فيلزم أن لا تنسبها للباري -سبحانه- وأن لا تسميها صفاتٍ بل أعراضًا وقوى!

ثم من خَدَعَ الناقِضَ ليظن بأن أسماء المعاني الجامدة كالسمع والبصر والحياة ـ والتي تشتق منها الأسماء: كالسميع والبصير والحي ـ هي فقط ما يوصف بها الموصوف؟

بل قد يُتَوَسَّلُ إلى وَصفِ الموصوف بـ «ذو» أو «الاسم الموصول»، وفي ذلك يقول مرتضى الزبيدي: «**ذو، معناها: صاحب، وهي: كلمة صيغت ليتوصل بها إلى الوصف بالأجناس**»[1].

وهو ـ حرفيًّا ـ مقولُ ابن سيده[2] من قبله، ويقول أبو البقاء الكفوي: «**وهي وصلة إلى الوصف بأسماء الأجناس، كما أن (الذي) وصلة إلى وصف المعارف بالجمل وهي وصلة إلى الوصف بأسماء الأجناس، كما أن (الذي) وصلة إلى وصف المعارف بالجمل**»[3].

ويقول ابن يعيش: «**ولا يجوز (ذوه)، ولا (ذوك). لأنها لم تدخل إلا وصلة إلى وصف الأسماء بالأجناس، كما دخلت (الذي) وصلة إلى وصف المعارف بالجمل**»[4].

فالفرق فقط أن الاسم المشتق من صفة، يُشتَقُّ من اسمِ جامدٍ هو أصل الاشتقاق، وهو عنوان الصفة، فالعليم يشتق من العِلم، والبَصير من البصر، والاسم الجامد إما اسمُ ذاتٍ، والذات هنا ما تميز بالحس، كيدٍ ووجهٍ وجَبَلٍ وغَيرِ ذلك، وإما اسمُ مَعنى، والمعنى ما لا يتميز بالحس، كالرحمة والغضب والسمع والبصر، ولا يقبَلُ الاشتقاقُ إلا من أسماء المعاني؛ أي: القسم الثاني من الأسماء الجامدة.

وهذه مسألةٌ لغويةٌ محضة، لا علاقة لها بالتفريق بين ما يسمى صفةً وما لا يسمى، وغايتها التفريق بين الصفات التي يشتق منها والصفات التي لا تكون مأخذ اشتقاق، فلو شاء الله وجعل في اللغة اشتقاقًا من اسم الذات، فيشتق اسمُ «يَدِيد» مثلًا لمن له صفة اليد، أيقبل الناقض حينئذٍ تسميتها صفةً؟ أيكون فرق الحقائق الخارجية عنده فقط تبعًا للقانون اللغوي الوضعي؟

فالعبرة بالحقائق إذن لا بمثل هذا، لا سيما بعد أن بينا شمول الصفة لغةً ما

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١٠٧٨).

(٢) تاج العروس (٤٠/ ٤٢٦).

(٣) المحكم والمحيط الأعظم (١٠/ ٩١).

(٤) الكليات (٤٥٩).

ينازعنا فيه الناقصُ كالرحمة والغضب والفرح وغير ذلك، وزيادة عليه صفاتُ الأفعال وغيرها من الإضافات والخصائص، فكلها يوصف بها الإله، باشتقاق أو بدونه.

وفي طرق الربط بين الصفة والموصوف يقول الآمدي: «**وتحقيق القول فيه: أن الصفة القائمة بالمحل لها صفة عموم، وخصوص. والاشتقاق قد يكون من جهة عمومها: كاشتقاق العالم من العلم القائم به. وقد يكون من جهة الخصوص: كاشتقاق اسم الفقيه مما قام به من خصوص العلم بالفقه. وقد يكون ذلك لنفس المحل الّذي قامت به الصفة: كاشتقاق اسم الأسود للمحل الّذي قام به السواد. وقد يكون ذلك للجملة التى محل الصفة من جملتها: كاشتقاق اسم العالم للإنسان، من العلم القائم بنفسه. وإن تعذر الاشتقاق؛ فلا بد من تقدير إضافة، وذلك كما في رائحة المسك القائم بالمسك؛ فإنه وإن تعذر الاشتقاق منها؛ فلا بد من إضافتها. وهو أن يقال: رائحة المسك**»[1].

فيوصف الله بأنه ذو يدٍ لائقةٍ به -سبحانه-، ويطلق عليها بأنها: يدُ الله، فتضاف إليه إضافة الصفة لموصوفها، ويوصف بأنه ذو وجهٍ لائقٍ به -سبحانه-، ويطلق عليه بأنه: وجه الله، فيضاف إليه إضافة الصفة لموصوفها كذلك، كما يوصف بأنه ذو علم ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يُوسُف: ٧٦] وبأنه ذو قوة ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذّاريَات: ٥٨] وبأنه ذو رحمة ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الكهف: ٥٨].

فالفرق بين القسمين إذن: أن أحدهما يُسمَّى الموصوفُ باسمٍ مشتقٍ منه أو بتوسط (ذو) أو بالإضافة، بينما القسم الثاني يوصف به الموصوف بتوسط (ذو) وبالإضافة فقط.

وفيما سبق يقول شيخ الإسلام: «**المضافات إلى الله -سبحانه- في الكتاب والسُّنَّة سواء كانت إضافة اسم إلى اسم أو نسبة فعل إلى اسم أو خبر باسم عن اسم لا يخلو من ثلاثة أقسام:**

أحدها إضافة الصفة إلى الموصوف كقوله -تعالى-: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] **وقوله:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ [الذّاريَات: ٥٨]. **وفي حديث الاستخارة: «اللَّهُمَّ إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك» وفي الحديث الآخر: «اللَّهُمَّ بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق» فهذا في الإضافة الاسمية.**

---

(١) شرح المفصل (١/١٥٧).

وأما بصيغة الفعل فكقوله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البَقَرَة: ١٨٧] **وقوله: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾** [المُزّمل: ٢٠].

وأما الخبر الذي هو جملة اسمية: فمثل قوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٢] **﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** [البَقَرَة: ٢٨٤]. **وذلك لأن الكلام الذي توصف به الذوات: إما جملة أو مفرد.**

فالجملة إما اسمية كقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النِّسَاء: ١٧٦] **أو فعلية كقوله: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾** [المُزّمل: ٢٠].

أما المفرد فلا بد فيه من إضافة الصفة لفظًا أو معنى كقوله: ﴿بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] **وقوله: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾** [فُصّلَت: ١٥] **أو إضافة الموصوف كقوله: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾** [الذّاريَات: ٥٨]»[١].

ثم هب أن دعوى الناقض صحيحة، وأنها لا تسمى صفةً لغةً، فماذا بعد؟ نحن لم نجد أفضل من لقب «الصفة» لنطلقه عليها كي نبين قيامها بذات الباري واختصاصه بها -سبحانه- كاختصاصه ببقية صفاته، وإن لم تكن هي في نفسها تسمى صفةً، فليست إذن صفةً ولا بعضًا، وإنما أمر لازم مضاف إلى الباري، لا ينفك عنه وبه يختص -سبحانه ﷻ-، ولا يقال فيه إنه عين ذاته ولا غيرها، فلم المهاترةُ إذن بمثل هذا الاعتراض المتهافت؟

ثم هل اعترضَ أحدٌ من المعتزلة أو الأشاعرة الأوائل أو المتأخرين على تسمية هذه الأمور صفاتٍ لله؟ لو كان الأمر كما يقول الناقض لكان أجدر الناس بذكره من نفوا هذه الصفات في القرون الأولى أو حتى أئمة الأشعرية الذين لم يثبتوها، ولكننا نجد اعترافَ أصحابه بأن أئمة الأشعرية الأوائل أثبتوا هذه الصفات اتباعًا للظاهر! وقد نقلنا قول البيضاوي: «**الرابع: في صفات أخر أثبتها الشيخ وهي الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها وأولها الباقون**».

إذن أئمة الأشعرية اتبعوا الظاهر في إثبات هذه الأمور صفاتٍ لله، فلو كانت اللغة لا تسمي هذه صفاتٍ لما أخذوا بالظاهر فيها ولما قبلوها صفاتٍ للباري.

ولا ينازعن مشاغبٌ هنا بأن أئمته ما أثبتوها صفات كما نثبتها نحن، فليس هذا غرضنا هنا، غرضنا أنهم سموها صفات وكفى.

---

(١) أبكار الأفكار (١/ ٣٨١ ـ ٣٨٢).

- **حوارٌ تمثيلي في الظواهر والتأويل:**

فنلخص ما سبق في حوارٍ تمثيليٍ جامع يُقالُ فيه:

المتكلم: بم تحتج لعقيدتك؟

قلت: بالكتاب والسُّنَّة.

المتكلم: وكيف تحتج بهما وأنت لم تثبت صدقهما بعد عقلًا؟

قلت: أنا أناقشك أنت ولست أناقش ملحدًا ولإثبات صدقهما مسالكُ عديدة ليست مقصورةً على ما تفتقت عنه أذهان الفلاسفة والمتكلمين في القرون الغابرة.

المتكلم: فما حججك في الوحي؟

قلت: ظواهر الكتاب والسُّنَّة التي لا صارف لها منها.

المتكلم: أنا أنازعك في أن ظواهرهما معك في قولك بالعلو الحقيقي مثلًا.

قلت: نزاعك لا قيمة له بعد أن أقرت الطوائف بأن هذا مدلول الظواهر في الوحي والتي يجب تأويلها عندهم لتزال عن هذا الذي يزعمونه باطلًا.

المتكلم: هم أرادوا ما يظهر لأهل التجسيم والتشبيه لا ما يظهر لأهل الحق.

قلت: لم ينطق أحدٌ منهم بذلك، بل كلهم مصرحٌ بأن مشكلته مع الظاهر اللغوي من النص، والفهم المبني على اللسان العربي، وكلهم مصرح بأن الظاهر مطلقًا مردود إن خالف القواطع، ويريدون الظاهر الأصولي المعروف لا ما اخترعته أنت، ولكن جيدٌ أنك تشعر ببطلان هذا القول ولوازمه، فتكون بذلك رادًا عليهم مبطلًا لقولهم.

المتكلم: لست أبالي بهم وأنازعك في الظاهر.

قلت: أنت تعرف الظواهر التي أحتج بها فكيف تنازعني فيها؟

المتكلم: لأنك اجتزأت ألفاظًا من سياقاتها وهذا لا يسمى ظاهرًا بل بترًا، ولو أخذتها في سياقها الكامل لما دلت على إثبات هذه الأمور.

قلت: نحن أصلًا لا نجيز أن تفهم لفظةٌ مستقلةٌ عن سياقها فكيف تنسب إلينا ذلك؟ بل ردنا الدائم على من يزعم أن لفظة الاستواء تحتمل عددًا من المعاني أننا نقول له بأن السياق والتعدية بـ (على) رجح معنىً وجعله ظاهرًا لا يصرف بلا دليل، ثم هاهي السياقات بين يديك، أين ترى فيها ما يبطل الإثبات؟ **المتكلم**: لو نظرت في السياق علمت أنه مجاز ينبغي فهمه بآلة علم البيان.

قلت: وهذا بعينه الخروج عن الظاهر، فمجرد الاستعانة بالمجاز والتمثيل يُعَدُّ تخليًا عن الظاهر والحقيقة اللغوية.

المتكلم: هذا التأويل لازمٌ لفهم النص.

قلت: مجرد إقرارك بكونه تأويلًا؛ يعني: أنك لا تثبت الظاهر، فالتأويل صرفٌ عن الظاهر، فهل تدري ما تقول أم ترد لمجرد الرد؟

المتكلم: ما زلت منكرًا ولا أسلم أنكم آخذون بالظاهر، فالظاهر لا يعرف إلا بالقرائن اللفظية والمعنوية. **قلت**: هذا ليس الظاهر اللغوي ولكنه يسمى في اصطلاحٍ خاص بـ(الظاهر بالدليل) واسمه الحقيقي (المؤول) ولكنني سأسلم لك، ولستُ أخالفك في أن الظاهر لا يُثْبَتُ إلا بالنظر للسياق المقالي والمقامي المعلومين للمتكلم والسامع كي يظهر المراد ولا يقع التلبيس وضعف البيان، ولكن ليس هذا قول أصحابك، على كلٍ هل تجد قرائن لفظية تبطل إثباتنا؟

المتكلم: نعم وهي...

قلت: لاحظ أنك تستدل بما لا يرقى لأن يكون ظاهرًا لتبطل به مدلول ظواهرنا، وهذا لا قيمة له، وقد أبطل المؤلف استدلالك بآية نفي المثلية وهي أقوى ما تملك، والخلاصة: أنت لا تملك أي قرينة لفظية تبطل أو تدفع لعدم إجراء الظواهر التي نعتمدها.

المتكلم: فماذا عن القرينة العقلية، فهي معتبرة ومرجحة للتأويل.

قلت: هذه القرينة العقلية لا بد وأن تكون: ضرورية لا يجهلها السامع، أو نظريةً صارت كالضرورية لذيوعها وانتشارها بحيث يستحضرها السامع عندما يُخاطب بالوحي، وليس شيءٌ من القرائن التي تدعيها كذلك، فكيف إذا كنا لا ننفي فقط ضروريتها وذيوعها بين السلف، ولكننا نحيل أن يكون رجلٌ واحدٌ منهم قد علمها أصلًا في تلك الفترة، فلم تكن لديهم إلا هذه الظواهر التي لا صارف لها من قرائن لفظية أو معنوية.

المتكلم: إذن فوضوا.

قلت: ولم يفوضون؟ التفويض يأتي كموقف معرفي ومرتبة ثانية بعد أن تستشكل الظواهر، وبعد صرفها ومنع إجرائها، وقد سلمتَ لي أن هذه الظواهر لم تكن مشكلةً عندهم لعدم علمهم بأي مانع نقلي أو عقلي من إجرائها، فلم يفوضون؟

المتكلم: إذن تقول بأنهم أثبتوها جوارح وأعضاء و...

قلت: هذا لسوء ظنك وفهمك، فإن الصفة إذا أضيفت إلى الباري أوجبت علينا اللغة ونصوص الوحي أن نجردها مما يلحق بها حين تضاف للمخلوق، ولم نخرج بذلك عن الظاهر لأن الظاهر عندنا لا يعرف إلا بالسياق، فليس قولك (سمع زيد) كقولك (سمع الله)، إذ الإضافة تخصص وتقيد، أما (السمع) حال كونه مجردًا فمن ينفي المجاز يقول لك: هي مبهمة حال تجريدها، ولا بد من وضعها في سياقٍ ليعرف معناها، ومن يثبته يقول لك: لا بد وأن تفسرها مجردة لا بما يناسب إضافتها للمخلوق، والمعاجم ـ المتأخر منها بالذات ـ تفسرها بما تعهده من المخلوفات ولا تبالي بتفسيرها مجردة، فإن أردت بالظاهر ما في هذه المعاجم - فلا أحدَ من الفريقين قائلٌ بالظاهر حتى في السمع والبصر والإرادة والحياة، فلا يكون شيء مما نسب إلى الله على ظاهره!

إذن: أنت أصلًا تنطلق من سوء فهمٍ للظاهر تبني عليه هذه المغالطات.

المتكلم: يهمني هنا أن لا تقول بأننا ننسب الكفر والكذب لظاهر الوحي.

قلت: هذا لازمٌ لكم صرح به من صرح شئت أم أبيت.

المتكلم: سلمت أنه كفرٌ ولكنه مدفوعٌ بالقواطع ولم يدع الله وحيه مظهرًا للكفر إلا ليبتلي بالمتشابه.

قلت: قد بينّا أنه لا توجد قواطع تمنع إجراء الظواهر الحقة، نعم ربما تمنع إجراء ما تظنونه ظاهرًا مما هو خاص بالمخلوق وظننتم أنه مدلول ما نسب إلى الله، وسيناقشك المؤلف لاحقًا في مسألة المتشابه.

المتكلم: وأين نسبة الكذب إلى الباري؟ كيف تتهمنا بمثل هذا؟

قلت: جِد أنت وَصفًا أنسب منه لما تقولونه، تزعمون أن الله أنزَلَ وحيًا الأخذُ بظاهره من أصول الكفر، وأنه لا يمكن الأخذ بِظواهره حتى تُعرَضَ على القواطع العقلية، وهذه القواطع العقلية يستحيل أن يعلمها عربيٌّ واحدٌ ممن خوطبوا بالوحي، ثم يصف وحيه بأنه هدىً وبيانٌ وصدقٌ وحكمة، وقد وصف الوحي كلماتٍ معدودةً لإبراهيم بأنها (كذبات) وهي دون هذا بمراحل ومسافات، فأي شيء يوصف بالكذب إن لم يوصف هذا الذي تزعمونه زورًا في الوحي؟

المتكلم: أزعم أن القرون الأولى كانت تعلم هذه القواطع.

قلت: هذا باطل ومَحضُ مكابرة، حتى في يومنا هذا نَجِدُ أكثرَ المتكلمين مُقلِّدين لا يتوصلون إلى هذه القواطع بمحض عقولهم ونظرهم المجرد، فنقطع من

بابِ أولى بنفي عِلم جَماهيرِ المسلمين من الخواص والعوام بهذه القواطع، وكيف يظن بالقرون الأولى أن تعلمها وليست تقلد أحدًا ولا تعرف من هذه البراهين النظرية الدقيقة شيئًا؟ لا سيما وأن إثبات هذه الظواهر كان فيهم أصلًا قبل أن ينزل الوحي، فكانوا متصالحين مع نسبة هذه الأمور لله، ولم يأت الوحي بما يزيل هذه الطمأنينة، بل أكدها، ولكن طهرهم مما زادوه عليها من تمثيل.

المتكلم: إن تسمية ما تثبتونه صفاتٍ أصلًا مضلل، فهي ليست صفات وإنما أبعاض.

قلت: ومن أنت لتخلع لقب (الصفة) على ما تشاء وتنزعه مما تشاء؟ بعد أن مضت على الأمة قرونٌ وهي تسميها صفاتٍ دون أن يعترض أحدٌ بمثل هذا؟ أوتظن نفسك اكتشفت جديدًا؟ بل هي صفات حتى في المخلوق المؤلف المتبعض، فكيف لا تكون صفاتٍ للباري المنزه -سبحانه-، واصطلاحاتك الخاصة لا قيمة لها هنا.

المتكلم: الصفة تقال في المشتقات كـ: فلانٌ سميع أو بصير.

قلت: هذا تخصيص النحويين، وعلى هذا لا يكون حتى ما تثبتونه أنتم من الصفات، فالسمع والبصر والحياة أسماءٌ جامدةٌ وليست مشتقة، ولو سئلت عن صفات كائنٍ ما لقلت: هو سميعٌ بصيرٌ، ولم تقل: هو سمعٌ وبصر!

المتكلم: مرادي أن الصفة تطلق على ما تشتق منه هذه الأسماء.

قلت: هذا محض تحكم إذن، فتخيَّل لو جاءت اللغة باشتقاق أسماءٍ من الصفات التي تنازعنا فيها، أيتغير رأيك في نفيها؟.اهـ.

مناقشةٌ مزعومة بين الناقض وأحد أتباع ابن تيمية

وينقل لنا الناقض نقاشًا عظيمًا رأى من عظمته أن يسطره في كتابه فيقول: **«أثناء مناقشة لي مع بعض المتابعين لابن تيمية، قال إنه لا يجوز القول إن اليد هي عين القدرة ولا إنها راجعة إليها، ولا بنوع مجاز أو استعارة ولا غير ذلك. فقلت له: هل تريد القول إنهما صفتان متغايرتان ثابتتان لله -تعالى- ليست إحداهما راجعة للأخرى بوجه من الوجوه؟ قال: نعم. قلت: ويداه على ما تقول غير قدرته؟ قال: نعم. قلت: فقل إذن (إن الله خلق آدم بيديه لا بقدرته)، فبهت ولم يستطع النطق بذلك؛ لأنه لو قال ذلك لكفر وتهافت»**[(١)].

ولنكرر كلامه نفسه مع تغييرات بسيطة: «أثناء مناقشةٍ لي مع بعض (مثبتي الإرادة)، قال إنه لا يجوز القول إن (الإرادة) هي عين القدرة، ولا إنها راجعةٌ إليها، ولا بنوعِ مجازٍ أو استعارةٍ ولا غير ذلك. فقلت له: هل تريد القول إنهما صفتان متغايرتان ثابتتان لله -تعالى- ليست إحداهما راجعةً للأخرى بوجهٍ من الوجوه؟ قال: نعم. قلت: و(إرادته) على ما تقول غير قدرته؟ قال: نعم. قلت: فقل إذن (إن الله خلق آدم بإرادته لا بقدرته)، فبهت ولم يستطع النطق بذلك؛ لأنه لو قال ذلك لكفر وتهافت».

وبإمكان أخٍ ماتريدي، أن يبدل (اليد) بـ (التكوين) لنرى هل تستقيم حجة الناقض العظيمة في إبطال مذهب الماتريدية أيضًا!

أرجو أن يكون القارئ قد تنبه لسخف هذا الاحتجاج، ولكون الناقض وجده شيئًا عظيمًا لينقله في كتابه، فالتغاير بين الصفات لا يقتضي الاستقلال التام لصفة

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ١٤٤ ـ ١٤٥).

من الصفات بفعلٍ من الأفعال دون تعلقات لصفات أخرى لا بد منها لتحقق الفعل، أو دون تعلقٍ بصفة أخرى فيها مزيد تفضل من الله أو تخصيصٌ واصطفاءٌ من نوع ما، فإنه -سبحانه- يخلق بقدرته على وفق إرادته، ويخلق بيده التي بقدرته ومشيئته فعل بها وخلق، كما أن بقدرته أن يخلق بقوله «كن» -سبحانه-.

يقول ابن العربي المالكي: «**ظاهرٌ: قوله -تعالى-** ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صَ: ٧٥].

فعلى المذهب الأول تكون صفتين تتعلقان بالخلق والاختراع.

فإن قيل: على أي فائدة والقدرة تكفي لذلك وبها تقع؟

قلنا: لا نسلم أن على شرط فَهمِ الفوائد في ذلك تَرِدُ الآثار، هذا هو الذي وقع فيه نفس الخلاف.

جوابٌ آخر: وذلك أننا نقول: فائدة تعلق اليدين بالخلف مع تعلق القدرة به كفائدة تعلق قوله -تعالى-: ﴿كُن﴾ [غَافر: ٦٨] **مع تعلق القدرة به، وقد أخبر -تعالى- عن تعلق قوله** ﴿كُنَ﴾ [الطَّلَاق: ٦] **بجميع المخلوقات**»[1].

وعمومًا: اشتراطُ تعلقاتٍ مختلفة لتحقق الفِعلِ من الباري - مقولٌ لجميع الطوائف، ولا تنفق مثل هذه الحجة إلا عند من يستغفلهم صاحبنا بمثل هذا الكتاب.

---

(١) نقض التدمرية (٩٤).

منهجٌ جديدٌ في التهرب من مصادمة الوحي

يقول الناقض: «**بعد أن عرفنا ما يعنيه ابن تيمية من الفوقية ومن الاستواء، يتبين للناس أن ما ادعاه هنا من أن هذا ثابتٌ بالنصوصِ كلها = مُجَردُ زَعمٍ كاذبٍ منه.**

فإن الذي دَلَّت عليه النصوصُ هو الفوقية لا بِقَيدِ كونها مكانيةً ومتحيزةً وفي جهة، بل دَلَّت على فوقية القهر والقدرة وعلو حقيقة الذات والصفات على المخلوقات»[١].

قلت: دونك منهجية الناقض الجديدة في فهم النصوص، فبعد أن نقلنا تصريح التفتازاني والرازي وغيرهما بأن ظواهر النصوص إلى صف مخالفيهم وليست معهم، وأن ذلك لمصلحة العامة، وغيره مما نقلناه فيما لا يخالفون فيه، من أن الظاهر في الإثبات لا النفي، وأنه مخالف لنظرياتهم الكلامية، يخرُجُ بعدها الناقضُ ليقول بأن هناك فوقيةً لا بقيد، وفوقيةً بقيد هي التي تدل على معنى الفوقية الحقيقي، وهذا كلامُ أعاجم.

ولو قال: هناك فوقيةٌ حقيقيةٌ، وفوقيةٌ مجازية، لكان أدَق، والأصل حينئذٍ هو الفوقية الحقيقية، حتى يدل دليلٌ على أن الظاهر مصروفٌ إلى الفوقية المجازية.

ولكن الناقض يشترط أن تقول الآية: ثم علا علوًّا حسيًّا مكانيًّا جهويًّا على العرش!

وأن تقول: ءأمنتم من مَكانُهُ الحِسِّيُّ في جهة العلو أن يخسِف بكم الأرض!

---

(١) المتوسط في الاعتقاد (٢٥٥).

وأن تقول: تعرج الملائكة والروح إلى جهة مكانه الحسي!

وأن تقول: إلى مكانه الحسي يصعد الكلم الطيب!

فإن لم يقل الوحي ذلك، فيجب تفسير هذه الآيات تلقائيًّا بعلو القهر والقدرة والمكانة!

وثق تمامًا أن الوحي لو جاء بذلك لتأولوه بالمكانة ولقالوا: هي استعارةٌ وتشبيه لعلو المكانة بعلو المكان، وتمثيلٌ لغير المحسوس بالمحسوس للتقريب!

ولا أدري أيُّ جهلٍ يفوق جعل الحقيقةِ مجازًا يحتاجُ إلى التقييد، والمجازِ حقيقةً ثابتةً أصالةً عند عدم القيد!

فالحق إذن أنه ليس عندنا إلا علوٌّ حقيقيٌّ وعلو مجازي، ولا قيمة لتقسيمه العلو إلى علوٍّ بقيدٍ وعلوٍّ لا بقيد، بل هو من الخلط الذي يشوِّشُ به على الكلام الواضح.

ولنقلب عليه الطاولة ونغير في كلامه قليلًا ليصير: «يتبين للناس أن ما ادعاه (الناقض) هنا من أن هذا ثابتٌ بالنصوص كلها مجردُ زَعم كاذبٍ منه. فإن الذي دلت عليه النصوص هو الفوقية لا بقيد كونها (فوقية مكانة أو فوقية قدرة أو فوقية قهر)، بل دلت على فوقية (الذات بجهةٍ حقيقةً) على المخلوقات».

أرأيت سهولةَ الدعوى وسهولةَ محاكاةِ أسلوبِ الناقض ويسر قلب الطاولةِ عليه؟

ويقول في موضعٍ آخر مفصلًا وناصحًا تلاميذه بهذا المسلك الحجاجي الباهت: «**لذلك دائمًا عندما تتكلمون معهم، دائمًا قيدوا كلامكم، قولوا لهم: نحن نثبت العلو، لكن أنتم تثبتون جهة العلو، العلو بالجهة، نحن نثبت العلو المطلق عن الجهة... إذا تحرر الفرق بين هذين الأمرين فلن يستطيعوا أبدًا الإتيان بأي دليل من الكتاب والسُّنَّة فيه مفهوم الجهة، ولا لفظ الجهة قطعًا، والدليل دائمًا يكون معكم، احتجوا بأي نص من النصوص في القرآن والسُّنَّة وسيكون معكم؛ لأن كل النصوص القرآنية والنبوية الشريفة لا تخرج عن إطلاق العلو المطلق غير المقيد، أما هم فيقيدونه ويقولون هذا العلو هو علو بجهة، أنتم طالبوهم بالدليل على هذا القيد؛ أي: من أين عرفتم أن هذا العلو هو علو بجهة، فقط**».

قلت: هذا الكلام يقتضي رفع الأمان عن اللغة وإبطال دلالة النصوص على المعاني الظاهرة وفتح باب العبث والتلاعب في مدلول الوحي.

فكأنه يقول: لا معنى ظاهر لنصوص العلو، بل هي فقط تثبتُ علوًا مطلقًا، علوًا غير مقيد بشيء.

ولكننا نسأل: هذا العلو المطلق غير المقيد، أليس له معنىً ظاهرٌ راجحٌ لغةً ومعانٍ أخرى مرجوحة لغةً؟ أليس له حقيقة ومجاز؟ فما هو ظاهر العلو المطلق هذا؟ وما هو الإطلاق الحقيقي له والذي يقابل الإطلاق المجازي؟

هنا يكع عن الجواب، ويظهر عوار نظره ومسلكه، فإن كَلِمَتَنا ومخالفينا مُجتمعةٌ على أن نصوص العلو ظاهرها العلو الحقيقي الذي يسمونه جهويًا، وأن العرش أعلى المخلوقات والله فوقه، لا نحتاج لتقييد العلو بحرف، بل الإطلاق كافٍ في الدلالة على قولنا؛ لأنه هو الظاهر اللغوي والحقيقة المقابلة للمجاز باعترافهم.

وإلا فليخبرنا، ما هو ظاهر العلو المطلق؟ هل هو شيءٌ مبهمٌ أعجميٌّ لا ظاهر له؟

إن قال هذا سقط وهوى، وإن زعم أن ظاهره علو المكانة والشرف والحقيقة، ظهر جهله بما قُضِيَ الحكم فيه قبل أن يُخلق الأشعري، وظهرت مخالفته لما تكرر تأكيد وتصريح أئمته به من كونهم يؤولون نصوص العلو ويصرفونها عن ظواهرها، وأن ظواهرها ممتنعة الإجراء لمخالفتها قواطع عقولهم، فيكون الناقض قد صيَّرَ المجازَ الذي هو قولُهُ المحتاجُ لتقييد وقرينة - ظاهرًا، والظاهرَ الذي هو قولنا المفهومُ من إطلاقِ العلو بلا قيد - مجازًا لا بد له من دليل.

ومقتضى كلامه أن لا يصح استدلالُ أحدٍ بالكتاب والسُّنَّة على شيءٍ يفهم ويظهرُ منهما في حال جاز أن يعبر عن المعنى الظاهر بقيد! فمتى جاز أن يُعَبَّرَ عن المعنى بقيد - امتنع أن يُستَدَلَّ بنصوص الكتاب والسُّنَّة في إثبات هذا المعنى ولم يكن هو الظاهر منهما!

فإن قيل للمعتزلي: النصوص أثبتت رؤية الله العينية البصرية يوم القيامة، قال المعتزلي: بل النصوص دلت على مطلق الرؤية، ولم تقيد بأنها رؤية عينية بصرية، أطلقت الرؤية، ولا تستطيعون البتة الإتيان بأي دليل من الكتاب والسُّنَّة فيه لفظ أو مفهوم الرؤية العينية البصرية، فهي الرؤية القلبية أو العلمية، والدليل معنا نحن المعتزلة وأنتم المطالبون بدليل قيدكم!

وإن قيل للمعتزلي: الله متصفٌ بصفة الكلام النفسي وكلامه غير مخلوق، قال

المعتزلي: بل النصوص جاءت بإضافة الكلام مطلقًا دون قيدٍ لله، ولم تقيد الكلام بأنه نفسي أو بأنه صفة زائدةٌ لله أو بأنه غير مخلوق، فأدلة الكلام المطلق معنا وأنتم مطالبون بدليل هذه القيود!

وإن قيل للفيلسوف: النصوص جاءت بإثبات حدوث العالم، قال الفيلسوف: بل النصوص جاءت بإطلاق خلق العالم، ولم تقيد هذا الخلق والإحداث بأنه زماني أو ذاتي، مسبوق بالعدم أو غير مسبوق، فمن أين لكم هذا التقييد يا أشاعرة؟ أنتم مطالبون بدليل هذا القيد!

وأمثلة العبث التي يفتح لها الناقض البابَ كثيرةٌ جدًّا، وكلها ناجمة عن زعمه أن نصوص العلو ليس لها ظاهرٌ يدل على قولنا ثم هو بعد أن يكون ظاهرهُ دالًا على قولنا ينكره ويتأوله، خلافًا لاعتراف أصحابه، وهي ناجمةٌ عن زعمه بأن نصوص العلو دلت على علو مطلق ظاهره هو المعنى المجازي باتفاق، وهو علو المكانة والشرف وما شابه ذلك، والذي اتفقت كلمتهم على كونه مجازًا تُتَأوَّلُ به ظواهر آيات العلو الدالة بظاهرها على العلو الحقيقي الذي يسميه هو جهويًّا.

ثم يكمل: «**أما مطلق العلو فلا داعي أن تناصبوا أحدًا العداء عليه، مطلق العلو لا إشكال فيه.. قولوا لهم: نحن نثبت أن الله -تعالى- علي، ولكن محل النزاع بيننا وبينكم ليس مطلق العلو ولا العلو المطلق، بل العلو الجهوي، الذي هو بجهةٍ وبحدٍّ وبمكانٍ، هذا القيد الزائد أنتم قلتم به ولا دليل عليه من الشريعة، ونحن لا نقول به، هم من سيتورطون، إذا التزموا بظواهر النصوص نحن نلتزم معهم ولا إشكال، لكن الإشكالية أنهم يزيدون على النصوص ويقيدونها ثم يطالبون الخلق بالاعتقاد بمعتقداتهم هم، نحن ظواهر ومطلقات النصوص معنا أصلًا وليست معهم يا إخوان...**».

قلت: فانظر كيف صارت ظواهر النصوص معهم وهي صادعةٌ بالرد عليهم حال كونهم يسودون الصحائف في تأويلها، وانظر كيف يُعَلِّمُ مريديه مثل هذا العبث.

فيزعم أن آيات العلو دلت على: العلو المطلق الذي لا ظاهر له، أو ظاهره هو مجاز علو المكانة والشرف.

بينما نثبت نحن: العلو المقيد بلفظ الجهة؛ أي: إن الجهة ـ الفوقية الحقيقية ـ لا تفهم البتة من العلو حتى يقيد العلو بهذه اللفظة.

فحاله كحال غافلٍ قلتَ له: تنبه لرجلٍ فوقك يصبُ ماءً.

فأصابه الماء ولم ينتبه.

فقلت له: لماذا لم تنتبه وقد نبهتك لمن فوقك؟

فأجابك: أنت لم تقيد كلامك بالفوقية الجهوية، بل أطلقت الفوقية، وأنا حملت كلامك على ظاهره فتنبهت لرجلٍ آخر يقف بقربي وأعلمُ أنهُ فوقي في المكانة والشرف.

أتجِدُ أبلدَ وأجهل من هذا الرجل الذي جعل مجاز كلامك ظاهرًا وأخذ به ثم أنكر أن يكون كلامك واضحًا وظاهره يفيد تحذيره ممن فوقه على الحقيقة؟ أتجدُ أسخفَ من جوابه؟ فما بالك بمن يجعل جوابه مثالًا يحتذى ومنهجًا يُتَّبَع؟

أما قوله بأن الجهة والمكان والحد قيود زائدة أوجبناها نحن ولم تأت بها الشريعة، فكذبٌ أبلج سبق كشفه، فنحن نرى هذه الألفاظ كلها مجملة، ولا نرتضي أن نقيد بها العلو الوارد في النص، بل نوجب على الناس أن يؤمنوا بظاهر هذا العلو الوارد في الوحي، سموه جهةً أو سموه مكانًا أو سموه أي شيءٍ آخر، بينما هم يتأولون هذه النصوص، فهم المطالبون بدليل التأويل وقرينته المعتبرة لا العكس، وهذا يقر به أصحابه كلهم، فلا قيمة له ولمريديه بعد أولئك.

فإفحام الرجل سهلٌ جدًا، يكفيك أن تسأل عن ظاهر العلو المطلق الذي يتعلق بعنقه كي يدفع شنعة مخالفة الوحي، ما هو ظاهر هذا العلو؟

فإن زعم أنه أي شيء سوى العلو الحقيقي ـ ما يسميه علوًّا جهويًا ـ فهو جاهلٌ أو كذاب، ويرجم حينئذٍ بنصوص أئمته وعلمائه المصرحين بأن ظواهر هذه النصوص مؤولة ومحمولة على أنواع الاستعارة والمجاز.

فهو رادٌّ لظاهر العلو المطلق الذي يتعلق به شاءَ أم أبى، ومحاولته الزعم بأنه يثبت ظاهر العلو المطلق - محاولة فاشلة، بل ظاهره قولنا، وهو يتأوله ويبحث عن قرينةٍ لرده ويتمحل في توجيه مواطنه.

ثم يكمل في بيان منهجه المغالطي: «**فأي نص ورد عن السلف أو عن الخلف أو في الكتاب أو في السُّنَّة فهذا كله محمول على العلو المطلق، وأي أحدٍ أراد إثبات العلو الجهوي فعليه أن يأتي بالدليل، هو المطالب بالدليل لا نحن، هو المبتدع لأنه هو الذي زاد معنىً من كيسه، نحن لم نزد شيئًا، الأصل معنا لا معه، والنصوص الشرعية والدلائل ظواهرها وبواطنها تدل على ما نقول به، هو الذي يزيد شيئًا ثم**

يلزم الخلق به، نحن نطالبه بالدليل على هذا الزائد...»[1].

قلت: فصرت أنت أخي السني مطالبًا بالدليل الذي يجيز لك أن تثبت ما هو ظاهرٌ لغةً من النصوص، لا أنه هو المطالب بدليل تأويله هذه النصوص، وصارت الظواهر ماءً زلالًا يروي بها عقيدته، لا ظواهر مشوبة بالتشبيه والتجسيم والبدعة كما صرح أئمته، فقلب المقررات العقدية والأصولية واللغوية أمرٌ هينٌ في سبيل تقرير هذا المنهج.

فليت الناقض أتعب نفسه قليلًا وسأل الكتب والصحائف التي سوَّدها أئمته عن ظواهر هذه النصوص اللغوية، وموقفهم منها، ليجيبوه بما يخجله مما تفوه به هنا.

فهو من يؤول هذه النصوص بقرائن من كيسه، فيُطالبُ بدليها، أما نحن فلم نأت بشيء من كيسنا، بل هذه النصوص لها ظواهر نحن آمنَّا بها وغيرنا زعم أنها باطلة يجب دفعها وإبطالها، بهذه البساطة وبهذا الوضوح.

والعجيب أن الناقض وأصحابه يستبيحون استعمال الاصطلاحات التي ننازعهم فيها أثناء النزاع، ويصادرون على المطلوب باستعمالها، ثم يتذمرون حين نستعمل ألفاظ الوحي! وفي ذلك يقول الناقض في شرحه للطحاوية: «**فصرح هنا أيضًا [أي: ابن أبي العز] بأن الله -تعالى- في جهةٍ فوق خلقه، وإن عبَّر عنها بالعلو، ولكن هذا الأسلوب من التعبير باللفظ المتفق عليه ليشيروا به على المعنى المختلف فيه ـ سائدٌ عند المجسمة، وكان ينبغي أن يقول: وهل يقاوم هذا الدليل على نفي كون الله -تعالى- في جهة... إلخ، وليس كما عَبَّر؛ لأنه لم ينف أحدٌ من العلماء مطلق العلو عن الله**»[2].

فلا يريدنا أن نستعمل ألفاظ الوحي، ولا يقبل توقفنا في الألفاظ المجملة! وما هذا إلا ضعف تحقيقٍ وقلة تحصيل، فإنه لا يملك ولا من هو فوقه أن ينكروا علينا استعمال لفظ «العلو» في التعبير عن عقيدتنا، ولا لفظ «الفوقية» ولا لفظ «السمو» وغير ذلك؛ لأنها كلها واردةٌ في الوحي، والأصل فيها أنها تدل على قولنا دون حاجةٍ منا لتقييدها بشيء، وإلا فلِمَ يتأولونها لو كانت تحتمل قولنا وتأويلهم إياها بـ(علو المكانة والصفات) على السوية؟ فالأصل أنها ألفاظٌ دالةٌ بظاهرها على اعتقادنا إذن، نجلد بها المخالف كما نشاء وبإذنٍ من الشارع، شاء أم أبى، أعجبه

---

(١) نقض التدمرية (٩٨).

(٢) الدرس (٢٢) من دروس شرح النسفية ـ الدقيقة (٠٠:٥٠).

أم لم يعجبه، بينما ألفاظه واصطلاحاته تُرَدُّ في وجهه دون أن يهتز لنا طرف، ولا يملك أن ينبس معنا ببنت شفة.

ولنا أن نقول عنهم أيضًا بأنهم: نفاةٌ للعلو، ونفاةٌ لصفة اليد والوجه والغضب والرحمة؛ لأن الأصل والظاهر ثبوتها، وهم يتأولون كل هذا ويرفضون ظاهره، فصح دمغهم بهذا النعت، نعتُ (نفاة كذا وكذا) دون تقييد، ورفضهم وتذمرهم مما سَبَقَ دليلٌ ساطعٌ وخيرُ برهانٍ على أن تجلية المعاني باستعمال الألفاظ الصحيحة مما يقض مضاجعهم وينسف أمام الجمهور حججهم.

فليس لهم أن يقولوا: «نحن لا ننفي العلو».

فهو تلاعبٌ منهم وكذب، بل هم ينفون العلو الحقيقي الظاهر من النص ويكذبون به ويرمون مثبته بالتجسيم والبدعة.

وليس لهم أن يقولوا: أنتم لا تحتكرون إثبات العلو الوارد في الوحي بل تثبتون ما هو أخص، ولا بد أن تقيدوا كلامكم وتعبروا بالجهة.

لأنَّا نجيبهم ونقول: العلو الحقيقي هو الأصل الظاهر باعتراف الجميع، وهو الذي تتهربون منه بالتأويل، وهو الذي نثبته وندعو إليه، والجهة لفظٌ مجملٌ لا يساوي عندنا جناح بعوضة ولو توقفنا ورفضنا الكلام فيه ما كان لكم علينا سلطانٌ يلزمنا أن نستعمله، فيصح لغةً وشرعًا أن نقول: نحن نثبتُ العلو، والأشعرية ينفونه، دون حاجةٍ لتقييد كلامنا بحرفٍ واحد؛ لأن الأصلَ أن يؤخذَ كلامنا على ظاهره كما هو أصل التعامل مع الوحي من باب أولى.

ويذكرني هذا بمقطعٍ للناقض يتظلم فيه ويتشكّى ويقول ما معناه: «هؤلاء يكذبون علينا فنحن لم ننفِ العلو ولم ننف الاستواء كالجهمية، وإنما نفينا الجهة والجلوس».

ويريد بهذا أنهم أثبتوها كألفاظٍ في الوحي وفسروها بعلو المكانة وكمال السلطان والاستيلاء وما شابه.

وهذا لا قيمة له حقيقةً وتظلمٌ خطابي ساذج، إذ إننا حين نقول بأنهم لم يثبتوا العلو ولا الاستواء، نريد أنهم لم يثبتوا حقيقتيهما، ولم يثبتوا ظاهر الآيات وعطلوها عن معناها الذي تقتضيه بمدلولها اللغوي، كما عطل المبتدعة النصوص عن دلالتها على رؤية الله وعلى إثبات الصفات وما شابه.

ولو صح منطق الناقض لجاز للمعتزلي أن يقول: «الأشعرية قومٌ كاذبون، إذ هم يكذبون علينا ويقولون بأننا ننفي الرؤية وأن الوجوه يوم القيامةِ إلى ربها ناظرة، مع أننا نثبت ذلك! ونفسره برؤية القلب والانكشاف العلمي أو انتظار النعمة أو ما شابه من تأويلات أهل الاعتزال، فلم يكذب علينا الأشعرية الظُّلّام؟».

إن أي عاقلٍ يتبين له سفه مثل هذا الاعتراض، وأن نسبة (نفي الرؤية) للمعتزلة، ونسبة (نفي العلو والاستواء) لمتأخري الأشعرية، لا يقال فيها إنها كذبٌ على الفرقتين لمجرد أنهم أثبتوا ألفاظ الوحي، بل هي نسبةٌ صادقةٌ لأنهم فعلًا ينفون ظواهر وحقائق هذه الأمور ويتأولونها بغيرِ قرينةٍ من الوحي، ومثل هذا يصح أن يقال عنه إنه (نفيٌ) و(إبطالٌ) لما أثبته ظاهر الوحي، وإثباتهم للألفاظ الواردة لا يمنع من نسبة النفي إليهم ما داموا يتأولونها.

وزد على ما سبق أنهم يصرحون بأن هذه النصوص مجازية، وعلامة المجاز جوازُ نفيِه، فمجرد إثباتهم لمجازيته تصريحٌ منهم بالتزام نفيها وصدق من ينفيها، إذ كلُّ من تأوَّلَ ظاهرًا وحمله على المجاز - صح أن يقال: إنه نفاه.

وفي ذلك يقول أبو المعين النسفي: «**ثم يقال له: إن العلم الفاصل بين الحقيقة والمجاز أن ما يصح نفيه ولم يكن نافيه في نفيه كاذبًا - كان مجازًا، وما لا يصح نفيه وكان نافيه في نفيه كاذبًا - فهو حقيقة، ألا ترى أن من قال: (الحيوان الذي له زئير إنه ليس بأسد) كان كاذبًا، ولو قال للآدمي الشجاع: (إنه ليس بأسد بل هو آدمي) كان صادقًا، ثم إذا قلت في أحد الروايتين أن هذه الأسامي لله -تعالى- مجاز، وللخلق حقيقة، كان مقتضى قولك: إن من قال: (إن الله -تعالى- ليس بموجود) كان صادقًا، وكذا إذا قال: إنه ليس بحي، ولا قادر، ولا عالم، ولا سميع، ولا بصير، ولا خالق، وهذا هو التعطيل الصريح**»[1].

وتجد أمثلة هذا صريحةً في نقاش المتكلمين لآية التكوين مثلًا، فيقول الزمخشري: «**كن فيكون: من كان التامة؛ أي: أحدث فيحدث، وهذا مجاز من الكلام وتمثيل، ولا قول ثم**»[2].

ويقول الرازي: «**علم أنه ليس المراد من قوله -تعالى-: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البَقَرَة: ١١٧] هو أنه -تعالى- يقول له: كن، فحينئذ يتكون ذلك الشيء، فإن**

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٥١٥).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٣١٤).

ذلك فاسد... وإذا ثبت هذا فنقول: لا بد من التأويل، وهو من وجوه: الأول: وهو الأقوى، أن المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الأشياء، وأنه -تعالى- يخلق الأشياء، لا بفكرة ومعاناة وتجربة، ونظيره قوله -تعالى- عند وصف خلق السماوات والأرض: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فُصِّلَت: ١١] **من غير قول كان منهما»**(١).

ويذكر القرطبي في تفسير الآية: «**أن ذلك خبر من الله -تعالى- عام عن جميع ما يحدثه ويكونه إذا أراد خلقه وإنشاءه كان، ووجد من غير أن يكون هناك قول يقوله، وإنما هو قضاء يريده، فعبر عنه بالقول وإن لم يكن قولًا**»(٢).

ويقول الطيبي: «**شُبِهَت الحالة التي تتصور من تعلق إرادته جلَّ وعز بشيء من المكونات... ثم استعير لهذه الحالة ما كان مستعملًا في تلك الحالة، فإذن لا قولَ ثمةَ... وقال صاحب المُطلِع: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾** [البَقَرَة: ١١٧] **ليس هو قولًا من الله بالكاف والنون، ولكنه عبارةٌ عن أوجَز كلام يؤدي المعنى التَّام المفهوم**»(٣).

فانظر كيف تكون الحقيقة عندهم أن يقال: «إن الله لم يقل كن» ويصرحون بهذا لأنه مقتضى تأويلهم وحكمهم على الآية بالمجازية.

إذن كل من تأول (شيئًا) وجعله مجازًا لا يرادُ ظاهره = صح أن يقال فيه إنه نفى هذا الشيء، فمؤول علو الباري الظاهر في النص والزاعم بأن نصوص العلو مجازية = يصح أن تقول فيه: إنه ينفي العلو، وإن الله عنده غيرُ عالٍ، ولستَ محتاجًا لتقييد (العلو) بشيء، بل كلامك يؤخذ على ظاهره كما هو الظاهرُ الذي تأوَّلَه هو ونفاه.

فمسلك الناقض إذن خطابةٌ لا هدف لها إلا إشعار من يستمعون إليه بالمظلومية، وأننا نكذب عليهم، وأنهم أحباب الوحي الذين لا ينفون ما ورد فيه، وإن كانوا يتأولونه بما يقلب حقيقته وظاهره مائة وثمانين درجة!

وغرضه وأصحابه من مثل هذه المغالطة الظاهرة أن يستروا عورة مصادمتهم لصريح الوحي وأقوال السلف، فإنه لو صرحَ قائلًا: لا، لم يستوِ الله على عرشه، ولم يقل لما أراده «كن» فكان، وليس في السماء، وليس له يد ولا وجه، وغير

---

(١) الكشاف (١/ ١٨١).

(٢) التفسير الكبير (٤/ ٢٥).

(٣) تفسير القرطبي (٢/ ٩٢).

ذلك = لظهرت بدعته لعوام أتباعه، مع أنه ربما يصرح بهذا في مقام التعليم ولا يجعل التنزه عنه إلا تأدبا!

وبهذا تعلم سقوط قول الناقض: «**وأما قول ابن تيمية أنهم نفوا كثيرًا من الصفات التي أخبر بها فهو باطل؛ لأن الصفة إذا لم تكن ثابتة فكيف يقال إنهم نفوها إذا لم يقولوا بها**»[1].

فهي المغالطة نفسها المتكررة من الناقض، إذ الصفة ثابتةٌ في ظاهر الوحي شاء الرجل أم أبى، وبعد ثبوتها أتى الناقض ومن سبقه من المخالفين إلى الوحي فأولوا نصوصه وصرفوها عن الظاهر الذي أُثبتت فيه الصفة، إلى معنىً لا تكون الصفة فيه ثابتة، وهذا هو نفي الصفات المراد، والاعتراض لا معنى له حقيقةً ولا أدري ما الذي دار في ذهن الناقض حين كتبه، فكأنه فهم من ابن تيمية أنه يقول:

«هؤلاء يثبتون الصفات حقيقةً لله ثم ينفونها!».

فهل يظن عاقل أن ابن تيمية يقول هذا أو يقصده؟ وإنما مراده أنهم نفوا الصفات التي دل عليها الظاهر بتأويلهم وتفويضهم، وأنهم نفوا الصفات التي يثبتها أئمتهم الأوائل والسلف من قبلهم، لا أنهم ينفون الصفات التي يثبتونها هم أنفسهم!

وحتى إن أراد هذه العجمة، فإنها قد تحمل على أن الأشاعرة أثبتوا الصفات في فَجْرِ مذهبهم، ثم أتى الخلف فنفوا ما أثبته سلفهم، وعلى كل حالٍ فلا قيمة لهذا النقد.

فالنتيجة المهمة لما سبق: تصحيحُ قولنا:

الله عند متأخري الأشعرية ليسَ في الأعلى ولا فوق السماوات ولا استوى على العرش، وليس له وجه ولا يدٌ ولا يقبضُ أرضًا ولا يطوي سماءً، ولا تكلم بالقرآن، ولا قال للشيء «كن» فكان... إلخ المسائل التي يقرون بكونها منفيةً لم يُرَد بها إلا مجازاتٌ واستعارات.

وذلك كما يصح قولنا عن المعتزلة: الله عند هؤلاء لا يُرى ولا ينظر إليه... مما يقرون بنفي حقيقته وكونه مجازيًّا في الوحيِ يرادُ به الانكشافُ العلمي أو غير ذلك من الاحتمالات المخالفة للحقيقة.

فهما سواء إذن وليس لفريقٍ أن يتشكى ويتظلم ويغالط ويموه.

---

(١) فتوح الغيب ـ حاشية الكشاف ـ (٣/ ٦٢).

الكلام في القاعدة الخامسة

نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه

وفيه أيضًا:

- مغالطات الناقض في هذا المبحث:
  - المغالطة الأولى ـ زعمه أن ابن تيمية يمنع تطبيق قواعد اللغة.
  - المغالطة الثانية ـ سوء فهم الناقض لمفهوم التأويل عند الشيخ.
  - المغالطة الثالثة ـ زعمه أن ابن تيمية يمنع دلالة اللفظ على معنى.
  - المغالطة الرابعة ـ إلزامه ابن تيمية أن يثبت العلم بحقيقة الذات والصفات.
  - المغالطة الخامسة ـ زعمه أن ابن تيمية يريد إثبات الكيف بحديث (لا أحصي ثناءً).
- الكلام في التفويض.

الكلام في القاعدة الخامسة
(نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه)

تناول شيخ الإسلام قوله -تعالى-: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَـٰبَ مِنۡهُ ءَايَـٰتٌ مُّحۡكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَـٰبِ ۝٧﴾ [آل عِمرَان: ٧] وأن العلماء اختلفوا في الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عِمرَان: ٧].

فمنهم من يقصر العلم بتأويل المتشابهات على الله ومنهم من يجعلها معلومةً للراسخين أيضًا.

ثم ذكر أن «**لا منافاة بين القولين عند التحقيق، فإن لفظ (التأويل) قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملًا في ثلاثة معان**»:

الأول: «هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به؛ وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل هذا محمود أو مذموم، وحق أو باطل؟».

الثاني: «أن التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح مفسري القرآن...».

الثالث: «الحقيقة التي يؤول إليها الكلام... كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿وَقَالَ يَـٰٓأَبَتِ هَـٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَـٰىَ مِن قَبۡلُ﴾ [يُوسُف: ١٠٠] **فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا... وهذا التأويل الثالث هو عين ما هو موجود في الخارج»**.

ثم ناقش الإحكام والتشابه في القرآن، وذكر بأن القرآن وُصِفَ بأنه:

١ ـ كله محكم «**والقرآن كله محكم بمعنى الإتقان**».

٢ ـ كله متشابه «**فالتشابه هنا هو تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يصدِّق بعضه بعضًا، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر... وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك... وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ... بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضًا... فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضًا، لا يناقض بعضه بعضًا**».

٣ ـ منه آيات محكمات وأخر متشابهات، وأن الإحكام هنا يضاد التشابه، وليس الأمر كالإحكام العام والتشابه العام اللذين يتعاضدان ويتلازمان «**فالتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر. وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما**».

ثم ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ أن التشابه قد يكون نسبيًا، فيشتبه على أحدٍ ما لا يشتبه على آخر، ويشتبه على العامي ما لا يشتبه على العالم، وضرب لذلك مثلًا: «**كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا، فظن أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس هو مثله، وإن كان مشابِهًا له من بعض الوجوه**».

ثم ذكر أن هذه هي حقيقة الشبهات التي تشتبه على الناس فيظنونها حقًّا وهي باطل، وأن أكثر خطأ الناس من جهة التأويل والقياس، التأويل في الأدلة السمعية والقياس في الأدلة العقلية، وأن خطأ التأويل يكون في الألفاظ المتشابهة، وخطأ القياس يكون في المعاني المتشابهة.

وقرر بعدها أن حقائق الأسماء والصفات من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، فقال: «**وأما حقيقة ما دل عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات، وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله، فلا يعلمه إلا هو** ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدَّثِّر: ٣١]، **وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.**

بخلاف الملك من البشر إذا قال: قد أمرنا لك بعطاء. فقد عُلم أنه هو وأعوانه ـ مثل كاتبه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك ـ أمروا به، وقد يُعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته وإراداته ونحو ذلك.

ولا يعلمون حقائق ما آراد بخلقه وأمره من الحكمة، ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة والقدرة».

وذكر ما يكون فيه الاشتباه وكيف يرتفع قائلًا: «**وبهذا يتبين أن التشابه يكون في**:

١ ـ الألفاظ المتواطئة.

٢ ـ الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة.

وإن زال الاشتباه بما يميّز أحد المعنيين من: إضافةٍ أو تعريف.

كما إذا قيل: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ﴾ [محَمَّد: ١٥] **فهنا قد خص هذا الماء بالجنة، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو ـ مع ما أعد الله لعباده الصالحين مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر ـ من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله»**.

ثم ذكر خطأ من ينفي التأويل مطلقًا دون مراعاةٍ لكونه منفيًّا من جهة ومثبتًا للراسخين في العلم من جهة بحسب الوقف، فقال: «**ومن لم يعرف هذا [أي: اختلاف معاني التأويل] اضطربت أقواله، مثل طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره؛ ويحتجون بقوله**: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧] **ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل. وهذا تناقض منهم؛ لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلًا لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقًا. وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو، وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع، الذين يتأولونه على غير تأويله، ويدّعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك»**.

فتجب معرفة مراد من يتكلم في التأويل نفيًا أو إثباتًا، وتجب معرفة مراده بالظاهر نفيًا أو إثباتًا[1].

وكلام شيخ الإسلام واضحٌ مستقيم، لم يخرج فيه بقيدِ أنملةٍ عن تقريرات العلماء والأئمة من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، ولكن للناقض فهمه الخاص وأسلوبه المميز في إساءة الفهم والقفز على المعاني، ولنعرض مغالطاته في هذا المبحث:

---

(١) نقض التدمرية (٥٠).

المغالطة الأولى

زعمه أن ابن تيمية يمنع تطبيق قواعد اللغة في فهم الوحي، وكأن الناقض يفهم الوحي باللغة

فنراه يقول: «**وهو يريد من هذا إبقاء الأمر في فهم آيات الصفات خارجًا عن الضبط، ويتعمد ابن تيمية أن لا يطبق عليها أحد قواعد اللغة الكلية، وحقائق العقول وكليات الشريعة؛ لأننا لو طبقنا هذه عليها لانحلت عقد التشبيه والتجسيم وانهدمت أركانه، وابن تيمية لا يرغب بذلك...**»(١).

قلت: يريد الناقض أن يوحي للقارئ بأنه يفهم الوحي فهمًا لغويًا محضًا، ونحن نتحداه وغيره بأن يثبتوا معتقدهم منطلقين من الوحي واللغة فقط دون إقحام للنظريات والمصطلحات الكلامية، فليأتونا أين في الوحي ثبت أن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يد له ولا وجه، وأن كلامه نفسيٌّ قديم فلا يكون عند التكوين «كن»، وإرادته قديمة، وأفعاله تعلقات عدمية، وله علينا أن نعتقد ما دل عليه الوحي الصادق العربي المبين الهادي إلى الحق، ونجيزُ له أن يستعينَ بفَهمِ السلف.

وحين يقول الناقض «**ويتعمد ابن تيمية أن لا يطبق عليها أحد قواعد اللغة الكلية**» فإنه يريد بذلك إعمالَ المجاز والاستعارة وما يصرف به الكلام عن ظاهره في آيات الوحي، وليس يريد بذلك علوم اللغة التي يفهم بها الظاهر، ونحن لن ننازع في كون المجاز ثابتًا في الوحي واللغة أم لا، ولكن إن قلت بالمجاز فانصب دليله، وإلا كنت لعوبًا عابثًا محرفًا متجنيًا على اللغة، ولأنه يعلم أن اللغة لا تسعفه في إثبات عقيدته بل تبطلها إن أخذ الوحي مفهومًا بقوانينها، زاد ذلك قائلًا:

---

(١) التدمرية (٨٩ ـ ١١٥).

«**وحقائق العقول وكليات الشريعة**» وقد بينّا فيما سبق أن كليات الشريعة ليس فيها شيء يفيده، ولا آية نفي المثلية، وأن ما يسميه حقائق العقول، لا علاقة له باللغة، ولا عرفه السلف، وهو نظري دقيق لا يُحرَّفُ ظاهرٌ واحدٌ في آدابِ الطعامِ والنكاحِ لأجله، فضلًا عن الظواهر الكثيرة والآثار السلفية المتعلقة بأعظم مطالب هذا الدين، هذا لو فرضنا أنها حقًّا حقائق العقول، وقد ذكرنا ما يبطل أبرز براهينهم المزعومة في التركيب والتخصيص وقيام الحوادث وتماثل الأجسام وغير ذلك، وقد خاب وخسر من بنى عقيدته على هذه الأمور وصرف لأجلها الظاهر المبين العربي الذي يُعَرّفه إلهه في الوحي.

المغالطة الثانية

سوء فهم الناقض لمفهوم التأويل عند الشيخ

فمن سوءات الفهم عند الناقض قوله: «**وعلى كل الأحوال، فإننا لا نسلم لابن تيمية ما يريده هنا من أن المراد بالتأويل هو فقط الحقيقة الخارجية التي لا يعلمها إلا الله، بل إن المراد بالتأويل هو صرف الذهن عن المعنى الذي يتبادر إليه بملابسة العادات الإنسانية والمخلوقات الكونية، وربطه بمعنى يناسب الذات الإلٰهية بالاعتماد على قرائن لفظية ومعنوية، كما هو مبين في موضعه**»(١).

فأين قال ابن تيمية إن هذا معنى التأويل الوحيد! ولكنها هواية صنع رجال القش عند الناقض، كي ينقض كلامًا لا وجود له! وقد نقلنا أن ابن تيمية ذكر معاني التأويل في استعمال الناس، وأن منها ما هو حق لغوي، ومنها ما هو اصطلاحي لا يؤخذ بإطلاق، فأضف هذه إلى قائمة أخطاء الفهم عند الناقض، واجعلها في قائمة أخص وهي: خطأ الناقض في فهمِ ما يصرح شيخ الإسلام بخلافه!

ثم من قال بمعنى التأويل الذي ذكره الناقض؟ وهذه مشكلة كبرى مع هؤلاء المتعصبين من الأشعرية والمدافعين عن المذهب بأي كلام، وهو أنهم يصطلحون ويقررون بهواهم ما يشاءون ثم يحاكمون العلماء إلى ذلك، فمن قال إن التأويل: «**صرف الذهن عن المعنى الذي يتبادر إليه بملابسة العادات الإنسانية والمخلوقات الكونية، وربطه بمعنى يناسب الذات الإلٰهية**»؟

هذا المعنى عين الدعوى التي ننازعه فيها وننازعه في أن تأويلهم يحققها! ولو كانَ هذا هو التأويل فنحن أول المؤولين إذن! إذ لسنا نثبت شيئًا لله كمثل ما يثبت لمخلوقاته، ولكن التأويل عرفه علماء الأصول ولم ينتظروا الناقض ليصادر على معناه وغايته في محل النزاع.

---

(١) نقض التدمرية (١١٠).

إذن ماذا يريد ابن تيمية؟

يريد ابن تيمية أن يقول: أنتم تعتمدون على الآية التي فيها ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧] والتأويل في الآية يجب أن يفهم بلغة العرب، لا باصطلاح الأصوليين الحادث ـ فضلًا عن اصطلاح الناقض اللطيف الأحدث ـ، والمعاني اللغوية التي استعمل فيها التأويل هي:

١ ـ التفسير.

٢ ـ حقائق الأشياء في الخارج.

فليس في اللغة تأويلٌ بغير هذين المعنيين، والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله يجب أن يحمل على أحدهما لا غير، كلاهما يجوز الحمل عليه بحسب الوقف، فإن كان التأويل مما لا يعلمه إلا الله - حملناه على المعنى الثاني، لا على التفسير، وإلا لزم أن ينزل الله آيات متشابهة لا يجوز تفسيرها ومعرفة معنىً منها البتة، وإنما فقط تقرأ، وهذا باطل محض مخالف لآيات الأمر بالتدبر وآيات وصف القرآن كاملًا بالإحكام (الإتقان) والتشابه في هذا الإتقان، وآيات وصفه بالعربية والبيان والهدى دون استثناء آيةٍ منه فضلًا عن عشرات الآيات المتضمنة إثبات الصفات، وإن كان التأويل مما يعلمه الله، ويعلمه الراسخون في العلم، حملناه على المعنى الأول، وأن من التفسيرات ما لا يعلمه كل الناس ويُرجَعُ فيه إلى الراسخين في العلم الذي يجمعون بين النصوص ويحملون متشابهها على محكمها ليخرجوا بحكم الله ومراده واضحًا جليًّا.

فحين يأتي مفوض ليستدل بالآية، فينبغي أن يفسر الآية بمفهومها اللغوي، وحين يأتي مؤول ليستدل بالآية ويخالف المفوضة في الوقف على (إلا الله) فيجب أيضًا أن يفهمها تبعًا للغة، فلا يفهم منها أن صرف اللفظ عن معناه الظاهر للمرجوح لموافقة العقل الكلامي هو عملُ الراسخين في العلم! وإنما المراد بالتأويل الذي يعلمه الراسخون - التفسير.

ثم يقول الناقض: «**وانظر إلى مَكرِه كيف يفسر التأويل بقوله: (فلا يجوز أن يقال إن هذا اللفظ متأول، بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح).اهـ. فهل القائلون بالتأويل يفسرون التأويل بأنه صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح هكذا؟ فإذا كانوا يسلمون بأن هذا المعنى راجح، فكيف يجيزون لأنفسهم صرف اللفظ عنه؟ وما هو مستندهم عندما يصرفون اللفظ من**

المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح؟»[1].

فليت أحد الأشاعرة الأصوليين يلقي على الناقض درسًا ينقل له فيه ما نقلناه سابقًا من تعريف العلماء للتأويل، وأنه صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معنىً خفيٍّ مرجوح، فإن أريد تعريف التأويل الصحيح = زِيدَ في التعريف قيدُ (بدليل)، وإن أريد تعريفُ التأويل مطلقًا لم يذكر فيه هذا القيد، هذه من بدهيات أصول الفقه المعلومة لكل أحد، فأين المكر والخديعة في كلام شيخ الإسلام؟ والشيخ يصرح بأن المتكلمين يؤولون بما يظنونه دليلًا يستوجب تأويل الظاهر؟ فنعم هم يسلمون بأن التأويل صرفٌ للراجح إلى المرجوح، ثم إن كان بدليلٍ فهو تأويلٌ صحيحٌ وإلا فهو باطل.

والعجيب أن الناقض يستشكل كيف يكون التأويل صرفًا عن الراجح، وتلك والله طامةٌ يتنزه عنها أصغر طلاب الأصول! فإن أقلهم علمًا يعلمُ أن الفرق بين الظاهر والمشترك هو أن الظاهر دل على معنىً راجح من معانيَ محتملة، بينما المشترك دالٌّ عليها بالسوية دون رجحانٍ لمعنى على آخر! فحقيقةُ التأويل وجودُ راجحٍ أصلًا!

نعم الناقض يقصد أن المؤولة أولوا اتباعًا لدليلٍ جَعَلَ المعنى المرجوحَ راجحًا لديهم، ولكنه شَنَّعَ على ابن تيمية لمجرد ذِكرِهِ تَعريفَ المُصطَلَح، ثم إن ابن تيمية لا يناقش في الرجحان والمرجوحية أصلًا! بل لا يناقش حتى المؤوِّل! وإنما يناقش المفوض الذي يقول: لا يجوز التأويل (الذي هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المرجوح) مطلقًا! وذلك لأن الوحي ذم التأويل، ولأن اختيار أحد المعاني المجازية ظنٌّ لا ينبغي في مسائل أصول الدين، وهو ـ أي: المفوض ـ أصلًا لا يعرف المراد من النص ويثبت نصًا غير مفهوم! فكيف علم أن المعنى الذي ذكره مخالفه هو التأويل المذموم وهو لا يعلم المراد من النص؟ وقد يكون مخالفه أصابه؟ ثم إن كان لا يعلم المراد من النص فكيف يعلم أنه تكلم في مسألة من مسائل الأصول التي لا ينبغي ترجيح معنىً مجازي فيها بالظن؟ بل من قال إن التأويل المذموم في الوحي هو هذا المعنى الاصطلاحي (صرف عن المعنى الراجح للمرجوح بدليل)؟ والمراد بالتأويل لغةً لا يشمل ذلك؟

(١) نقض التدمرية (١٢٤).

وفي هذا يقول الشيخ: «**فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني، ولا يُفهم منه معنى أصلًا، لم يكن مشعرًا بما أُريد به، فلأن لا يكون مشعرًا بما لم يرد به أَولى. فلا يجوز أن يقال: إن هذا اللفظ متأوّل، بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح**[1]**، فضلًا عن أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله**[2]**، اللَّهُمَّ إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف الظاهر المختص بالمخلوقين، فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا فلا بد أن يكون له تأويل يخالف ظاهره**»[3].

فانظر أخي في قول الناقض وفهمه وعبثية منهجه وخلطه في اصطلاحات الأصوليين والعلماء، وقل أينا أجدر بأن يقال فيه: «**وأما أصحابه وأتباعه، فهم أضيع من العدل عند هيئة الأمم، وأجهل من البهائم إذا سئلت عن الثقوب السوداء. فهؤلاء قد ضيعوا أنفسهم منذ اللحظة التي ارتضوا فيها أن يكون مرجع معارفهم ابن تيمية**»[4].

---

(١) نقض التدمرية (١٢٥).

(٢) لأن لا احتمال راجح عند المفوض أصلًا! فربما يكون الراجح ما ذكره المؤول.

(٣) لأن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وذكر في الوحي يجب أن يفهم بلغة العرب لا باصطلاح الأصوليين.

(٤) ركز على التتمة التي يقبل فيها شيخ الإسلام التأويل إن أريد به صرف الظاهر الذي فيه ما يختص بالمخلوق، مع أنه لا يسلم أصلًا أن هذا هو الظاهر لأن الصفة إن أضيفت للخالق تجردت بموجب اللغة عما يلحقها من خصائص المخلوق.

المغالطة الثالثة

زعمه أن ابن تيمية يمنع دلالة اللفظ على معنى

يقول الناقض: «**فإننا إذا قلنا تأويل الآيات هو عين الذات والصفات، فالسؤال يبقى عن معناها ومفهومها ما هو؟ فإننا نعلم أن الكلام إنما وضع للدلالة على المعنى، ثم المعنى يدل على ما في الخارج، وابن تيمية يرفض هنا أن يكون تأويل الآيات معاني معينة يتوصل إليها بقواعد اللغة، بل يقول هي عين ما في الخارج من الصفات والذات، وهذا معناه أن اللفظ عنده يدل على ما في الخارج مباشرة، وبلا توسط معنى عقلي ونفسي، وهذا باطل؛ لأن اللفظ يدل على المعنى ثم المعنى يدل على ما في الخارج**»[1].

ولك أن تبحث عن الرابط العجيب بين أول الكلام وآخره في كلام الناقض!

فهو يقول: «الكلام وضع لمعنى، والمعنى يدل على ما في الخارج.

وابن تيمية يقول بأن التأويل يأتي بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الشيء في الخارج.

إذن هو ينفي أن يكون للفظ معنى، بل اللفظ دالٌّ على ما في الخارج مباشرة»!

أقول: ما وجه العلاقة بين هذا وهذا؟ وهل ينكر ابن تيمية أن الألفاظ حاويات المعاني، وأن المعاني والصور الذهنية دالةٌ على المعينات في الخارج؟ هل ينفي ابن تيمية وجود معانٍ للألفاظ!

ناقضنا ينسب له ذلك بكل جراةٍ للأسف! لأنه بكل ذكاءٍ أخطأ خطأين:

الخطأ الأول: لم ينتبه أن ابن تيمية يذكر أحدَ معاني التأويل، وهو: الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، والتي مثل لها بما «**في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته**

---

(١) نقض التدمرية (١٢٥).

قال: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ﴾ [يُوسُف: ١٠٠] **فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا**»، وأن من معاني التأويل الأخرى: التفسير؛ أي: تجلية معنى الكلام وكشفه، وأن السياق يحدد أي المعنيين هو المراد بالتأويل.

فأهمل تمامًا التفسير الثاني الذي ذكره الشيخ للتأويل.

الخطأ الثاني: الربط الغريب بين تفسير التأويل بالحقيقة التي يؤول إليها الشيء في الخارج، والذي هو تفسيرٌ معروف لم يخترعه ابن تيمية من رأسه، وبين القول بأن اللفظ دالٌ على الحقيقة الخارجية وغيرُ دالٍ على معنى.

فما دخل دلالة اللفظ على معنى من عدمه، بتفسير التأويل بالحقيقة التي يؤول إليها الشيء؟

فمغالطته هذه أسقط من أن نبحث في كلام ابن تيمية عما يبين كذبها، يكفي أن نُذَكِّرَ القارئ بالمعلوم من منهج الإمام بالضرورة وهو منهج «وجوب الاستفصال عن الألفاظ المجملة» وما ذلك إلا لأن اللفظ لا يدل على الحقائق مباشرة بل بحسب المعنى المراد منه.

المغالطة الرابعة

إلزامه ابن تيمية أن يثبت العلم بحقيقة الذات والصفات وإلا كان حشويًّا

يقول الناقض: «**ثم إذا سلمنا لابن تيمية أن تأويل هذه الآيات هو المصداق الخارجي وأننا لا نعرف مفهومها المدلول عليه في العقل والذهن**[1]، **فإن السؤال الآن عن ما هو في الخارج؛ أي: ذات الله وصفاته، هل هي معلومة لنا أو مجهولة؟ أي: هل تعلم حقيقة الذات والصفات أم لا؟**

إذا قال ابن تيمية نعم فهي مغالطة وعناد، أو هو يصحح قوله هذا على مذهب التشبيه.

وإذا قال لا نعلم حقيقتها، فيرجع الكلام إلى أننا لا نفهم ولا نعلم من معنى اللفظ شيئًا، ولا مفهومه الذهني ولا مصداقه الخارجي، وهذا هو الحشو الذي يجب تنزيه كلام الله -تعالى- عنه، يقع فيه ابن تيمية، ولذلك يسمي العلماء أصحاب مذهب التشبيه بالحشوية أحيانًا»[2].

وهذه والله باقعةٌ أخرى، فهو يُخَيِّرُ ابن تيمية بين أن تكون حقيقة ذات الله وصفاته معلومة أو مجهولة.

فإن قال: نعم هي معلومة - فهو مشبه.

وإن قال: لا - لزمه أن لا يُفهَمَ أو يُعلَمَ من اللفظ شيء.

وهذا بناءً على عبقريته الفذة التي أفهمته أن ابن تيمية لا يثبت للفظ معنى من

(١) نقض التدمرية (١١٠).

(٢) ما زلت متعجبًا من هذه الجرأة على الاختلاق! وما زال الناقض قادرًا على إثارة عجبي بعد ما سبق.

المعاني، وأن اللفظ عند ابن تيمية يدل على الحقيقة مباشرة، فلا يُعلمُ المراد من اللفظ إلا بالعلم بالحقيقة الخارجية، وإلا لم يُعلم شيء.

ولا تدري ما علاقة كل هذا بكلام ابن تيمية الذي لم يقل سوى أن التأويل في الآية ينبغي تفسيره باللغة العربية، وأن المراد بالتأويل لغةً إما التفسير وإما الحقيقة الخارجية، وأن معناه في الوحي ليس هو معناه في الاصطلاح الحادث وهو: صرف المعنى الظاهر لآخر مرجوح.

فالناقض في وادٍ وابن تيمية في وادٍ آخر، وما هذا إلا نتيجة ضعف فهمه وتصدره لنقاشِ كلامٍ لا يفهمه، ثم لننظر في سؤاله ونحن نغض الطرف عن عبثية إيراده في موضع لا علاقة له به، فإن ابن تيمية يجيب عن هذا السؤال بـ: لا، لسنا نعلم حقيقة ذات الباري وصفاته، وقد كرر ذلك مرارًا ونقلنا عنه من التدمرية بالذات ما فيه تصريح بأن حقائق ذات الله وصفاته غير معلومة، فكيف ألزمه الناقض أن لا يفهم من اللفظ شيئًا وأن يكون حشويًا[1] على حد تعبيره؟ هل شرط معرفة المعنى الكلي للفظٍ أن تعرف مصداقه وحقيقته الخارجية الجزئية؟

والعجيب في سؤاله أنه يجعل القائل بأن حقيقة ذات الله وصفاته معلومة: مشبهًا، فليت طويلبًا أشعريًّا ينبهه لاختلاف علمائه في مسألة «هل حقيقة الله معلومة أو مجهولة» لا سيما حين يتكلمون في رؤيته -سبحانه- في الآخرة، فهي مسألة خلافية عندهم، وليرجع القارئ إلى ما نقلناه عن أئمته في مبحث التواطؤ.

---

(١) نقض التدمرية (١١٠ ـ ١١١).

(٢) وفيه تصريح من الناقض بأن القائلَ بوجودِ آياتٍ لا تفهم ولا يعلم معناها= حشوي، فهنيئًا لكل مفوضٍ

المغالطة الخامسة

زعمه أن ابن تيمية يريد إثبات الكيف بحديث إحصاء الثناء

حين قال ابن تيمية: «**ومثل هذا يوجد كثيرًا في كلام السلف والأئمة، ينفون علم العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو. وقد قال النبي ﷺ: (لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك)... وقال في الحديث الآخر: (اللَّهُمَّ إني أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك)... وقد أخبر فيه أن لله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره**».

قال الناقض: «**وأما استدلال ابن تيمية بنحو قول النبي -عليه الصلاة والسلام-: (لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك) وقوله ﷺ: (اللَّهُمَّ إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدًا من خلقك أو استأثرتٍ به في علم الغيب عندك) على ما ادعاه من وجود كيفٍ لله ولصفاته، وعدم علمنا به = فلا دليل عليه**»[1].

قلت: مرةً أخرى لا يفاجئنا الناقض بسوء فهمه رغم وضوح الكلام، وليته قرأ شرحًا للتدمرية كأي تلميذٍ من صغار المحصلين قَبلَ أن يتصدر لنقضها، فابن تيمية يستدل بالحديث كي يثبت:

١ ـ جهلنا بحقيقة الله وحقائق صفاته، وأننا لا نعلمها.

٢ ـ وأن من نتائج عدم علم البشر بحقيقة الله وبحقائق صفاته أن سيد ولد ابن

صفة الحشو، وهنيئًا لسلف الأمة الذين ينسب المتكلمون إليهم زورًا هذه المقالة.

آدم نبيبنا محمدًا -عليه الصلاة والسلام- لا يحصي ثناءً عليه -سبحانه-، ولا يعلم من أسماء الله ما استأثر به الله في علم الغيب عنده.

٣ ـ أنا وإن علمنا بعض أسمائه من وجهٍ فإننا نجهل حقيقتها من وجه آخر، وهذا مراده بالكيفية كما كررنا مررًا، يريد بها الشيخ الحقيقة.

وليس مقصوده بإيراد الحديث أن يستدل لإثبات الكيفية! بل سياق كلامه في نفي العلم بها.

فهل ينازع الناقض ابن تيمية في استدلاله بهذه الأحاديث على عدم علمنا بحقيقية الباري وإن علمنا أسماءه؟ لا أظنه يفعل.

الكلام في التفويض

وفيه:

- الناقض والتلفيق الجديد للتفويض.
- محاولة متعثرة مماثلة لسيف العصري.
- حقيقة التفويض عند المفوضة.
- نقاش آية الإحكام والتشابه.
- إشكالات وقواعد متعلقة بالتفويض.

الكلام في التفويض

يقول شيخ الإسلام: «**وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقًا، ويحتجون بقوله -تعالى-: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧] قد يظنون أنّا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنى له، أو بما لا يُفهم منه شيء**»[١].

هنا طرق الشيخ باب التفويض، ولم يدعه الناقض يمر مرور الكرام دون أن يضع لمساته التي عرفت نوعها فيما سبق.

وقبل مناقشة مزاعم المفوضة، لا بد من التقديم ببيانٍ مهمٍ في هذا الباب، وهو تعداد وتوضيح ذرجات فهم آيات الصفات، ولنطبق ذلك على آية ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] فنقول:

الدرجة الأولى: عدم فهم شيء زائد على حروف (يد).

فيكون محصل الفهم هنا: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي (اسمٌ لشيءٍ الله أعلم ما هو).

فاليد هنا عَلَمٌ محضٌ لشيءٍ لا يفهم منه أكثر من تَلَقُّبِهِ بهذا العَلم.

الدرجة الثانية: فِهمُ كونها صفةً لله لائقة به مقولةً بالاشتراكِ المعنوي.

فيكون محصل الفهم هنا: ما منعك أن تسجد لما خلقت بصفة من صفاتي، بيدي الاثنتين (صفة اليد مفهومة ينقدح في ذهن سامعها فهمها بشكلٍ مجمل مع جهل الكنه[٢] وقد خصصت آدم بأن خلقته بهما.

---

(١) نقض التدمرية (١١٣).

(٢) التدمرية (١١٣).

(٣) ومفهومها العام هنا أنها صفةٌ نظيرها فينا أيادينا، كما أن نظير البصر فينا أبصارنا العرضية، مع كونها =

الدرجة الثالثة: فهم كونها صفةً كصفاتِ المخلوقات، وأنها مشتركةٌ في شيءٍ من الحقيقة والكنه ـ الكيفية ـ لا في المفهوم العام والقدر المشترك فقط.

فيكون محصل الفهم هنا: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي العضوين والجارحتين المؤلفتين (صفةٌ مكيفة كما هي في المخلوق).

الدرجة الرابعة: تأويلُ اليَد بالقدرة أو النعمة أو بغيرها من التأويلات.

فيكون محصل الفهم هنا: ما منعك أن تسجد لما تفضلت عليه بنعمتي، أو قدرتي، أو خلقته بلا واسطةٍ من أبٍ أو أم، أو غير ذلك من التأويلات (دون إثبات يدين، فلا صفةَ ثابتة هنالك وإنما وردت اليد مجازًا).

هذه هي المواقف التي تبنتها الطوائفُ في تناول الآية، فأصحاب الدرجة الأولى هم المفوضة المتسقون مع منهجهم، وأصحاب الدرجة الثانية هم أهل السُّنَّة والجماعة، وأصحاب الدرجة الثالثة هم المجسمة، وأصحاب الدرجة الرابعة هم المؤولة.

وهناك درجتان تلفيقيتان وهما:

الدرجة التلفيقية الأولى ـ ما بين الدرجة الأولى والثانية: وفيها إثبات حروف (يد) كالدرجة الأولى، وفهم شيء زائد على مطلق الحروف وهو كونها (صفة).

فيكون محصل فهمهم: ما منعك أن تسجد لما خلقت بصفتي التي تسمى (يدًا).

فلا يثبتون أكثر من كونها صفةً شاء الله تسميتها يدًا، وكان يمكن أن يسميها بأي شيء آخر، ولو سماهما (وجهًا) أو (رجلًا) أو أي شيء آخر فالأمران سيان، ولا يعلم نظير هذه الصفة فينا، بخلاف صفة البصر لله التي نظيرها فينا بصرنا العرضي الذي في رءوسنا، فاليد هنا لا يعلم ما نظيرها فينا، وقد يكون أي شيء أو قد يكون لا شيئًا، لا يُعلم منها سوى حروف اسمها، وأنها صفة.

والفرق بين هذه الدرجة التلفيقية وبين الدرجة الثانية أن أصحاب الدرجة الثانية ـ أهل السُّنَّة ـ يثبتون مناسبةً واشتراكًا معنويًا يصحح تسمية هذه الصفة (يدًا) وأن الله لم يسمها بذلك إلا صدقًا وبيانًا وحكمة ليفهم المخاطب أن فيها اشتراكًا ما في مفهومٍ معينٍ استحقت الصفة به هذا العنوان (يد).

= ليس كمثل أيادينا كما أن بصره ليس كمثل أبصارنا، بها يقبض ويبسط ويقصد ويصطفي أمورًا، فاصطفى بها آدم فخلقه بها، والتوراة فكتبها بها، وجنة عدن فغرسها بها مثلًا، وكل هذه الأمور واردة بالنص في الوحي، وينظر مبحث «مغالطة السؤال عن معنى الصفة الحدي» ومبحث «نحت تعريف

أما هذه الدرجة الحادثة ففيها تلفيقٌ واضح، إذ كيف عرف صاحب هذه الدرجة أن اليد صفة؟ فإن (اليد) هنا مجرد عَلَمٍ واسمٍ لشيء، ويمكن التعبير عنه بأي لفظٍ آخر كـ (وجه) أو (ديز) أو (#)؟

وقد يكون إطلاقها على مخلوقٍ يسمى (يدًا) أو (ديزًا) أو (#) فتكون مضافةً إلى الباري كإضافة (ناقة الله) أو (بيت الله) أو (روح الله)؟

ولم لا يتبع هذا الأسلوب مع النسيان مثلًا فيقول: لله صفة (النسيان) لأنها أضيفت إلى الله ولا نفهم أكثر من كونها صفةً تسمى (نسيانًا)؟ ولا يلزمها نقصٌ لأنها مشتركٌ باللفظ فقط مع نسيان المخلوق، لا يثبت لنسيانه -سبحانه- إلا العنوان والحروف دون المعنى؟

إذن: بمجرد إثباتها صفةً يكون قد أثبت اشتراكًا معنويًا يزيد على مطلق الحروف، فإن أثبت مناسبةً بين الصفة واللفظ وأن هاهنا مشتركًا معنويًا صحَّحَ تسميتها (يدًا) وليست التسمية لها كالعَلَم المجرد الذي يجوز تغييره لـ (وجه) أو (ديز) أو (أي اسم آخر) - صار قائلًا بمقالَتنا.

فوجب التنبيه لهذا التلفيق إذن؛ لأن بعض المتأخرين صاروا يلوذون به لسببين:

١ ـ ليتهربوا منْ مخالفة الوحي والسلف، فيجمعوا بين الثابت عنهما من إثبات الصفات وبين التفويض.

٢ ـ وليجعلوا هذا التلفيقَ هو التفويض الحقيقي لا المرتبة الأولى كي لا تلزمهم شنائع تلك المرتبة.

الدرجة التلفيقية الثانية ـ إعادة تصدير الدرجة الرابعة: وفيها يحاولون تحسين صورة التفويض كما في الدرجة التلفيقية السابقة بذكر مذهب المؤولة مع تغييرات طفيفة ليصير هو هو مذهب المفوض.

ففيها ذكر ما يفيده ورود (اليد) بلاغيًا ومجازيًا، ثم السكوت عن إثباتها كصفة أو نفيها.

فيكون محصل فهمهم كالتالي: ما منعك أن تسجد لما تفضلت عليه بنعمتي، أو قدرتي، أو خلقته بلا واسطةٍ من أبٍ أو أم، أو غير ذلك من التوجيهات البلاغية لورود اليد (دون إثبات يدين، ودون نفيها كذلك).

وإنك ترى أن هذه الدرجة هي هي الدرجة الرابعة التي اختص بها المؤولة، لا

فرق هنالك البتة سوى عدم تجاوز هذا الحد لنفي الصفة، وأما ما سوى ذلك فهم كالمؤولة في المحصلة النهائية، مثبتون للمعنى المجازي الذي يخرج به المؤولة.

ونحن بإذن الله سنتناول هذا التلفيق الأخير الذي نصره الناقض في نقضه وغيره من كتبه، ولكن نذكر قبلها مسلكًا من أهم مسالك إبطال التفويض والذي سيتكرر معنا في نقاش هذا المبحث.

مسلك الرمز في إبطال التفويض:

إن المراد بـ (#) فيما سبق تمثيله هو الرمز لمعنى: لفظةٍ لا يعلمُ معناها إلا الله، ولك أن تضع مكانها أي حروفٍ تُشكِّلُ كَلِمة مبهمة المعنى.

وهذا المسلك في كشف باطل التفويض مسلكٌ قوي، فإن صريحَ مذهب التفويض أن اللفظة لا يُفهم معناها، ولا يَعلم معناها إلا الله، فليس معك إلا حروف هجائية، لا تستفيد منها أي معنى مفهوم، ولا أدل على هذا الكلام من إبدال اللفظةِ برمز.

فإن أبدلته برمز تبين لك بعد ذلك كيف تصير الآية عبثًا في السياق والعياذ بالله، وكيف تصير غير مفهومةٍ ولا مفهومٌ سبب إيرادها في الموضع الذي هي فيه.

وإن مَنَعَ المفوضُ استعمال الرمز في توصيف مذهبه فقد أبطل دعواه، وصار للفظ أمرٌ زائدٌ على مجرد إثبات الحروف، ولا زائد إلا المعنى المفهوم، بينما لا يقبل المؤول هذا المسلك لأنه يستفيد من اللفظة ما يفيده في إثبات الاستعارة والمجاز، فإنك تفهم بالاستعارة أن ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠] يراد بها تأييده إياهم ونصرته لهم، ولكنك لا تستطيع أن تفهم هذا البتة لو كانت الآية: (# الله فوق أيديهم)، فما الـ(#) هنا؟ مخلوقٌ أضيفَ إلى الله تشريفًا كما أضيفت الناقة وأضيف البيت له -سبحانه-؟ أم شيءٌ آخر؟

كما يفيد هذا المسلك في إبطال قول أصحاب الدرجة التلفيقية الأولى، ممن يسلمون أنها صفات ولكن لا يفهم منها أكثر من أنها صفة اسمها (يد) أو (وجه) أو غير ذلك، وأن حظك من العلم بهذه الصفة هو حروفها واسمها فقط، لا أنها مفهومة أو فيها اشتراكٌ معنويٌّ ما، فإنك إن أبدلت اللفظ بالرمز تبين لك إبطال هذه المقالة، فتصير الآية مثلًا: ما منعك أن تسجدَ لما خلقتُ بـ(# ـي)، فكيف تفهم من هذا أن لله صفةً تسمى (#)؟

فإن قيل: لأنها أضيفت إليه فقيل (#هُ) فإضافتها إليه يفيد كونها صفة.

قلنا: إذن أثبتوا لله الصفات بأي إضافة! فأثبتوا صفة النسيان والناقة وغير ذلك لمجرد أنه أضيف إلى الله! وقولوا بأن هذه أسماء للصفات لا أنه يفهم منها معنى الناقة والنسيان الحقيقي!

ولا باطل فوق هذا.

فاسلك سبيل الرمز في إبطال التفويض، واكشف به زيف ما يبررون به إثبات آياتٍ لا تفهم ولا فائدةَ منها في سياقها والعياذ بالله.

الناقض والتلفيق الجديد للتفويض

لم يألُ الناقض جهدًا في التنظير لهذا التلفيق الجديد الذي ذكرناه آنفًا، فأكَّدهُ في كتابين من كتبه، وسنعرض كلامه ونعقبه بالتحليل والنقد.

يقول الناقض: «**هل القائلون بالتفويض يريدون أننا لا نفهم أي معنى من المعاني من الآية التي نفوضها إلى الله -تعالى-؟ بمعنى هل فعلًا يقول هؤلاء إن التفويض هو مجرد قراءة الآية بدون فهم أي معنى إجمالي ولا تفصيلي منها؟ هل هذا هو فعلًا مذهب التفويض؟**

ومثالًا على هذا، لو عرضنا آية ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] **على أحد القائلين بالتفويض وسألناه ماذا تقول في هذه الآية، وماذا تفهم منها؟ هل تراه يقول: أنا لا أفهم منها أي معنى مطلقًا، بل أنا مقتصر فقط على قراءتها بألفاظها، دون فهم أي معنى منها. إننا نقطع أنه لا يوجد إنسان على ظهر الأرض يفهم شيئًا من اللغة العربية يجيب بهذا الجواب، وحتى هؤلاء القائلون بالتفويض لا يقولون بذلك الجواب الذي ينسبه ابن تيمية إليهم! لأن هذا الجواب معناه أن هناك بعض الآيات القرآنية التي خوطبنا بها وأمرنا بالاعتقاد بها لا نفهم معناها مطلقًا، بل نحن مأمورون بالإيمان بمجرد الألفاظ المرتبة على ما أنزلت عليه. وظاهر أن هذا الجواب ليس بجواب مقبول عند العقلاء؛ لأن الأصل أن كل جملة إسنادية يجب أن يكون لها معنى، فإذا حصل الخطاب بها فلا بد أن يكون المخاطب قادرًا على فهمها، هذا إذا كان المخاطِبُ حكيمًا...**».

قلت: فمحصل كلامه:

١ ـ أن المفوضة لا يقولون أن آية ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] لا يُفهَمُ منها شيء وتُقرَأ قراءةً بلا تدبر.

٢ ـ وأنهم يفهمون منها معنى ولا يقولون: «قراءتها تفسيرها».

٣ ـ وأنه يمتنع الأمر بالإيمان والاعتقاد بألفاظ لا تُفهَمُ معانيها.

٤ ـ أن المخاطب لا بد أن يكون قادرًا على فهم الخطاب إذا كان المُخاطب حكيمًا.

وكم هو جميلٌ أن يبطل الناقض مذهب المفوضة من أصحابه دون أن يشعر، فما ذكره هنا هو عينه ما نرد به على المفوضة ويدفعونه بالأجوبة والتبريرات.

أليسوا كلما أتيناهم بكلامٍ لسلفيٍّ أو إمامٍ متقدمٍ قالوا: هو يثبتها ألفاظًا فقط لأنها جاءت في الوحي ولا يثبِت معناها لأنه مفوضٌ؟ وأن هذا هو التفويض عند السلف؟

أليسوا يستدلون ببعض ما توهموه من كلام السلف من نفي المعنى؟ كقول بعضهم: (لا كيف ولا معنى) أو: (تفسيرها قراءتها)؟ أو: (ولا نفسرها) أو: (أمروها كما جاءت) وغير ذلك؟

أليسوا يبررون ورود ما لا يفهم معناه في الوحي بالحروف المقطعة؟

أليسوا يبررون ذلك بآية الإحكام والتشابه وأن المتشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله؟ فجعلون الآيات المتشابهات مجهولة المعنى؟

إن كلام الناقض هنا ردٌ على كل هذه الاستدلالات التي يجهد في تقريرها المفوضة، وإبطالٌ صريحٌ لمذهب التفويض كما سيأتي بيانه.

ويقول الناقض مكملًا تنظيره لهذا التلفيق الجديد:

«التفويض: أن تقرأ هذه الآيات ولا تسأل مثل هذه الأسئلة، فحين تقرأ ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] **لا خلاف في أن المراد العناية، معنى العناية هنا ليس محل شك، فهذا مُتيَقَّن، ولا يجوز لإنسانٍ أن ينفيه، الآن اتفقنا على أن هذا المعنى مفهومٌ قطعًا من هذه الآية...»**.

أقول: هو مفهومٌ فقط إن حملت الآية على الكناية والمجاز، وهذا يضرب بكل أدلةِ التفويض عرض الحائط كما سبق أن أشرنا، فاستدلالكم بتلك الأدلة يصب في قضيةٍ واحدة وهي: منع إثبات المعنى، وأن معنى المتشابهات لا يعلمه إلا الله، فإن جئت بعد هذا وفسرت الآية المتشابهة وحملتها على الكناية والمجاز وغير ذلك من الأساليب البلاغية ـ كنت غير ممرٍ لها كما جاءت، وغير مكتفٍ بقراءتها عن تفسيرها، وغير مؤمن بأنه لا يعلم تأويلها إلا الله.

والصحيح المتسق مع مذهب التفويض وأدلته أن تثبت (العين) كلفظةٍ من (ع) و(ي) و(ن) وهي عنوانٌ لشيءٍ لا نعلم عنه إلا أنه سمي (عينًا) ولو سمي (وجهًا) لما اختلف الأمر بالنسبة للمخاطب، وبهذا المسلك يستحيل أن يفهم من الآية معنى العناية والكلأ والرعاية، فإنك لا تفهم هذه المعاني إلا إن أثبتَّ العين في الآية بمعنى الصفة المعروفة، ثم حملتها على المجاز أو الكناية المعهودة عند العرب باستعمال هذه الصفة في مثل هذا الأسلوب.

و يكمل الناقض قائلًا: «**الأشاعرة لا يقولون: إن المفهوم من الآية إثبات العين؛ لأن الأصل أن نأخذ بالمتيقن ولا نقوم بإثبات صفةٍ لله -تعالى- بلا دليلٍ قطعي، فينبغي إذن عدم الالتفات إلى هذا الأمر غير القطعي.**

عدم الالتفات إلى هذا الأمر معناه: عدم الالتفات إلى نفيه، أو إثباته، وكأنه لم يكن، هذا هو التفويض...».

قلت: وهذا اعترافٌ منه بأن التفويض ليس فيه إثبات الصفة! وهو ضربٌ آخرُ في مقتل، ولكنه هذه المرة ضربٌ لأصحاب الدرجة التلفيقية الأولى ممن يزعمون أن التفويض ليس فيه نفي الصفة، بل فيه إثباتها ولكن بدون اشتراكٍ معنوي وبدون أن يُفهَمَ منها أيُّ شيءٍ زائدٍ عن كونها صفة.

فها هو الناقض يجعل التفويض سكوتًا عن النفي والإثبات، وهذا في حد ذاته بدعة يكفينا كشفها عن إبطالها؛ لأن السلف تواتر عنهم إثبات الصفات، تجد هذا في كل كتب العقائد المسندة وفي كتب الحديث والعقائد المصنفة وغير ذلك، وحتى مخالفونا لا يجحدون ذلك لتواتره عن تلك الطبقات الأولى بل وعن أئمتهم الأوائل، فالقول بأنهم كانوا مفوضة لا يثبتون الصفات ولا ينفونها كذبٌ قبيح صريح، بل هم يرمون نافيَ الصفةِ ومتأولها بالتجهم والبدعة، فيكون المفوض ـ بالمعنى الذي ذكره الناقض ـ مبتدعًا ضالًا عندهم.

ثم يكمل الناقض: «**التفويض إذن ليس معناه: أن تقرأ الآية دون أن تفهمها، ولكن المقصود: أن تأخذ المعنى المقطوع به، وتترك المعنى المشكوك فيه**».

قلت: إذن لها معنى نقطع به، وكبر أربعًا على التفويض وأدلته كلها المانعةِ بعمومٍ من معرفة المعنى، فمتى أجاز العلم بمعنىً ما فقد قضى على أدلة التفويض كلها.

ثم يكمل: «**ولذلك أوجب العلماء على العوام التفويض، لا بمعنى الجهل**

بالمعنى... فنحن نفهم من قوله -تعالى-: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفَتح: ١٠] **أن الله -تعالى- يعدنا أننا إذا أوفينا بعهودنا فسينصرنا، وسوف يكون معنا بقدرته ومعونته، ولا نفهم مطلقًا إثبات اليد الجارحة لله -تعالى-»**.

قلت: وهذا لا يفهم إلا بإثبات اليد في الآية بمعنى الصفة المعروفة، ثم جعلها كنايةً عن النصرة، أو تمثيلًا بجعل المخلوق يده فوق يد من ينصره حين يبايعه، أما لو أثبتَّ (اليد) في الآية كلفظةٍ مفوضةِ المعنى، فينقطع حينئذٍ فهمها بالمعنى الكنائي المجازي السابق، وتكون الآيةُ متشابهةً لا يعلم تأويلها إلا الله ـ بفهمهم المزعوم لآية الإحكام والتشابه ـ.

ثم يكمل: «**فالتفويض: أن نكف ذهننا ووهمنا عن أن يذهب إلى أبعد من هذا المعنى، نفيًا أو إثباتًا.**

أما التأويل: فهو رتبةٌ أخرى وزيادةٌ على التفويض، فقد اتفق المؤول مع المفوِّض من أهل السُّنَّة على أن المقصود من الآية العناية، ولكن المفوِّض سكت بعد هذا، ولم يُثبت ولم يَنف.

أما المؤول فهو يزيد مرتبةً أكبر تحتاج إلى علم أكثر، فهو يقول: بما أن هناك من فهم من الآية إثبات العين لله، وهذا الفهم ليس قَطعيًا، ولا يجوز إثبات صفة لله بدليلٍ غير قطعي، إذن لا يصح الأخذ بدلالته، بل يجب نفي دلالة الآية على العين...

إذن المعنى الذي يريده المؤول هو النفي، خاصةً بما يتعلق بالله ﷻ؛ لأنه لا يجوز التكلم على الله بالظن...».

قلت: المضحك في هذا التلفيق أن أصل الخلاف بين المفوضة والمؤولة هو أن المفوض يرمي المؤول بأنه أخذ بالظن في تأويله، بينما المفوض سكت وتوقف ولم يتكلم بالظن، فقدح المفوضة في المؤولة إنما هو لأجل تلبس المؤول بتعيين معنىً مؤول مظنون.

ويبرر المؤولة ذلك بأنه ألجأهم إليه بزوغ الشبهات ووجوب دفعها بتعيين معنىً مجازي يقنع المجادل ويسد عليه الطريق.

فيأتي الناقض ليلفق تلفيقًا جديدًا فيجعل غرض المؤول دفع الظن، وأن المفوض مقصرٌ إذ سكت ولم ينف الدلالة المظنونة على إثبات الصفة، بينما تجرأ المؤول ونفاها ليسد الطريق أمام الظنون!

ثم يكمل: «**هذه المرتبة [أي: التأويل] لا يليق أن يسير فيها كل الناس،**

فالمرتبة اللائقة بعامة الناس هي التفويض؛ لأن التفويض إنما هو ترك العلم بالمعاني ما وراء الظاهر المقطوع به إلى الله -تعالى-؛ لأن مرتبة النفي تحتاج إلى علماء راسخين؛ لأن النفي لا بد له من التأكد».

قلت: عش رجبًا ترى عجبًا، صارَ المفوض مثبتًا للظاهر، وهناك ظاهر مقطوع به وظاهر مظنون، والمفوض آخِذٌ بالأول، ساكتٌ عن الثاني، أحقًّا هذا هو التفويض الذي أقيمت له الأدلة! أن تتكلم في معنى الآية المتشابهة وتثبت ظاهرها وتأويلها المقطوع به!

ثم يكمل: «**وبعض علماء أهل السُّنَّة قالوا: يجب القطع بنفي معنى اليد الجارحة، ولكن نحن نثبت يدًا هي صفةٌ لله -تعالى- ليست بجارحة ولا عضو، وهي قائمةٌ بالله -تعالى- كقيام القدرة بالله -تعالى-**».

قلت: فماذا بقي من التفويض وقد فهموا المعنى الإجمالي والظاهر المقطوع به، وفهموا فوق ذلك إثباتها صفةً لله وإضافتها إليه؟ وكيف يحشر هؤلاء في زمرة المفوضة؟

ثم قوله بأن هؤلاء العلماء يثبتون اليد صفةً لله وأنها «**قائمةٌ بالله -تعالى- كقيام القدرة**» يتضمنُ قيدًا لا يملك إثباته في كلام السلف الذي ثبت عنهم إثبات الصفات، ولو قضى عمره وأعمارًا إلى عمره، ولكنه يضعه كي لا يقع في ورطة سؤال: كيف يثبت أئمةُ السُّنَّة الصفات ونحن نُجلِبُ على مثبتيها ونرميهم بالتجسيم، فيجعل هذا القيد مفرقًا بيننا وبينهم، وقد نقضناه فيما سبق.

ثم يكمل: «**وهؤلاء وإن لم يقعوا في التجسيم والتشبيه إلا أنهم أثبتوا لله -تعالى- صفةً بلا دليلٍ قطعي، بل اعتمادًا على ما ظهر لهم من النصوص، وهذا الأسلوب في نظرنا ليس بأسلوب سديد، مع أن بعض العلماء قالوا به، ولكنه أيضًا لا يؤدي إلى تجسيم ولا تشبيه، والقطع به يحتاج إلى أدلةٍ قطعية، لا تدلنا عليها هذه الآيات**»[1].

قلت: هؤلاء «البعض» هم السلف الذين يرمون القائل بهذا الكلام ممن لا يثبت الصفات وينفيها بالتجهم والبدعة، وكلامهم متواترٌ معروف، وإجماعهم لا دافع له، ويهمنا هنا أن نشير إلى كونِ الناقض وأصحابه مبتدعةً ضُلالًا عندهم وإن كانوا مفوضة؛ لأنهم كانوا يثبتون هذه الصفات ـ أيًّا كانت كيفية إثباتهم ـ ويرمون من لا

المعنى المشترك».

يثبتها بالزيغ والضلال.

وبعد النقاش التحليلي السابق لكلامه يتبين لك وجه الإشكال في تعاملنا مع هؤلاء، فالمشكلة في المذهب الأشعري أنه متطور متذبذب، فإن مفوضة الأشاعرة ما زالوا يكررون آية الإحكام والتشابه، ويستدلون بها على أن الآيات المتشابهة ـ والتي منها آيات الصفات ـ لا يعلم تأويلها إلا الله، ويمنعون تأويلها وصرفها لأي معنى من المعاني المؤولة المحتملة، وهذا بعد صرفها عن ظاهرها اللغوي، فهذا مذهب المفوضة باتفاق.

ولكن الناقض يزعم أن الآيات المتشابهة عند المفوضة معلومة مفهومة، ولو سألته: ما الذي يفهمه المفوضة إجمالًا بزعمك من هذه الآية المتشابهة؟ لأجابك: يفهمون منها (كذا)، وسيظهر لك حينها أن هذا المعنى الإجمالي (كذا) مستفادٌ بنظرةٍ مجازيةٍ إلى النصوص؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان مستفادًا بالنظر إلى الظاهر، والمفوض لم يستفده من الظاهر، وخذها قاعدة:

كل معنى مستفادٍ من النص بعدَ إبطال ظاهره - فهو معنىً مجازي تأويلي، ولا وَسَط.

فلا يفهم الناقض أن ما ذكره مَذهَبُ المؤولة! وأنه يدمج مذهبين متباينين تمامًا!

فإن لب مذهب المفوضة: عدم العلم بالمراد من الآيات المتشابهة، وأن اللفظة أو الآية المتشابة تثبتُ مرقومةً منَزَلَةً من عند الله، ثم يفوض معناها، وأي استنباط لمعنى زائد على هذا التفويض فهو التأويل، فالقول بأن المفوضة يفهمون منها معنىً إجماليًا مبنيًّا على التشبيه والاستعارة والمجاز - حديث خرافة، وتخليطٌ ما بعده تخليط.

وبعد أن ناقشنا تنظيره لهذا التلفيق في شرح الطحاوية، فلننظر إلى تطبيقٍ عمليٍّ آخر لهذا التخليط عنده في نقضه المزعوم حيث يقول:

«وكون العبارة مفهومة يصح قوله عند العقلاء على مستويين:

الأول: فهم إجمالي لا تفصيلي.

والثاني: فهم تفصيلي، بمعنى أن يفهم كل جزء من هذه الجملة على ماذا يدل.

وأما المستوى الأول فهو يكتفي بفهم معنى إجمالي من مجموع العبارة، بمعنى أن يحصل في النفس معنى إجمالي عند سماع العبارة. بخلاف التفصيلي فهو بالإضافة

إلى فهم المعنى الإجمالي السابق، يفهم أيضًا الدلائل التفصيلية على هذا الإجمال، ويستطيع أن يدلل الفاهم تفصيلًا على كل جزء من المعنى المفهوم بواسطة نفس العبارة...

وتطبيق ذلك على قوله -تعالى-: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفَتْح: ١٠] أن يقال: بناءً على المستوى الأول من الفهم الإجمالي نقول: إننا نفهم من الآي معنى إجماليًّا وهو أن الله يؤيد ويساعد المسلمين الذين بايعوا النبي بأيديهم. وهذا المعنى مقطوع به ولا ريب فيه، فإن قيل لأصحاب هذا المستوى: فهل تدل الآية مثلًا على وجود يدٍ لله -تعالى- هي غير القدرة؟

فجواب هؤلاء: هو أننا لا نخوض في الآية بمقدار أكثر مما نقطع به مما ذكرنا أعلاه... لأن المعنى الأساسي المقصود من سياق الآية هو ما ذكرناه، فهو المعنى المقطوع به. وما سوى ذلك فلا نخوض فيه ونفوض الأمر بعد ذلك إلى الله -تعالى...- هذا هو المقصود من مذهب التفويض».

ثم يكمل مبينًا مذهب التأويل: «**وأما على المستوى الثاني من فهم الآية فيقال: إن المعنى الذي ذكره أصحاب التفويض صحيح قطعًا، وثابت يقينًا. وأما السؤال الذي وجهه المشبه إليهم، وهو أن الآية تدل على إثبات يدٍ غير القدرة لله -تعالى-.**

فأصحاب هذا المستوى يقولون: لا يوجد دلالة من الآية على ذلك، وما دام لا يوجد دلالة فهي لا تدل على إثبات اليد، فإن قيل لهم: فما بالنا نقرأ في القرآن ﴿يَدُ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: ٦٤] **وأنتم تقولون لا دليل على إثبات اليد؟**

فجوابهم: إن لفظ اليد هنا استعارة للدلالة على المعونة والمساعدة، وناسب استعارة هذا اللفظ؛ لأن الصحابة كانوا يمدون أيديهم نحو الرسول ليدلوه على إرادتهم مساعدته ومعونته والوقوف معه في حمل الدعوة الإسلامية، فاستعير لفظ اليد ونسب إلى الله... هذا هو خلاصة ما يقوله أصحاب المستويين»(١).

قلت: فهنا يبين الناقض مذهب المفوضة والمؤولة، ويبنيه على فهم للآية المذكورة، فيزعم أن المفوض يفهم من الآية «**معنى إجماليًّا وهو أن الله يؤيد ويساعد المسلمين الذين بايعوا النبي بأيديهم**» وأنهم لا يخوضون بعدها في شيء، ولا يناقشون إثبات اليد أو عدم إثباتها، بخلاف المؤول، فإنه يفهم السابق، ثم يبرر

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٣٤٦ ـ ٣٤٨).

فهمه لهذا السابق بأنه مبنيٌّ على الاستعارة في الآية.

فالمفوض: يثبت المعنى الإجمالي + يتوقف في صفة اليد إثباتًا أو نفيًا.

والمؤول: يثبت المعنى الإجمالي+ ينفي صفة اليد+ يبين التوجيه البلاغي.

إذن الفرق الوحيدُ بينهما عند الناقض الفذ هو أن المؤول يزيد ـ فوق ذلك الفهم الإجمالي ـ أمرين:

١ ـ التصريح بنفي اليد، فيقول المؤول: لا يدَ هنالك.

٢ ـ تبيين الوجه البلاغي لورود اليد، فيقول المؤول: اليد هنا استعارة.

ولكن لاحظ أن الفريقين اتفقا عند الناقض على إثبات وتعيين المعنى الإجمالي المجازي الذي برره المؤول بالاستعارة، فكلا الفريقين عيَّن المعنى نفسه، فقال المفوض: «**إن الله يؤيد ويساعد المسلمين**» وقال المؤول: «**لفظ اليد هنا استعارة للدلالة على المعونة والمساعدة**»، الفرق فقط أن المؤول قال: هذه استعارة، بينما لم يقل ذلك المفوض وسكت بعد ذكره لهذا المعنى الإجمالي، وزاد عليه المؤول أيضًا بنفي اليد، بينما سكت المفوض، فهل هذان الفرقان هما الفيصل الحقيقي بين المذهبين كما يزعم؟ ألا مفوضَ هنالك يعلم الناقض وينبهه لما يفتريه عليه؟

ونجمع الأوجه التي ذكرناها مفرقةً فيما سبق أثناء نقاش وتحليل كلام الناقض، والتي تبطل هذا التلفيق الجديد وتكشف عواره، فنقول:

الوجه الأول: أن ما لفقه لدفع الشنعة عن قول المفوضة لم يقل به أحدٌ منهم قبله.

فلم يقل أحدٌ: إن المفوضة يصرفون الظاهر، ثم بعدَ صرفه يثبتون معنىً إجماليًّا مجازيًّا أو تمثيليًّا، ولكنهم لا يذكرون الوجه البلاغي لورود لفظ الصفة كما لا يتكلمون في نفي الصفة، وأن هذا هو الفرق بينهم وبين المؤولة.

مثل هذا لم يقله أحد!

فتقريرات أصحابه كثيرة فيما ذكرناه من تفسير التفويض (ويسمونه التأويل الإجمالي)، والتفريق بينه وبين التأويل، ولم يذكر أحدٌ منهم أن المؤول والمفوض يثبتان معنىً إجماليًّا عامًّا وأن الفرق فقط في (تصريح المؤول بنفي الصفة) وفي (تبرير المؤول سبب ورود لفظ الصفة بلاغيًّا ووجه المجازِ فيها) كما زعم الناقض!

الوجه الثاني: أن الأشاعرة نطقوا بخلاف ذلك، وقالوا بأن الجامع بين المؤولة والمفوضة هو صرف الآية عن ظاهرها اللغوي فقط، لا أنه يجمعهم إثبات

معنى إجمالي.

كما صرحوا بأن المؤولة يزيدون على المفوضة بأمرٍ واحدٍ هو تعيين معنىً للآية مصروفة الظاهر.

وهذه كلماتهم هُم جميعًا ولم نخترع في ذلك حرفًا.

فما زالوا يؤكدون أن الفرق بين الفريقين في تعيين معنى للآية أو الحديث المتشابه، وأنهما متفقان في إبطال الظاهر اللغوي للنص المتشابه، ثم يختلفان في تعيين أحد معانيه المحتملة، فيسكت المفوض، ويعين المؤول دون قطع.

فحقيقة التأويل: صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل، وله ركنان، صرف الظاهر، وتعيين معنى آخر، وبهذا المعنى الآخر تفهمُ الآية، ويكون لها معنىً مجازي.

بينما التفويض لا يعين معنىً بعد صرف الظاهر، فتبقى في الآية لفظةٌ كالطلسم، وكالحروف المقطعة، ولا تفهم الآية حينئذٍ.

فإن نسب الناقض للمفوضة إثبات معنىً ـ أيًّا كان هذا المعنى ـ بعد صرف الظاهر - فقد نسب إليهم مسلك التأويل وكان كاذبًا عليهم فيما نسبه ومخالفًا لصريح كلامهم.

وسيأتي نقل كلامهم بألفاظهم في المبحث القادم.

الوجه الثالث: أن قوله بأن المفوضة لا يتكلمون في اليد إثباتًا أو نفيًا غلطٌ عليهم بإجماع أصحابه.

بل المفوضة يصرفون الظاهر عن إثبات اليد الحقيقية؛ لأن قواطع العقل مانعةٌ من إثباتها، ثم بعد صرف هذا الظاهر يتوقفون ويفوضون المراد من اليد إلى الله، فتصير كأي طُلسُم أو كلمةٍ أعجمية، يقرؤها العربي وربما يكون لها معنىً في لغته، ولكنه لا يثبت هذا المعنى ولا يفهم منها شيئًا.

الوجه الرابع: أن المعنى الإجمالي الذي نسبه الناقض للمفوضة لا يُتَوَصَّلُ إليه إلا بالتأويل.

فإن ما فهِمَه الناقض من آية: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] من «**أن الله يؤيد ويساعد المسلمين الذي بايعوا النبي بأيديهم**» ما كانَ ليَفهَمَه ما لم يبحث في سبب ورود لفظ اليد بلاغيًّا في هذا الموضع وما لم ينقدح في ذهنه أنها استعارة للدلالة على «المعنى الإجمالي».

فظاهر الآية أن لله يدًا حقيقيةً فوقَ أيديهم، فيؤولها الناقض وأصحابه من المؤولة بأن المراد منها التأييد والمساعدة واستعير لهذا المعنى ذكر جعل اليد فوق اليد، فهو تشبيه تأييد الله بجعل اليد فوق اليد تأكيدًا لبيعة النصرة والتأييد.

فالمعنى المثبت إذن - تأويلٌ واضحٌ مستفادٌ بالاستعارة المعروفة في علم البلاغة والبيان، وتعيينٌ لمعنىً مجازيٍّ واضح، فلا تفويض للمعنى هنالك، وهذا ما يرفضه المفوضة تمامًا.

نعم يتفقون في الصرف عن الظاهر، ولكن لا يمارس المفوضة بعد ذلك أي عملٍ زائد، أما هذا المعنى الإجمالي الذي نسبه للمفوضة فهو التأويل سواء بسواء وإن سماه (معنىً إجماليًّا).

الفرق فقط أنك لو سألت المفوض: ما الوجه البلاغي لورود اليد هنا دلالةً على التأييد والنصرة؟ وهل نثبت فوق هذا صفة اليد؟ فإن المفوض سيضع يده على فمه ويفوض جواب هذين السؤالين إلى الله!

ولا أدري لم لا يجيب السؤال الأول على الأقل؟ هل من لوازم التفويض أن يكون المفوض جاهلًا بعلم البلاغة وفن البيان فلا يطيق أن يقول بأن اليد هنا استعارة؟ لا سيما وأنه توصل إلى المعنى المجازي لورودها وأثبته وانتهى ـ التأييد والنصرة ـ؟

فليقل ببساطة: هذه استعارة.

ثم ليسكت عن نفي أو إثبات صفة اليد، فيكون الفرق الوحيد الحقيقي بين المفوض والمؤول هو أن المفوض يفوض الموقف من الصفة إثباتًا أو نفيًا بينما يصرح بنفيها المؤول، ولا فرق هنالك من جهة المعنى وتفويضه، خلافًا للمستقر والمعلوم من مذهبهم بالضرورة عند صغار المحصلين وكبارهم.

الوجه الخامس: أنه لو سلمنا جدلًا بأن بعض الآيات قد تفهم وإن جهلنا معنى لفظةٍ من ألفاظها، فإن هذا لا يتأتى لكل آيات وأحاديث الصفات.

فإن الناقض اختار آيةً قد نسلم له جدلًا أن سياقها مفهمٌ لمعنىً إجمالي...

وقد نسلم جدلًا أن هذا المعنى الإجمالي ليس هو هو التأويل...

وقد نسلم له جدلًا أن المفوضة قائلون بهذا المعنى ويجيزون تعيينه...

ولكن الناقض قصد استعمال هذه الآية تحديدًا كي لا يتورط بمثالٍ آخر، ولنمثل نحن بأمثلة أخرى:

١ ـ كقوله -تعالى-: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صَ: ٧٥] فما هو

المعنى الإجمالي الذي يفهمه المفوض هنا؟

إن المفوض لا يفهم إلا: ما منعك أن تسجد لما خلقت بـ (#).

وقد يحاول الناقض أن يلفق ويقول بأن المعنى الإجمالي لآية ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [صٓ: ٧٥] هو: بيان تخصيص آدم بنعمة خاصة أو كمال خلقه لآدم بقدرته بلا أبٍ أو أم.

فنقول: هذا هو التأويل والمعنى المجازي الذي يذكره المؤول ولم تفارقهم بحرف! فاليد في هذا المعنى استعملت لغير ما وضعت له وهي النعمة، واستعير الخلق المباشر باليدين للدلالة على معنى عدم توسط الأب والأم، وغير ذلك مما يقوله المؤولة.

فإن قال: المعنى الإجمالي هو تخصيص آدم بـ(شيء) ولا ندري ما هو.

قلنا: وهذا هو التفويض المذموم الذي تفر منه، فالله ذكر ما هو هذا الشيء، بلفظٍ يعرفه العرب، فهل له معنى؟ أم كلام أعجمي وطلسمٌ من حروفٍ لا يعرف معناها؟ ولا يسعك أن تستفيد من الآية أي شيءٍ حينئذٍ إلا على مسلك المؤولة، أما على مسلك التفويض هذا وعلى المعنى الإجمالي هذا فإنك لم تصنع شيئًا سوى أن كررت الآية وجعلت مكان اللفظ المشكل كلمةَ (شيء) ثم قلت: هذا هو المعنى الإجمالي!

فلاحظ أن معرة إثبات ما لا يفهم لصيقةٌ بالمفوض شاء أو أبى.

٢ ـ وكذلك قوله -تعالى-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤] فأي معنى إجمالي يفهم منها عند المفوض دون أن يكون تأويلًا؟

ينبغي أن تكون عند المفوض: بل (#اهُ) مبسوطتان.

فإن قال الناقض: بل المعنى الإجمالي هو أن الله جوادٌ كريم.

قلنا: هذا تأويل المؤولة، فهم من يقول بأن بسط اليد هنا استعارة للدلالة على الجود والكرم، أما المفوضة الذي يفوضون العلم بمعنى كلمة (يد) فإن الآية تصير غير مفهومٍ لهم حينئذ، إذ بَسطُ شيءٍ لا تعلم ما هو لا يفيدك الدلالة على الجود والكرم، حتى تعلم أن البسط لليد، وأنها استعيرت لهذا المعنى لا أنها ثابتةٌ حقيقةً.

٣ ـ وكذلك قوله -تعالى-: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]؟

فمحصل فهم المفوض المتسق مع منهجه منها: الرحمٰن على العرش (#).

فإن قال الناقض: معناها الإجمالي أن الله أثبت نسبةً معينةً للعرش.

قلنا: وأي كلامٍ غيرِ مفهومٍ ولا معنى له فوقَ هذا؟ أنت أبدلت لفظة (استوى) بـ (نسبة معينة) ثم قلتَ: هذا هو المعنى الإجمالي، والآية مفيدة لم تُقَل عبثًا!

٤ ـ وما المعنى الإجمالي المفهوم المفيد من قوله -سبحانه- ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧]؟

ففهم المفوض لها هو: ويبقى (#) ربك ذو الجلال والإكرام.

وتذكَّر أن أيَّ معنىً إجماليٍّ سيتوصل إليه الناقض مُتَذَرِّعًا بالاستعارة والعلاقة المجازية - فهو هو التأويل الذي يمنعه المفوضة.

وتخيل أن يسلك المفوض هذا المسلك مع كل الآيات التي ينازعوننا في الاستدلال بها؟

فلا يستفادُ منها حينئذٍ إلا إثبات أن لله (شيئًا) لا ندري أصفةً هذا (الشيء) أم غير ذلك، وأنه فعلَ (شيئًا)، أو أثبت (شيئًا)، أو أضاف إليه (شيئًا)، أو خص (شيئًا) بأمرٍ، أو خصَّ أحدًا (بشيءٍ)، ولا نعرف عن هذه (الأشياء) إلا حروفها!

فلا يُقبَلُ إذن من المفوض أي معنىً إجماليٍ إلا كهذه الأمثلة، أما المعنى الإجمالي الذي ذكره المفوض فهو ما يقوله المؤولُ ولا يستقيمُ مع التفويض بحال من الأحوال.

الوجه السادس: أن إثبات المعنى الإجمالي ناقضٌ لاستدلالات المفوضة.

فالقوم يكررون بلا كلل ولا ملل أن السلف حين سئلوا عن آيات وأحاديث الصفات، أمروا بإمرارها كما جاءت، وبالسكوت عنها وعدم تفسيرها، وأن تفسيرها قراءتها، وغير ذلك مما يزعمون أن المراد به المنع من فهم المعنى لا الكيفية، فما بال الناقض ينسى كل هذا ويستخرج معنىً مجازيًا من الآية يزعم أنه المستوى الإجمالي الأول الذي يقول به الجميع؟

أين الإمرار وعدم التفسير والسكوت والاكتفاء بالقراءة؟

وأين استدلالهم بورود الحروف المقطعة في الوحي، وأنها مجهولة المعنى لتصحيح ما يزعمونه في آيات الصفات؟

وأين قولهم بأن جهل معنى هذه الآيات من الابتلاء، وأن هذه من حكمها؟

أين ردود المؤولة على المفوضة من أصحابهم واستشكالهم مذهبهم ومقتضياته التي أولها لزوم نزول الوحي بما لا يفهمه المخاطب؟

أذهبت أدراج الرياح حين ظهرت للناقض ورطة التفويض بإثبات ما هو عربيٌّ

ولكن لا يجوز أن يفهم باللغة في الوحي؟

ثم إن المفوضة ما زالوا يستدلون بآية الإحكام والتشابه، وأن في القرآن آيات متشابهات لا يعلم تأويلها ـ معناها ـ إلا الله، ولا يفهمها المخاطب، فلو كان للآية معنى إجمالي يفهمه الجميع لما صح استدلالهم بالآية، ولكانت الآية المتشابهة مما يعلم تأويلها ومعناها الإجمالي غير الله.

فإن قيل: إنما أراد السلف إمرار الكلمة الموهمة وعدم فهم معناها، لا الآية كلها، فإن الآية مفيدةٌ معلومٌ المراد منها.

فنقول: لا يملك عربيٌ أن يفهم جملةً إن جهل معنى لفظةٍ من الألفاظِ فيها، ولكنه لن يفهمها ككلٍ وفيها لفظةٌ لا يستفيد منها إلا حروفها.

فإن قيل: أحيانًا نفهم بعض الجمل في اللغات الأخرى وإن لم نفهم لفظةً في الجملة.

فنقول: هذا لا علاقة له بما نتكلم فيه، فإنك لم تفهم الجملة الأعجمية إلا حين دلّك السياق على معنى هذه اللفظة، فعرفت معناها في النهاية من السياق، والكلام هنا عن لفظةٍ أنت تُوجِبُ تفويضَ معناها وعدم فهمه لا في حال ولا مآل وبعد النظر في السياق، فهي غير مفهومة ولم يعينها السياق كما في الاعتراض الأخير.

فثبت إذن أن الآية ـ أو أي جملة ـ التي تتضمن اللفظة المفوَّضَةَ المَعنى، لا تُفهَمُ بِحالٍ من الأحوال ولا يتوصل إلى المراد منها عند المفوض، وهذا ما يزعمون أنه قولٌ للسلف، وهو ما يناقض ما زعمه الناقض من إثبات المفوضة لمعنىً إجمالي.

محاولة متعثرة مماثلة لسيف العصري

لقد وقفنا على محاولةٍ متعثرةٍ عجيبةٍ أخرى لرجلٍ وافق الناقض في هذا التنظير، وهو سيف العصري، إذ يقول: «**وأما الأمر الثاني الذي بنوا عليه شبهتهم فهو عدم التفريق بين المعنى العام للجملة والمعنى الخاص للفظ، وبيانه على النحو التالي:**

إن لنصوص الصفات معنيين: المعنى الأول: قطعي، وهو المعنى العام الذي يدل عليه السياق.

المعنى الثاني: ظني، وهو المعنى الخاص بذلك اللفظ.

فمن قال من العلماء إن لنصوص الصفات معاني لائقة نكل علمها إلى الله -تعالى-، فإنما أراد قطعًا المعنى الخاص للفظ، بدليل أن السلف والخلف لم يقفوا في المعنى العام...

وبالمثال يتضح المقال:...

قال الإمام الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: (الحق أنه ليس في القرآن ما لا معنى له)، وقال الإمام ابن عطية الأندلسي: (اختلف الناس في الحروف التي في أوائل السور على قولين... وليس في كتاب الله ما لا يفهم)... وقال الإمام بدر الدين بن جماعة: (ومن اعتقد ظاهرًا لا يليق بجلاله -تعالى- أو ما لا يفهم معناه أصلًا فمبتدع)...

المثال الثاني: (إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمٰن):... فلهذا الحديث معنى عام يدل عليه قطعًا قد أشار إليه النووي في شرح مسلم، فقال: (فمعنى الحديث أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متصرف في قلوب عباده وغيرها، كيف شاء، لا يمتنع عليه منها شيء، ولا يفوته ما أراده، كما لا يمتنع على الإنسان ما كان بين إصبعيه،

فخاطب العرب بما يفهمونه، ومثله بالمعاني الحسية تأكيدًا له في نفوسهم....) وهذا المعنى العام للحديث ليس مجهولًا ولا مفوضًا، بل هو معلوم عند القاصي والداني...»[1].

قلت: العجيب هنا أنه استدل بالرازي وابن عطية وابن جماعة، وكلهم ممن يرُدُّ على المفوضة ولا يرتضي مسلكهم!

أي: إن من يستدل بهم لتدعيم قوله بأن المفوضة يثبتون معنىً إجماليًّا - كلهم مؤولةٌ يردون على المفوضة أصلًا وينقضون مقالتهم بأنها تقتضي أن يكون في الوحي تلبيسٌ أو ما لا يفهم معناه!

وما وقع في هذا الخطأ الجلي إلا لكونه بحث وعجز عن أن يجد مفوضًا يثبت هذا المعنى الإجمالي العام المزعوم الذي يدعيه ويدعيه الناقض، واستشعر أن زعمه بلا مؤيدٍ ولا يقول به أحدٌ من المفوضة، فلجأ إلى المؤولة الذين ما طعنوا في المفوضة وقالوا مثل هذا الكلام إلا للرد على من يزعم العصري أنه يحقق مقالتهم ويحاول نسبة إثبات المعنى الإجمالي إليهم! فيا عجبًا لهذا الفهم العالي والاستدلال الدقيق!

فكيف إذا علمت أن المعنى الإجمالي الذي يزعُمُ العصري أن المفوضَةَ يثبتونه والذي استدلَّ بالنووي في بيانه إنما أورده النووي في توصيف مذهب المؤولة! نعم المؤولة!

أي: إن هذا المعنى الإجمالي هو الذي يثبته المؤولة لا المفوضة!

وإليك كلام النووي بتمامه لتحمد الله على أن حفظك من التلفيق والتخبط:

«هذا من أحاديث الصفات، وفيها القولان السابقان قريبًا:

أحدهما: الإيمان بها من غير تعرض لتأويل ولا لمعرفة المعنى، بل يؤمن بأنها حق وأن ظاهرها غير مراد...

والثاني: يتأول بحسب ما يليق بها، فعلى هذا المراد المجاز كما يقال: فلان في قبضتي، وفي كفي، لا يراد به أنه حال في كفه، بل المراد تحت قدرتي، ويقال: فلان بين إصبعي أقلبه كيف شئت؛ أي: أنه مني على قهره والتصرف فيه كيف

---

(١) نقض التدمرية (١٢٠ ـ ١٢١).

شئت، [ومن هنا بدأ نقلُ العصري] فمعنى الحديث: أنه ﷻ متصرف في قلوب عباده وغيرها كيف شاء...»[1].

قلت: فالمعنى الإجمالي الذي ينسبه العصري زورًا للمفوضة، يذكرُ النووي أنهُ المعنى الذي يقول به المؤولة في مقابل توقف المفوضة عن ذكر أي معنى!

(١) القول التمام (٣٤٧ ـ ٣٥٧).

حقيقةُ التفويض عند المفوضة

ونقل في تحقيقِ مفهوم التفويض ما يلي من كلام المتكلمين في حالين:

الأولى: حال تنظيرهم لحقيقة هذا المذهب ولوازمه وما يبنى عليه ويتفرع عنه.

الثانية: حال ردهم عليه نصرةً للتأويل وما رأوه لازمًا له ومقتضى لحقيقته.

أما الأولى: وهي حال تنظيرهم لحقيقة التفويض ومذهب المفوضة:

فيقول أبو يعلى: «**إن آي الكتاب قسمان: أحدهما محكم تأويله تنزيله يفهم المراد منه بظاهره وقسم هو متشابه لا يعلم تأويله إلا الله ولا يوقف على معناه بلغة العرب بدليل قوله -تعالى-:** ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عِمرَان: ٧] **وقوله:** ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: ٧] **فالواو ههنا للاستئناف وليست عاطفة كذلك أخبار الرسول، ﷺ، جارية هذا المجرى ومنزلة على هذا التنزيل منها البين المستقل في بيانه بنفسه، ومنها ما لا يوقف على معناه بلغة العرب**»(١).

قلت: ومما ينبغي التنبيه عليه أن مسلك أبي يعلى في التفويض هو ما يبرر إيراده لأحاديث ضعيفة ومردودة مشكلة الظاهر في كتابه إبطال التأويلات، إذ كان يحملها على التفويض فلا يبالي ما دل عليه ظاهرها اللغوي، فتشنيع من شنع عليه بأنه مجسمٌ نقص إدراك لمنهجه.

ويقول ابن الجوزي: «**وإنما الصواب قراءة الآيات والأحاديث من غير تفسير ولا كلامٍ فيها**»(٢).

---

(١) المنهاج في شرح صحيح مسلم (١٦/ ٢٠٤).

(٢) إبطال التأويلات (٥٩).

ويقول الشهرستاني: «**ومنهم من توقف في التأويل وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله -تعالى- ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئًا من المخلوقات، ولا يشبهه شيءٌ منها، وقطعنا بذلك، إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله -تعالى-:** ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **ومثل قوله:** ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] **ومثل قوله:** ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] **إلى غير ذلك، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له وليس كمثله شيء**»[(١)].

قلت: لاحظ أن الشهرستاني أورد آيات وصرح بكونها لا يعرف تفسيرها عند المفوضة، إذن هذه الآيات لا يعرف تفسيرها ولا ينبغي أن تفهم! وليس كما يدعي الناقض من أنهم يثبتون تفسيرًا إجماليًا هو المستوى الأول بزعمه، وحقيقته التأويل، ولاحظ أن الشهرستاني يدرك التلازم بين عدم معرفة معنى اللفظة وعدم قابلية تفسير الآية ككل.

ويقول الغزالي: «**وقال الله -تعالى- وقد صدق حيث قال:** ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **فيعلم قطعًا أنه ما أراد الجلوس والاستقرار الذي هو صفة الأجسام، ولا ندري ما الذي أراده، ولم نكلف معرفته، وصدق حيث قال:** ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٨]. **وفوقية المكان محال، فإنه كان قبل المكان فهو الآن كما كان، وما أراده فلسنا نعرفه وليس علينا ولا عليك أيها السائل معرفته**»[(٢)].

ويقول والد إمام الحرمين في كفاية المعتقد: «**أما ما ورد من ظاهر الكتاب والسُّنَّة ما يوهم بظاهرها تشبيهًا، فللسلف فيه طريقان، إحداهما: الإعراض فيها عن الخوض فيها، وتفويض علمها إلى الله -تعالى-، وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة، وإليها ذهب كثيرٌ من السلف، وذلك مذهب من يقف على قوله:** ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧] **ولا يستبعد أن يكون لله -تعالى- سرٌ في كتابه، والصحيح أن الحروف المقطعة من هذا القبيل، ويعلم بالدليل يقينًا أن ركنًا من أركان العقيدة ليس تحت ذلك السر؛ لأن الله -تعالى- لا يؤخر البيان المفتقر إليه عن وقت الحاجة، ولا يكتم كتمانًا**»[(٣)].

قلت: فانظر إلى ما عَبَّر به عن التفويض، وأنه سرٌ في الوحي، ومن قبيل

---

(١) تلبيس إبليس (٧٩).

(٢) الملل والنحل (١/ ٩٢).

(٣) إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الغزالي (٣٤٧).

الحروف المقطعة، وأنها لا تكون في ركنٍ من أركانِ العقيدةِ وإلا كان ذلك تأخيرًا للبيان وكتمانًا له، وقارن بينه وبين كلامِ الناقض، أو قارن بينه وبين كلام بعض المتأخرين من المفوضة ممن يستنكر تشبيهنا لقولهم بالقول في الحروف المقطعة، مع أن آية الإحكام والتشابه قيلت أول ما قيلت في الحروف المقطعة، ثم حملوها على ظواهر آيات الصفات، ومع أن القول فيهما واحدٌ وهو إثباتُ اللفظ أو الحروف مع تفويض المعنى والجهل إليه.

ويقول القرطبي: «**وقد عرف أن مذهب السلف ترك التعرض، مع قطعهم باستحالة ظواهرها، فيقولون أمروها كما جاءت، وذهب بعضهم إلى إبداء تأويلاتها وحملها على ما يصح حمله في اللسان عليها من غير قطع بتعيين مجمل منها**»[1].

قلت: لاحظ أن هذا مذهب أهل التأويل، وهو حملها على معنىً يصح في اللسان العربي، أما التفويض فلا يكون فيه حملٌ للآية على معنى، فيبطل ما أثبته الناقض في المستوى الأول مما حقيقته التأويل.

ويقول الرازي: «**ثم إذا أقامت هذه الدلالة، وعرف المكلف أنه ليس مراد الله -تعالى- من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا؛ لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف، وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهبنا أن بعد إقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل، فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب، والله ولي الهداية والرشاد**»[2].

ويقول أبو حيان: «**والإتيان: حقيقة في الانتقال من حيز إلى حيز، وذلك مستحيل بالنسبة إلى الله -تعالى-، فروى أبو صالح عن ابن عباس: (إن هذا من المكتوم الذي لا يفسر) ولم يزل السلف في هذا وأمثاله يؤمنون، ويكلون فهم معناه إلى علم المتكلم به، وهو الله -تعالى-**»[3].

---

(١) إتحاف السادة المتقين (٢/ ١١٠).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٢).

(٣) مفاتيح الغيب ـ التفسير الكبير ـ (٧/ ١٤٠).

ويقول ابن حجر الهيتمي: «**بخلاف** ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٦] **لأنه ليس صريحًا في ذلك، إذ المراد من في السماء أمره وسلطانه، ولأنه موافق للفظ القرآن المؤول عند الخلف والسلف. فلا خلاف بينهم في ذلك... وإنما الخلاف بينهما في أنا نعين ذلك التأويل ونصرف الظاهر إليه وهو مذهب الخلف، أو نؤول إجمالًا ولا نعين شيئًا، بل نفوض علم ذلك بعينه إلى الله -تعالى-، وهو مذهب السلف واختاره بعض الأئمة المتأخرين**»(١).

قلت: فجعل الهيتمي تفسير ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٧] بـ (من في السماء أمره وسلطانه) تأويلًا لا تفويضًا، وهذا يعده الناقض فهمًا إجماليًّا في المستوى الأول يقول به المفوضة، بينما يصرح الهيتمي بأنها مقالة المؤولة، والمفوضة لا يعينون معنىً للآية كالسابق، ويذكرون أن هذا هو التأويل الإجمالي.

ويقول ابن جماعة: «**وقد تقدَّمَ أن آيات الصفات وأحاديثها من الأئمة العلماء من سَكَتَ عن الكلامِ فيها نطقًا، وردَّ علمها إلى الله -تعالى-. وهو المذهب المشهور بمذهب السلف**»(٢).

قلت: فالسكوت الذي ينبغي هو سكوت عن الآية برمتها، لا تأويلها بذكر معنى إجمالي ثم التوقف في إثبات الصفة والسكوت عن تبريرها بلاغيًّا كما يزعم صاحبنا.

ويقول علي القاري: «**والحاصل أن السلف والخلف مؤولون لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره ولكن تأويل السلف إجمالي لتفويضهم إلى الله -تعالى-، وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين**»(٣).

قلت: فهذا معنى التأويل الإجمالي، وهو صرف المتشابه عن ظاهره، وهذا هو الشيء الوحيد الذي يجمع المفوضة والمؤولة، لا أنه يجمعهم إثبات معنىً إجمالي وتفسيرٍ لغوي للآية.

ويقول: «**وإنما اختلفوا هل نصرفه عن ظاهره معتقدين اتصافه -سبحانه- بما يليق بجلاله وعظمته من غير أن نؤول بشيء آخر، وهو مذهب أكثر أهل السلف، وفيه تأويل**

---

(١) البحر المحيط في التفسير (٢/ ٣٤٣).

(٢) الزواجر عن اقتراف الكبائر (١/ ٥٣).

(٣) إيضاح الدليل (١٩٣).

إجمالي، أو مع تأويله بشيء آخر وهو مذهب أكثر أهل الخلف وهو تأويلٌ تفصيلي»[1].

ويقول صدر الشريعة: «**والمتشابه كالمقطعات في أوائل السور، واليد، والوجه، ونحوهما... وهذا جواب إشكال، وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات؟ فنجيب: أن الفائدة هي الابتلاء**»[2].

قلت: فانظر تسويتهم هذه الآيات المتشابهة بحسب زعمهم والتي تتضمن ذكر الصفات - بالحروف المقطعة في أوائل بعض السور! فلا معنى إجمالي ولا غيره، بل هي محض حروفٍ مركومة، وإن كانت الحروف المقطعة لها مغزىً تكلم فيه أهل الإسلام، فهذه لا مغزى لها البتة سوى إيهام الباطل في حق الله والعياذ بالله.

وأنت حين تنظر للإشكالات التي يذكرون ورودها على مذهب التفويض، تقطع أن لا معنى إجمالي ولا غيره هنالك، فانظر ورود هذا الإشكال عند صدر الشريعة، وهو أن ما يذكرونه من تفويضٍ يعارض كونَ الكلامِ للإفهام، وأن هذا التفويض يقتضي رفع الفهم ورفع الفائدة، فلا يجادل المخالفَ في هذا ولا يدفعه، ولكن يجيب: هذا للابتلاء!

ويعلِّق عليه التفتازاني قائلًا: «**وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل: ﴿الٓرۚ﴾ [القَلَم: ٢٨]... قوله: (واليد، والوجه، ونحوهما) مثل العين، والقدم، والسمع، والبصر، والمجيء، وجواز الرؤية بالعين، وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله -تعالى- مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله -تعالى-...**».

قلت: فانظر كيف جمعها جميعًا في سياق واحد، الحروف المقطعة مع ظواهر نصوص الصفات.

وهنا ملاحظةٌ دقيقة للتفتازاني، وهي أن رؤية الله التي يثبتها الأشاعرة داخلة في التشابه، إذ ظاهرها لا علاقة له بما يثبتونه من رؤية بمعنى: مزيد انكشافٍ علمي، أو ما شابه، وهذا الكلام منه يقطع صلتهم بالنص في إثبات الرؤية، إذ الرؤية التي في النقل مشكلةٌ متشابهة عندهم.

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١/ ١٦٢).

(٢) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٣/ ٩٢٤).

ثم يكمل التفتازاني: «**والحق أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الأمور فتكون حقًّا إلا أنه لا يرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه... قوله: (فكما ابتلي) لما ذهب بعضهم إلى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابهة؛ لأن الخطاب بما لا يفهم، وإن جاز عقلًا فهو بعيد جدًّا**»(١).

قلت: قوله: «**لأن الخطاب بما لا يفهم.. بعيدٌ جدًّا**» تأكيدٌ لورود هذا الإشكال على المفوضة، وهو: بُعدُ الخطابِ بما لا يفهم، ولم يجادل ولم يقل: بل هي مفهومةٌ فهمًا إجماليًّا عند المفوضة، لاستقرار كونها غير مفهومة عنده وعند الجميع وأن معناها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه بشرٌ لا إجمالًا ولا تفصيلًا ولا غيره.

ويقول تقي الدين الحصني: «**فآيات المتشابه وأحاديثه لا يعلمه إلا الله -سبحانه-**»(٢).

قلت: فالآية تكون برمتها مفوضة لا يعلمها إلا الله لأنها متشابهة، ولا فهم إجمالي ولا «**مستوى فهم إجمالي أول**» هنالك كما يزعم الناقض.

ويقول ابن هبيرة: «**لا يفسر على الحقيقة ولا على المجاز؛ لأن حملها على الحقيقة تشبيه، وعلى المجاز بدعة**»(٣).

قلت: وهذا ما قلناه سابقًا، بأن مجرد حمل الآية على المجاز والاستعارة - خروجٌ من مذهب أهل التفويض إلى مذهب التأويل، وما ادعاه الناقض من فهم إجمالي إنما توصل إليه بالصنعة البلاغية وبالحمل على المجاز والاستعارة، ولولا ذلك ما فهم المعنى الإجمالي، وهذا هو التأويل، وهو تعيين معنىً للمتشابه خلاف الظاهر وتحتمله اللغة بتوسط هذه الأنظار البلاغية.

ويقول البياضي: «**فصرح بأن جميعها محمولة عند السلف على الصفات، فهي محمولةٌ على المجازات كثرة، ولا قاطع في التعيين، فيفوض تعيين المعنى المراد المجازي إلى الله -تعالى-**»(٤).

قلت: يجعل البياضي وغيره مجرد تعيين المعنى المجازي مخالفةً للتفويض، بينما عيّن الناقض المعنى المجازي ولم يفوّضه، وزعم أنه المعنى الإجمالي الذي

---

(١) التلويح على التوضيح (١/ ٢٣٨).

(٢) التلويح على التوضيح (١/ ٢٣٨).

(٣) دفع شبه من شبه وتمرد (٥).

(٤) ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ١٥٦).

يثبته المفوضة، بينما لا يقبل المفوضة تعيين شيء المجازات المحتملة للآية.

ويقول الدردير: «**وأجاب أئمتنا:**

١ ـ سلفهم: بأن الله -تعالى- منزه عن صفات الحوادث مع تفويض معاني هذه النصوص إليه -تعالى-، إيثارًا للطريق الأسلم...

٢ ـ وخلفهم: بتعيين محامل صحيحة، إبطالًا لمذهب الضالين وإرشادًا للقاصدين... والحاصل أنه لا بد من تأويل؛ أي: حمل اللفظ على غير ظاهره، إلا أن الخلف عينوا المحامل فتأويلهم تفصيلي، وتأويل السلف إجمالي».

قلت: وهذا هو التأويل الإجمالي كما بينه أصحاب الشأن، وهو منع إجراء الظاهر، فيكتفي بهذا المفوضة دون تعيين معنىً للنص، بينما يستعمل المؤول أدوات اللغة وأساليب المجاز والاستعارة ليعين معنى للآية أو الحديث، فيخرج المؤول بمعنىً هو هو مستوى الفهم الإجمالي الأول الذي زعم الناقض أن المفوضة يعينونه معنىً للآية المتشابهة عندهم.

وحشَّى عليه الصاوي فقال: «**فارتكاب أحدهما كافٍ في العقيدة، والشخص مخير في اتباع أيهما شاء لأنهما متفقان على تنزيهه -تعالى- عن المعنى المحال وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسول الله، لكنهم اختلفوا في تعيين معنى صحيح وعدم تعيينه**»[(١)].

قلت: فاتفاقهم على أمرين لا ثالث لهما، هل صرف الظاهر، والإيمان بأن النص نازلٌ من عند الله، ثم يختلفون في تعيين معنىً صحيح من عدمه، هذا كلام الصاوي، بينما يزعم الناقض أنهم يعينون بعد هذا معنى صحيحًا ويتفقون عليه، وأنه ليس محلَ خلافٍ بينهم، وأنهم يختلفون فيما لم يذكره أحدٌ بعدُ فرقًا بين الفريقين وهو أن المؤولة يزيدون بنفي الصفة وببيان الوجه البلاغي لدلالة اللفظ على المعنى الصحيح.

ويقول السيالكوتي: «**أي: استوى وغلب عليه، وهو من قبيل التورية، وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد، ويراد به البعيد، ووجوب التأويل على رأي من لم يقف على قوله -تعالى-: ﴿إِلَّا ٱللَّهَ﴾** [البَقَرَة: ٨٣] **ويوصله بقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾** [آل عِمرَان: ٧] **وأما على رأي من يقف عليه، فلا يجب التأويل، بل يجب أن يفوض**

---

(١) إشارات المرام (١٨٨).

علمه إلى الله -تعالى-، وأن يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا.... لكن على هذا المذهب أيضًا - النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليلٍ في حقنا؛ لأن علمه مفوض إلى الله، وما علينا إلا أن نصدقه بأنه من عند الله -تعالى-»(١).

قلت: فهذا هو الواجب فقط، التصديق بمصدرية النص المتشابه، كما هو مقتضى استدلالهم بآية الإحكام والتشابه ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: ٧]، فلا معنى إجمالي هنالك ولا غيره.

ويقول وهبي سليمان غاوجي الألباني: «**ولكن لم يكن الأئمة الذين كانوا في عصر التدوين [أي: المؤولة]... أن يسلموا ذلك التسليم [الذي سلمه المفوضة] دون أن يحللوا هذه النصوص على ضوء ما انتهوا إليه من فنون البلاغة والمجاز، خصوصًا أن فيهم الزنادقة الذين لا يقنعهم منهج التسليم...»**(٢).

قلت: فمتى تناول المتكلم تلك النصوص المتشابهة وفهم منها شيئًا على ضوء فنون البلاغة والمجاز - فقد خرج من التفويض والتسليم المحض إلى التأويل، ولم يعد مفوضًا.

قارن هذا بالمعاني الإجمالية التي يذكرها الناقض والتي يتوصل إليها بواسطة الحمل على المجاز والاستعارة.

ويقول سيف العصري(٣): «**وأما حقيقة التفويض في الاصطلاح فهي مركبة من ثلاثة أشياء:**

---

(١) حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية (٤٣).

(٢) حاشية السيالكوتي على الخيالي من مجموعة الحواشي البهية (٢/ ٣١١).

(٣) إيضاح الدليل (٧٦ ـ ٧٧).

(٤) النصوص السابقة نقلت بعضها من كتابه (القول التمام).، وفي الكتاب عيوب جوهرية نبه عليها أفاضل، ورد على الكتاب الشيخ الفاضل الدكتور محمد محمود آل خضير ردًا قطع جهيزة قول كل خطيب، ولكنني ألخص رأيي في الكتاب إجمالًا، أولًا: كأن صاحبه بحث في الشاملة عن أي نفي لـ(الجسم، الجارحة، البعض، العضو، التشبيه، الحيز الانتقال، الحركة) ثم نسب كل رجلٍ ينفي شيئًا من ذلك إلى المفوضة، وكأن هذه الأمور هي الفيصل بيننا وبينهم وأننا قائلون بها كلها بلفظها ومعناها! ثانيًا: نقل كثيرًا من النقول دون مبالاة بما فيها من ذم التأويل ورمي المؤولة بالبدعة ومخالفة السلف والإجماع والخروج عن مقتضى الوحي واللغة، فإن كانت النقول حجة في إثبات التفويض، فهي حجة في تبديع أكثر أصحابه ورميهم بتحريف دلالات الوحي ومخالفة الإجماع، ثالثًا: من أصل (١١١) رجلًا نقل عنهم صاحب الكتاب، فإن (١٥) رجلًا فقط من السلف، وثلاثة منهم أورد عنهم ما لا تصح نسبته، وواحدٌ كان كلامه يشمل السمع والبصر غير المفوضين باتفاق بيننا فلا يكون كلامه في محل النزاع، وواحد كان كلامه يشمل الرؤية غير المفوضة أيضًا باتفاق فليست في محل النزاع كذلك، =

١ ـ إثبات ما ورد به الشرع...

٢ ـ رد العلم بمعاني الصفات الموهمة للتشبيه إلى الله -تعالى-...

٣ ـ نفي الظاهر الموهم التشبيه»[(١)].

ويقول: «**تنبيه مهم: لا خلاف بين الفريقين على أن نصوص الصفات مصروفة**

وواحدٌ لا علاقة لكلامه بالموضوع، وواحدٌ صرح في كلامه بأنه يتناول الجهمية المؤولة، فيحمل كلامه على المنع من المعنى التأويلي ولا يفهم منه الرد على المثبتة للمعنى الظاهر، وبقي في النهاية (٨) رجالٍ يمكننا أن نناقش كلامهم يحققون شَرطَ الكتاب، والـ(٨) كلامهم عامٌّ يشمل الصفات كلها، فلا تدري كيف خَصَّ كلامهم ببعض الصفات دون بعض، وكلامهم يفسر بعضه بعضًا ويفسره كلامهم في أماكن أخرى بما يمنع القول بأنهم يعدون الصفات طلاسم، أما باقي الـ(١١١) فمن المتأخرين بل وأكثرهم من المتكلمين تحديدًا وممن نصرح بمخالفته، فلم جعل كتابه في تحقيق مذهب السلف المتفق عليهم بيننا إذن؟ فليسم كتابه «القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للمتكلمين الكرام» أو «للخلف الكرام»، بل وحين جاء لتحديد المراد من التجسيم في كلام السلف والمراد من التجسيم الكفري نقل عن البغدادي الأشعري المتكلم المتأخر! وما ذلك إلا لأن كلام السلف لا يسعفه في هذه القضية، ومما يعجب له القارىء أنه حشر ابن خزيمة وابن عبد البر والذهبي في جملة المفوضة، وهذا كافٍ في إسقاط تصوره للمسألة وتحقيقه للخلاف، وكنت أتوقع أن يتهور فيحشر ابن تيمية في جملتهم كذلك! دعك من استدلاله بالعسكري وابن جني المعتزليين وبالزجاج (المتهم بالاعتزال) في كتابٍ يتكلم عن إثبات التفويض مذهبًا (للسلف) الكرام، رابعًا: نقله عن كتبٍ ورسائل جهد الأشاعرة عقودًا في محاولة إبطال نسبتها لأصحابها أو ربما نسبوها لأصحابها وبدعوهم، فينقل عنها محتجًا رغم أن فيها نفسها ما يبطل كلامه ومذهبه مما كانَ سببًا في رفضها من قِبَلِ أصحابه أو رَفضِ مؤلفيها، خامسًا: التعلق بكل جملة فيها نفي للكيف أو المعنى أو التفسير أو الخوض في المعاني، مع إهمالٍ تامٍ لكونها مجملة محتملة وأكثرها يراد به (تفسيرات الجهمية) أو (تكييفات المجسمة) لا تعطيل اللفظ عن مفهومه بحيث يصير طلسمًا أو لقبًا محضًا، لذا يقرنون نفيهم غالبًا بوجوب الإيمان والتصديق وعدم التعرض بالشبهات وكل هذا فرع فهم اللفظ، سادسًا: أهمل تمامًا تطبيقات من ينقل عنهم هذا النفي المجمل عند تعرضهم لصفات معينة، لكون تطبيقاتهم مناقضةً لما فهمه منهم من التفويض البدعي، فتجد نفس من يستدل بكلامه له كلامٌ آخر فيه إثباتٌ حقيقيٌّ للصفة، فلا يناقشه أو لا يعرفه، سابعًا: وقوعه في التناقض المعهود بالجمع بين إثبات الصفات (كاليد والوجه) وبين كونها مفوضة، وذلك كي لا يصادم السلف ـ لأن كلامهم صريح في كونها صفات فلا يستطيع تبريره ـ ولكن كيف عرف السلف أنها صفات لو كانت ألفاظًا مُفَوَّضَةَ المعاني عندهم كما يزعم؟ ألمجرد أنها أضيفت إلى الله؟ قد تكون إضافةً من جنس (ناقة الله)! ثامنًا: لم يعرض إلا أضعف أدلتنا وإلزاماتنا لهم، كعادة القوم في ذكر ما لهم دون ما عليهم، تاسعًا: في الكتاب كم ليس بالقليل من الخطابيات والدعاوى غير المبرهنة وتعظيم للشخصيات ترهيبًا من مخالفتها، ويحزنك أن القوم ما زالوا يتصورون أن الخلاف في المعنى العرضي أو الجثماني الخاص بالمخلوق، وأنه هو الذي ننازعهم في إثباته، فيجهد المخالف في نفيه عن الله وفي إثبات كونه هو الظاهر والحقيقة، مع أنه هو نفسه يصرح بأننا لا نثبت هذا المعنى، ولكن: لأنه لا يستطيع الرد علينا إلا بجعل هذا المعنى هو ما نثبته- يعاملنا كأننا نثبته، ثم يرد علينا! ثم يعترِفُ بأننا لا نثبته أصلًا! إذن على من ترد؟

عن ظاهرها، وإن اختلفوا هل يمكن العلم بالمعنى الذي تم صرف اللفظ إليه أم لا. فأما من قال بوجود التشابه الحقيقي، فقالوا: إن المعنى لا يمكن العلم به، ولا يجوز إعمال الظن في صفات الله...»(١).

قلت: تذكر دومًا أنهم يستدلون بآية الإحكام والتشابه، وأن في الكتابِ (آيات) متشابهات، لا آية واحدة، (آياتٌ) لا (ألفاظٌ) متشابهات! (آياتٌ) لا يعلم تأويلها إلا الله، لا آياتٌ مفهومة بفهم إجمالي ولكن يُتوقَّفُ في نفي لفظةٍ فيها وفي بيانِ تعليلها البلاغي ـ كما يزعم الناقض ـ، لهذا يذكر تفسير المتشابهات بالحروف المقطعة كلما مرَّ مُفَسِّرٌ على الآية، وأحيانًا لا يوافقون على جعلها متناولةً للحروف المقطعة لأن من العلماء من تكلم في تفسيرها! فلا تكون مما لا يعلم تأويله إلا الله! أي: إن الحروف المقطعة أفضلُ حالًا من نصوصِ الصفات التي يجعلونها مما تناولته الآية!

فإما أن يلتزموا مقتضى استدلالهم بالآية، ويقروا بأن تفويضهم هو إثبات آياتٍ لا نفهمها ولا يَعلَمُ معناها إلا الله! وأنها كالحروف المقطعة في أحسن أحوالها إذ الحروف المقطعة اختُلِفَ في دخولها تحت نعت التشابه...

وإما أن يختاروا أحد القولين: قولنا أو قول المؤولة، فيَبطُلَ دليلهم الوحيدُ المزعوم على التفويض.

الحال الثانية: حال رد المؤولة على المفوضة نصرةً للتأويل:

١ ـ فيقول القشيري: «**وكيف يسوغ لقائل أن يقول في كتاب الله ما لا سبيل لمخلوق إلى معرفته ولا يعلم تأويله إلا الله؟ أليس هذا من أعظم القدح في النبوات وأن النبي ﷺ ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله -تعالى- ودعا الخلق إلى علم ما لا يعلم؟ أليس الله يقول بلسان عربي مبين؟ فإذًا ـ على زعمهم ـ يجب أن يقولوا: كذب حيث قال:** ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ١٩٥﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٥] **إذ لم يكن معلومًا عندهم،**

(١) القول التمام (١٠٤).

(٢) القول التمام (١٥٣ ـ ١٥٤) وهو في موضع آخر ذكر ما ذكره الناقض هنا من إثبات المعنى الإجمالي، ووقع في الخطأ نفسه حين ذكرَ معنىً إجماليًا هو ما يقوله المؤول ويفارق به المفوض، فكيف ينسب للمفوض! وهو الخطأ النابع من محاولة إزالة قبح هذه المقالة وقبح ما تنسبه إلى الوحي مما يناقض صريحَ آياته بأنه حقٌ ونورٌ أنزل عربيًا مبينًا للتدبر والهداية، لا أن فيه آيات لا يفهم المراد منها ولا فائدة منها والعياذ بالله! لذا كانت مقالة المفوضة حين يلتزمها المفوض كما هي دون تلفيق= شرًا من

وإلا: فأين هذا البيان؟ وإذا كان بلغة العرب فكيف يدعي أنه مما لا تعلمه العرب لما كان ذلك الشيء عربيًّا، فما قول في مقال مآله إلى تكذيب الرب -سبحانه-...».

قلت: فالمفوضة إذن يمنعون فهم هذه النصوص باللسان العربي الذي نزلت به.

ثم يكمل: «**ثم كان النبي ﷺ يدعو الناس إلى عبادة الله -تعالى-، فلو كان في كلامه وفيما يلقيه إلى أمته شيءٌ لا يعلم تأويله إلا الله -تعالى-، لكان للقوم أن يقولوا: بيِّن لنا أولًا من تدعونا إليه، وما الذي تقول، فإن الإيمان بما لا يعلم أصله غير متأتٍ...**».

قلت: وهذا كلامٌ مُحقَّق، فالإيمان فرع العِلم والتصور، مما يعني أن المفوضة يوجبون الإيمان بما لا يُعلَمُ أصله، فيرد عليهم القشيري بما ترى.

ثم يكمل: «**ونسبة النبي ﷺ إلى أنه دعا إلى رب موصوف بصفات لا تعقل: أمر عظيم لا يتخيله مسلم، فإن الجهل بالصفات يؤدي إلى الجهل بالموصوف، وقول من يقول: استواؤه صفة ذاتية لا يعقل معناها، واليد صفة ذاتية لا يعقل معناها، والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها، تمويه ضمنه تكييف وتشبيه ودعاء إلى الجهل وقد وضح الحق لذي عينين...**».

قلت: وهذا القول الذي ينكره هو قول بعض المفوضة الملفقة، الذين يثبتونها صفات لا يعقل منها إلا كونها صفات متصفة بأسماء وأعلام لا تدل على أي اشتراك معنوي ويجوز تبديلها بأي لفظٍ آخر، ولم يرتضه القشيري لأنهم ما عرفوا أنها صفة إلا بعد أن تجاوزوا فيها إثبات مطلق اللفظ إلى إثبات شيءٍ من المعنى يصحح كونها صفة، لذا جعله القشيري تشبيهًا، ولو كانوا على التفويض المتسق، لما أثبتوا إلا لفظة الصفة، دون أن يثبتوا كونها دالةً على صفة، ولخرجوا مما ألزمهم به من التشبيه.

ثم يكمل: «**وإن قال الخصم: هذه الظواهر لا معنى لها أصلًا، فهو حكمٌ بأنها ملغاة، وما كان في إبلاغها إلينا فائدة، وهي هدر. وهذا محال... وقد قيل ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾** [آل عمران: ٧] **فكأنه قال: والراسخون في العلم أيضًا يعلمونه، ويقولون: آمنا به، فإن الإيمان بالشيء إنما يُتَصَوَّر بعد العلم، أما ما لا يعلم، فالإيمان به غير متأت**»(١).

مقالة المؤولة.

٢ ـ ويقول ابن جماعة: «**وقد رجَّحَ قومٌ التأويل لوجوه:**

الأول: أنّا إذا كمعنا الألسنة عن الخوض فيه ولم نتبين معناه، فكيف بكَفِّ القلوب عن عروض الوساوس والشك، وسبق الوهم إلى ما لا يليق به -تعالى-؟

الثاني: أن انبلاج الصدور بظهور المعنى والعلم به أولى من تركه بصدد عروض الوساوس والشك...

الثالث: أن الاشتغال بالنظر المؤدي إلى الصواب والعلم أولى من الوقوف مع الجهل مع القدرة على نفيه.

الرابع: أن السكوت عن الجواب إن اكتفي به في حق المؤمن المسلم الموفق والعامي، فلا يُكتفى به في جواب المنازع من مبتدعٍ أو كافر...

الخامس: أن السكوت مناقضٌ لقوله -تعالى-: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٨] **و**﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٥] **و**﴿لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [صٓ: ٢٩] **و**﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ﴾ [المَائدة: ١٥] **و**﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النّحل: ٤٤] **ونحو ذلك...**».

قلت: فمناقضة التفويض ما تدل عليه هذه الآية، بل ما هو معلومٌ من مدلولها بالضرورة - أمرٌ ظاهرٌ للمؤول، يرد به على المفوضة وينكره.

ثم يكمل: «**ولو خاطب الله -تعالى- الخلق فيما يتعلق بذاته المقدسة وصفاته الكريمة بما لا يفهم له معنى لكان منافيًا لقوله [ثم ذكر الآيات السابقة نفسها] وبهذا يُرَدُّ قولُ من قال: إن الوجه عبارة عن صفة لا ندري ما هي، وكذلك اليد والضحك والحياء وغير ذلك من الصفات...**

فيقال لهم: هذه المعاني المسماة إن لم تكن معلومةً ولا معقولة، ولا لها موضع في اللغة، استحال خطاب الله الخلق بها؛ لأنه يكون خطابًا بلفظٍ مهملٍ لا معنى له، وفي ذلك ما يتعالى الله عنه، أو كخطابٍ عربيٍ بلفظٍ تركي لا يُعقَلُ معناه، بل هذا أبعد منه لأن سامع اللفظ التركي يمكن مراجعتهم في معناه عندهم، وهذا على قول هؤلاء لا يمكن أن يعلم معناه إلا الله، فيكون خطابًا بما يحير السامع، ولا يفيده شيئًا، ويلزم منه ـ ما لا يخفى العقلاء ـ ما يتقدس خطاب الله عنه...»[1].

قلت: فابن جماعة يستنكر مذهب المفوضة الذي يجيز على الوحي أن يتضمن

---

(١) إتحاف السادة المتقين (٢/ ١١٠ ـ ١١١) للزبيدي نقلًا عن التذكرة الشرقية للقشيري.

خطابًا بألفاظٍ مهملة هي كالألفاظ الأعجمية التي لا يدرك معناها العربي، فلا معنى إجمالي هنالك كما يزعم الناقض.

وهذه حقيقةُ التفويض ولا يُقبَلُ من المفوض إنكارها البتة، لا سيما المفوض التلفيقي الذي يزعم أنه يثبت الصفة ولا يزيد على إثبات كونها صفة، فيَجِبُ أن تكون لفظة الصفة = لفظةً مهملة كالكلمة الأعجمية أو كالحروف المقطعة، وإلا فليس هو بمفوضٍ لأنه أثبت معنىً زائدًا وهو: كونها صفةً.

٣ ـ ويقول أبو حيان: «**وقيل: ينبغي أن تمر على ما جاءت، ونؤمن بها ولا نتأولها ونكل علمها إليه -تعالى-؛ لأن صفاته -تعالى- لا يطلع على ماهيتها الخلق.**

والذي عليه أكثر أهل العلم أن الله -تعالى- خاطبنا بلسان العرب، وفيه الحقيقة والمجاز، فما صح في العقل نسبته إليه نسبناه إليه، وما استحال أولناه بما يليق به -تعالى-، كما نؤول فيما ينسب إلى غيره مما لا يصح نسبته إليه»[(١)].

قلت: فأبطل أبو حيان مذهب المفوضة بوجوب إجراء الآيات على ما تفهمه العرب، حقيقةً ومجازًا، دعك من أنه يجري آيات الصفات على المجاز ويتأولها، إلا أنه جعل هذا ردًّا على المفوضة، مما يفيد كونهم ـ أي: المفوضة ـ لا يجيزون فهمها على ما جاء به لسان العرب لا حقيقةً ولا مجازًا، وهو خلاف ما يدعيه المخالف وينسبه للمفوضة من كونهم يثبتون لها معنىً عربيًّا إجماليًّا حقيقته الحملُ على المجازِ أو الاستعارة.

٤ ـ وممن رد على المفوضة وبيَّن مذهبهم: الرازي أبو عبد الله، فقال: **وعند هذا للناس فيه قولان، الأول: أنا لا نشتغل بالتأويل بل نقطع بأن الله -تعالى- منزه عن المكان والجهة ونترك تأويل الآية...**

واعلم أن هذا القول ضعيف لوجهين: الأول: أنه إن قطع بأن الله -تعالى- منزه عن المكان والجهة، فقد قطع بأن ليس مراد الله -تعالى- من الاستواء الجلوس، وهذا هو التأويل.

وإن لم يقطع بتنزيه الله -تعالى- عن المكان والجهة بل بقي شاكًّا فيه، فهو جاهل بالله -تعالى-، اللَّهُمَّ إلا أن يقول أنا قاطع بأنه ليس مراد الله -تعالى- ما يشعر به ظاهره، بل مراده به شيء آخر، ولكني لا أعين ذلك المراد خوفًا من الخطأ، فهذا

---

(١) إيضاح الدليل (١٢١ ـ ١٢٢).

يكون قريبًا، وهو أيضًا ضعيف؛ لأنه -تعالى- لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب، وإذا كان لا معنى للاستواء في اللغة إلا الاستقرار والاستيلاء، وقد تعذر حمله على الاستقرار، فوجب حمله على الاستيلاء، وإلا لزم تعطيل اللفظ، وإنه غير جائز»(١).

قلت: وكلام الرازي هو هو كلام غيره ممن يرد على المفوضة، إذ استنكر في مقالتهم تعطيل الآيات عن أن تفهم بلسان العرب، وجعل حقيقة مقالتهم تعطيل اللفظ وجعله حروفًا بلا معنى مفهوم، وأن معناها لا يعلمه إلا الله دون أن تجري في أفهام المخاطبين على اللسان الذي أنزلت به.

ويقول الرازي في المحصول: «**المسألة الأولى: في أنه لا يجوز أن يتكلم الله -تعالى- بشيء ولا يعني به شيئا، والخلاف فيه مع الحشوية. لنا وجهان:**

أحدهما: أن التكلم بما لا يفيد شيئا هذيان، وهو نقص، والنقص على الله -تعالى- محال.

وثانيهما: أن الله -تعالى- وصف القرآن بكونه هدى، وشفاء، وبينات؛ وذلك لا يحصل بما لا يفهم معناه.

واحتج المخالف بأمور: أحدها: أنه جاء في القرآن ما لا يفيد؛ كقوله: ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ [مَريَم: ١]...

وثانيها: أن الوقف على قوله -تعالى-: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عِمرَان: ٧] **واجب؛ ومتى كان كذلك، لزم القول بأن الله -تعالى- قد تكلم بما لا يفهم منه شيء...**

وثالثها: أن الله -تعالى- خاطب الفرس بلغة العرب، مع أنهم لا يفهمون شيئًا منها، وإذا جاز ذلك، فليجز مطلقًا.

والجواب عن الأول: أن لأهل التفسير فيها أقوالًا مشهورة، والحق فيها أنها أسماء السور...

وعن الثاني: أن موضع الوقف قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧] **وما ذكروه من الإشكال، فغايته أنه عام خص منه البعض بدليل العقل؛ لامتناع عود ذلك الضمير إلى الله -تعالى-.**

وعن الثالث: أن للفرس طريقًا إلى معرفة الخطاب، بالرجوع إلى العرب».

(١) تفسير البحر المحيط (١/١٩٦).

قلت: فانظر إلى ما يستدل به المفوضة، وانظر إلى ما يستدل به هؤلاء الحشوية الذين يرد عليهم الرازي، فستجدها عين الأدلة، وانظر ما يرد به عليهم وأن حقيقة مذهبهم أن الله تكلم بما لا نفهم معناه وبما لا يفيدنا معنىً معلومًا، وأنه من الهذيان وما شابه ذلك.

وإن كان هناك شكٌ في حقيقةِ من يقصدهم الرازي بهذا الكلام، فإن القرافي يزيل هذا الشك ويقول: «**مراده بقوله: (خلافا للحشوية): الطائفة الذين لا يرون البحث في القرآن إذا تعذر إرادة ظاهرة، نحو آيات الصفات، فإنهم لا يعتقدون ظاهرها، بخلاف المجسمة منهم، فإنهم يجرونها على ظواهرها، وهؤلاء يقولون: ما يعرف معنى هذه الآيات أصلًا، بل يفوضها إلى الله -تعالى- في تعين مجازها بعد أن يعتقد أن خفاءها غير مراده**»(١).

قلت: فعَيَّنَ آيات الصفات كمثال من أمثلة تطبيقهم للكلام الفاسد الذي رده الرازي، وهو أن الله خاطبنا بما لا يراد ظاهره ولا نفهم معناه، وأن مراد الرازي بالحشوية يشمل المفوضة الذين يفوضون معنى هذه الآيات إلى الله.

٥ ـ وممن رد على المفوضة من المتقدمين: ابن فورك، وكلامه في (مشكل الحديث وبيانه) مشهورٌ معروفٌ من جنس ما سبق في الرد على المفوضة، فيقول:

«**والعجب من هذا القائل: تارة يروي الحديث ويتكلم في معناه، وتارة يقول: (نسكت لأن الله لم يطلعنا عليه)! والطريق فيهما واحد. وكل ما أمكن استدراك معناه من جهة اللغة واستقامة الفائدة فيه، لم ينكر أن يحمل الخبر عليه.**

ولا معنى لأن يقال: إن ذلك مما لا يُوقف على معناه وإن الله -جل ذكره- استأثر بعلمه؛ لأن النبي ﷺ خاطبنا به ليُفيدنا، وخاطبنا بلغة معروفة وطريقة معقولة، ولم يُعلمنا أن ذلك مما لا يُعلم، أو أن له معنى غير ما يُمكن التوصل إليه من طريق اللغة»(٢).

قلت: فهو يستنكر أن يستأثر الله بعلم معنى شيء مما أنزله، ويستنكر أن يخاطبنا الله بما لا يفيدنا، وبما لا يفهم باللغة العربية، إذن كل ما أنزل الله فيجب أن يُفهَمَ معناه عند ابن فورك.

ويقول: «**فتأملنا ذلك فوجدناه قد رتب أبوابه على الأسماء والصفات، وابتدأ**

---

(١) التفسير الكبير (٢٢/ ٩).

(٢) نفائس الأصول في شرح المحصول (٣/ ١٠٤٢ ـ ١٠٦٠).

بذكر الأمر بالإيمان بالمتشابه، وحكى بعد ذلك عن بعض السلف ما ذكر من المتشابه في الكتاب والسُّنَّة في باب الصفات وأسماء الرب جلَّ ذكره، فإنها: (تمر كما جاءت بلا كيف).

وذكر عن ابن عيينة أنه قال: (كل ما وصف الله -تعالى- به نفسه، فقراءته تفسير، فليس لأحد أن يفسره إلا الله جلَّ ذكره).

ذكر الجواب: اعلم أنا قد ذكرنا في مقدمة هذا الكتاب أن كل ما كان لنا طريق إلى معرفته من طريق اللغة وأفاد معنىً صحيحًا إذا حمل عليه، فإنه لا يُنكر أن يقال إن المراد به بذلك إذا كان موافقًا لما بني عليه أصل التوحيد ولم يقتض وجهًا من وجوه التمثيل لله ﷻ بخلقه. وبينا أن ما قال بعض السلف من ذكر الكف عن ذلك محمول على أحد وجهين: إما أن يكون أراد به أمر من ليس من أهل في استنباط تأويله، والتطرق إلى معرفة معناه.

أو يكون ذلك عند تعذر الطريق إلى معناه فأبانوا أن ذلك ليس بفرض وأن من كف عنه تسليمًا للأمر، بعد أن لا يعتقد فيه اعتقادًا فاسدًا يؤدي إلى تشبيه الله -تعالى- بخلقه، لم يكن في حرج»[1].

قلت: هنا يوجه ابن فورك الآثار السلفية التي يحتج بها المفوضة لتفويضهم، فيدفع ابن فورك استدلالهم للتفويض بهذه الآثار، ويبين أن الآثار هذه لا تفيد مطلوبهم الذي استنكره فيما سبق ويستنكره هنا، وهو عدم حمل الآيات المتشابهة على ما يُفهَمُ لغةً، وتفويض العلم بمعانيها إلى الله، فهذا هو مذهب المفوضة المستدلين بهذه الآثار عنده، ولا معنى إجمالي هنالك ولا شيء، بل تفريغٌ كاملٌ من المعنى كما هو عند من بعدهم من المفوضة المستدلين بهذه الآثار نفسها.

ويقول في خاتمة كتابه: «**اعلم أن أول ما في ذلك أنا قد علمنا أن النبي ﷺ إنما خاطبنا بذلك ليفيدنا، وأنه خاطبنا على لغة العرب بألفاظها المعقولة فيما بينها المتداولة عندهم في خطابهم.**

فلا يخلو من أن يكون قد أشار بهذه الألفاظ إلى معان صحيحة مفيدة، أو لم يشر بذلك إلى معنى، وذلك مما يجل عنه ﷺ أن يكون كلامه يخلو من فائدة صحيحة ومعنى معقول.

---

(١) مشكل الحديث وبيانه (٢٥١).

وإذا كان كذلك، ولا بد أن يكون لهذه الألفاظ معان صحيحة، فلا يخلو أن يكون إلى معرفتها طريق، أو لا يكون إلى معرفتها طريق. فإن لم يكن إلى معرفتها طريق، وجب أن يكون تَعَذُّر ذلك لأجل أن اللغة التي خاطبنا بها غير مفهوم المعنى ولا معقول المراد. والأمر بخلاف ذلك، فعلم أنه لم يُعَمِّ على المخاطبين من حيث أراد بهذه الألفاظ غير ما وُضعت له أو ما يقارب معانيها مما لا يخرج من مفهوم خطابها.

وإذا كان كذلك كان تعرُّف معانيها ممكنًا، والتوصل إلى المراد به غير متعذر، فعُلم أنه مما لا يمتنع الوقوف على معناه ومغزاه، وأن لا معنى لقول من قال إن ذلك مما لا يفهم معناه، إذ لو كان كذلك لكان خطابه خلوًّا من الفائدة، وكلامه مُعرى عن مُراد صحيح، وذلك مما لا يليق به ﷺ...

فإن قيل: ألستم تقولون في متشابه القرآن إنه مما لا يوقف على معناه وإن كان على لغة العرب ولا بد فيه من فائدة؟

قيل: فيه جوابان. من أصحابنا من قال إن في متشابه القرآن ما لا يعلم تأويله إلا الله -جل ذكره-، والراسخون في العلم يقولون (آمنا به ولا نعلم تأويله) لأن الله -سبحانه- هو المخصوص بمعرفة تأويله. ولكن فائدته التلاوة التي هي طاعة، وهي مندوب إليها مثاب على فعلها.

ومنهم من قال إنه لا متشابه في القرآن إلا والراسخون في العلم يعرفون تأويله، وأن قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧] **معطوف على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾** [آل عِمرَان: ٦٢]. **فعلى ذلك يسقط هذا السؤال...».**

قلت: انظر كيف أبطل مذهب التفويض وما يقوم عليه، ثم أورد مذهبين لأصحابه، **الأول مذهب المفوضة** الذين يستدلون بآية الأحكام والتشابه كما استدل بها من بعدهم إلى يومنا، وأنهم يستدلون بها لترسيخ اللاأدرية في التعامل مع الآيات المتشابهة، وأنها مما لا يعلم معناه إلا الله، وأن فائدة نزولها أن تتلى ويثاب تاليها، لا أن تُفهَمَ معانيها، فهي مما لا يوقف على معناه.

فهذا هو المذهب الأول لأصحابه، وهو مذهب المفوضة.

أما المذهب الثاني فهو مذهبه الذي نصره ورد على مخالفيه من أصحاب المذهب الفاسد الأول والذي نقلنا لك سابقًا إنكاره لقولهم.

وبالتالي حين سئلَ عن التناقض بين إثبات متشابهٍ لا يوقف على معناه وبين

كون هذا المتشابه على لغة العرب وأنه لا بد فيه من فائدة، أجاب: هذا السؤال يرد على أصحابنا المفوضة القائلين بالمذهب الأول، أما نحن فلا يرد علينا لأننا نبطل قول هؤلاء المفوضة بأن المتشابه لا يوقف على معناه.

فقارن أخي السابق ما سبق بما يزعمه الناقض من ثبوت معنى إجمالي عند المفوضة.

ويكمل ابن فورك: «**فإن قيل: أليس معاني هذه ألفاظ التي وردت في هذه الآثار إذا حملت على المعقول فيما بيننا، لم تصح في وصف الله -جلَّ وعز-، وإذا أخرجت عن معانيها المعقولة فينا، أدى إلى أن لا تكون على حسب اللغة وأن يكون ذلك مما يختص بعلم الله -سبحانه-؟**

قيل: إن معانيها معقولة على حسب ما يصح في وصف الله جلَّ وعز، محمولة على ذلك. وسبيلها كسبيل سائر الأوصاف التي وردت في الكتاب من ذكر الله ﷻ بالنعوت التي حصل فيها النصوص والتوقيف، وكانت معانيها معقولة ومرتبة على حسب ما نزلتها العقول، على حسب اختلاف الموصوفين بها، بعد أن لا تخرج عن حقائقها وحدودها وأحكامها اللازمة لها. ولو وجب الوقف في معاني ألفاظ هذه الآثار الواردة في وصف الله ﷻ لأجل ما قالوا، للزم الوقف في سائر وصف الله -سبحانه- مما ورد في آي الكتاب، لمشاركتها لهذه الأخبار في مثل هذا المعنى. فلما لم يجز ذلك، وكان سائر ما ورد من وصف الله -سبحانه- محمولًا على ما يصح، غير متوقف في معناه، فكذلك سبيل هذه الألفاظ التي وردت في هذه الآثار»[1].

ويكمل ابن فورك: «**واعلم أنه إذا كان لا بد من قبول أخبار العدول، ولا بد أيضًا من أن يكون لكلام الرسول ﷺ الأثر والفائدة، وكان التوقف فيما يمكن معرفة معناه لا وجه له، وكان تعطيل هذه الأخبار لأجل توهم تعذر تخريجها وترتيبها لا وجه له، وكان بعضهم ممن يتوهم أنه لا سبيل إلى تخريجها يذهب إلى إبطالها، وبعضهم يذهب إلى إيجاب التشبيه بها، وبعضهم يذهب إلى إخلائها من معان صحيحة ـ وجب أن يكون الأمر فيها على ما قلنا ورتبنا، وأن تكون أوهام المعطلين من الملحدة والمبتدعين والمشبهين لله بخلقه فاسدة باطلة، وأن تكون معاني هذه الآثار صحيحة**

(١) مشكل الحديث وبيانه (٢٥٣ ـ ٢٥٤).

معقولة على الوجوه التي رتبناها وبيناها. وبطل توهم من يدعي أن ذلك مما لا يجوز تأويله ولا يصح تفسيره.

ووجب أيضًا أن يكون معنى قول من قال بـ (إمرارها على ما جاءت) محمولًا على أنه لا يزاد فيها ولا ينقص منها لئلا يؤدي إلى وقوع الغلط فيها، وخاصة إذا خاض في تأويلها من لم تكن له دربة بطريق التوحيد ومعرفة الحق فيها. ولذلك حملنا هذا القول على هذا المعنى من قائله. وإن لم يكن أراد ذلك، فإنا بيناه لتوضيح بطلان ما قاله وتصحيح ما قلناه. فعلى ذلك فلترتب إن شاء الله -تعالى-»[1].

قلت: فانظر كيف حصر المذاهب وذكر منها مذهب المفوضة الذي حقيقته: إخلاء الآيات المتشابهة من معانٍ مفهومةٍ صحيحة، وكيف أنكر مذهبهم وأنكر أن تكون المتشابهات «مما لا يجوز تأويله ولا يصح تفسيره»، وهذا قول المفوضة.

ثم انظر كيف وجه الآثار التي يستدل بها المفوضة، وحملها على معانيَ تبطل دلالتها على مطلوبهم.

فلا يشك عاقلٌ بعد ما نقلناه أن ابن فورك يرد على المفوضة، فهو يدفع الأدلة عينها التي يستدل بها المفوضة، ويوجه الآثار نفسها التي يبني عليها المفوضة نسبة التفويض للسلف، ويتكلم في آية الإحكام والتشابه لدفع عين ما يفهمه المفوضة منها، ثم هو يفسر مذهبهم ويبين حقيقته من كونه يقتضي التعطيل وتفريغ الآيات عن معناها وسلبها عربيتها المبينة وغير ذلك مما يرد به المؤولة على المفوضة كما سبق أن نقلنا.

فكيف يقال بعد هذا أن المفوضة لا يفرغون الآي من معانيها ولا يلزمهم ما نلزمهم به، وأننا ظلمناهم لأنهم يثبتون معنى إجماليًّا بحسب زعم ملفقة اليوم؟

٦ ـ وننقل كلام متقدمٍ آخر، وهو القاضي الباقلاني، والذي يقرر ما ينافي التفويض ويبطله، بعدما وصفه بما يصفه به المفوضة وذكر ما يستدلون به له، فيقول: **«والذي نختاره ونذهبُ إليه في تأويل قوله: (وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) أنه ما اشتبه ظاهره، واحتمل تأويلات كثيرة مختلفة، واحتيجَ في معرفة المراد به إلى فحصٍ وتأمُّل، ورد له إلى ظاهرٍ آخرَ ودليلِ عقلٍ وما يقومُ مقامَ ذلك، مما يكشفُ المرادَ به. وإن ذلك مما يعلمُ اللهُ تأويله، ويعلمه أيضًا الراسخون في العلم، وأن اللهَ -سبحانه- لم ينزل من كتابه**

(١) مشكل الحديث وبيانه (٣٠٥ ـ ٣٠٦).

شيئًا لا يعرفُ تأويلَه، ولا طريق للعرب الذين أنزل عليهم، ولا لهم سبيل إلى العلم به، ولا يجوزُ أن يكلمهم بما هو سبيله مع قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾، وقوله: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾، في نظائر هذه الآيات الدالة على أنه نزلَ بلسان العرب، وما تعرفه وتعقله في عادة خطابها، ولا نقولُ بالوقف على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ بل الواو عندنا في قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ واو نسقٍ وعطف، وأن جميعَ ما رويَ عن بعض المفسرين وأهل اللغة أنه لا يعرفُ له تأويلًا، فإنّه معروفُ المعنى والتأويل عند غيره، ومما قد كشفَ اللهُ -سبحانه- عن المراد بواضح أدلته، وبين براهينه، وإذا كان ذلك كذلك بطلَ توهُّمهم أنّ الله -سبحانه- قد أنزلَ في كتابه ما لا يعرفُه أهلُ اللغة ولا طريقَ للخلقِ جميعًا إلى معرفة المراد به...»[1].

قلت: الباقلاني هنا يوَصِّفُ قولَ المفوضة واستدلالهم بالآية ويرده صراحة ويمنع كونه مفهومًا لآية الإحكام والتشابه، فهذا هو موقف الباقلاني من التفويض وذمه إياه وإبطاله له، ولا يفوتنا أن ننبه لملحظٍ مهم، وهو أن الباقلاني يثبت الصفات بصراحة ويدفع تأويلها بكل ما أوتي من حجة، ناسبًا تأويلها لأهل البدعة والضلال، فينبغي له أن يكون مفوضًا بحسب زعم متأخري أصحابه الذين يبررون مثل هذه الإثباتات عنده وعند الأشعري بأنها إثباتاتٌ لألفاظٍ مفوضة المعاني تبعًا لكونها متشابهات لا يعلمُ تأويلها إلا الله، فيُتَوَقَّعُ منه أن يقرر التفويض، لاسيما عند نقاش آية الإحكام والتشابه، ولكنه على الضد من ذلك تمامًا كما تبين، فكيف يجمع بين إثباته للصفات، وبين إبطاله للتفويض ودفعه لاستدلال المفوضة بهذه الآية؟ هذه مهمةُ أصحابه، ولا جمع بينهما إلا بأن يكون ما أثبته من الصفات مفهومًا عنده معلومًا ليسَ بمفوض غير معلوم المعنى في لغة العرب، إذ التفويض عنده باطلٌ بما سبق.

٧ ـ ونوردُ كلامَ متقدمٍ آخر وهو عبد الجليل الربعي تلميذُ الباقلاني، حيث يقول: **«فهذا وما أشبهه لا يجوز أن يوصف الله -تعالى- به، وإن ورد في الحديث، لما قدمناه، ثم إذا ورد - لم يمنع من الكلام على معناه، ونخرجه على ما يصح من التأويل، وقد فعل ذلك شيوخنا رحمهم الله، وتكلموا على مشكل الحديث، والمدعى عليه التناقض بما فيه شفا لمطالعه، ولا وجه لقول من أنكر ذلك ومنع من الكلام فيه،**

---

(١) مشكل الحديث وبيانه (٣٠٧ ـ ٣٠٨).

لأن ذلك يقتضي الكف عن الكلام في مشكل القرآن أيضًا، وذلك خلاف ما أمر الله به من قوله -تعالى-: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢] فمن أمرنا ألا نتدبر وأن نعرض عن مواضع الإشكال منه فأمره مرفوض غير مسموع، بل الواجب أن نتدبره ونتأمله ونتأوله على ما يليق ويحسن، وعلى تقتضيه الأدلة، فتكون حينئذٍ قد فعلنا ما أمرنا الله -تعالى- به، وليس في الوجوه التي يطعن علينا بها المخالفون ويستضعفون آراءنا ويحتقرون علومنا وينسبونا إلى الغفلة وقلة التحصيل والبله والقول بالتقليد والاتباع بغير حجة أعظم من هذا الوجه، لأنهم يقولون: إذا أطعتم الحشوية ممن لا علم عنده بالمعاني ممن أمركم بالإعراض عن القول في متشابه القرآن ومتشابه الحديث وأنتم على غاية من قلة التحصيل والبعد عن العلم بما كلفتموه وأنزل في كتابكم فمن نظر لنفسه واستبرأ لذنبه (...) هذه الطريقة، ولم يسمع فيها إلى قول قائل وإن جلت وعظمت منزلته في الدنيا أمره بالإعراض عن النظر في مشكل القرآن ومشكل الحديث، وكيف يسوغ لمن تعلق بالعلم أن يقول هذا مع قوله -تعالى-: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، فمن قال إنه يجب أن نتلوه ولا نتدبره، ونعرض عما أشكل - فقد جعل بعض القرآن لا يفيد شيئًا غير التلاوة، فنعوذ بالله من هذا القول وممن دعا إليه»(١).

قلت: ذكر الربعي هذا بعدما تكلم في الصفات الخبرية وأثبت ما تواتر منها تبعًا لشيخه الباقلاني وتأول بعضها مما لم يتواتر أو كان دالًا على الحدوث، دون أن يذكر التفويضَ مذهبًا لشيخه أو من سبقه، بل ذكر ما نقلناه هنا مما يعبر عن مذهب التفويض، ثم ذمه وأبطله، فلا نجد مذهب المفوضة إلا مجهولًا غيرَ مذكورٍ البتة، أو مذمومًا مردودًا غيرَ منسوبٍ لإمام أو عالم من تلك الحُقَب.

٨ ـ ويقول الطوفي في مختصر الروضة: «**فيه المحكم والمتشابه، وللعلماء فيهما أقوال كثيرة، وأجود ما قيل فيه: إن المحكم المتضح المعنى، والمتشابه مقابله، لاشتراك، أو إجمال، أو ظهور تشبيه.**

والأظهر الوقف على إلا الله، لا ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧]، خلافًا لقوم.

قالوا: الخطاب بما لا يفهم بعيد. قلنا: لا بعد في تعبد المكلف بالعمل ببعض الكتاب، والإيمان ببعض».

---

(١) الانتصار للقرآن (٢/ ٧٧٦ ـ ٧٧٧).

ثم يشرحه قائلًا: «**قوله: (قالوا: الخطاب بما لا يفهم بعيد) هذا دليل المؤولة.**

وتقريره: أنه لو اختص الله -تعالى- بعلم تأويل المتشابه دون أهل العلم، لكان خطابه للناس به خطابًا لهم بما لا يفهمونه، والخطاب بما لا يفهم بعيد، بل ربما كان محالًا؛ لأن فائدة الخطاب الإفهام، فإذا وقع الخطاب على وجه لا يحصل منه الإفهام، خلا عن فائدته التي وضع لها؛ فيكون عبثًا، والعبث على الله -تعالى- محال.

قوله: (قلنا: لا بعد في تعبد المكلف بالعمل ببعض الكتاب والإيمان ببعض) هذا جواب عن دليلهم المذكور.

وتقريره: أنا لا نسلم بُعدَ ما ذكرتموه [أي: الخطاب بما لا يُفهَم]، إذ لا بعد في أن يتعبد الله -تعالى- عباده بإنزال كتابه عملًا وإيمانا، بأن ينزله محكما يتعبدهم بالعمل به، ومتشابهًا يتعبدهم بالإيمان به...

فإن التكليف عملي واعتقادي، ثم العملي منه معقول، ومنه غير معقول، كالوضوء، والغسل، وأشباههما، وأفعال الحج من رمل واضطباع، وتجرد ونحوه. فما المانع أن يكون التكليف الاعتقادي أيضا مشتملًا على ما يفهم وما لا يفهم؟»(١).

قلت: انظُر النقاش بين المؤولة والمفوضة الذي ذكره الطوفي، وكيف يرد المفوضة على المؤولة قولهم باستحالة أن يخاطب الله الناس بما لا يفهمون، وكيف يُجَوِّزُ ذلك المفوضة ويبررونه.

إذن، ردود المؤولة مما يفيدك في تصور مذهب التفويض وكيف ينظر إليه مخالفوه من أهل الكلام، لتجمعه إلى كلام المفوضة فتميز بعد ذلك بين من يصف هذا المذهب وصفًا صحيحًا، وبين من يُلَفِّقُ في تجميله، وكيف يلتزم المفوضة وجود آيات لا يفهم معناها وهي كالحروف المقطعة وغير ذلك، مع وجوب الإيمان بأنها منزلة من عند الله وأن معناها حق وإن لم نعرفه ونفهمه، وإن كان كخطاب العربي بالأعجمية!

إذن المفوضة والمؤولة انطلقوا من منطَلَقٍ واحِدٍ، ثم توقف المفوضة وأكمل المؤولة، فانطلقوا من صرف النصوص عن ظاهرها اللغوي المبين الذي تمدح الوحي به، ثم توقف المفوضة فلم ينصبوا معنىً بديلًا للظاهر المعطل، وأكمل المؤولة

---

(١) التسديد في شرح التمهيد ـ مخطوط ـ (٧١أ).

فأعملوا صنعة البلاغة وعلمَ البيان فعينوا معنىً من المعاني المحتملة لغةً بديلًا عن الظاهر، بالحمل على المجازِ والتشبيه والكناية.

والجميل أن الناقض يصرح بأن زَعمَ اشتمال القرآن على ما لا يفهم معناه زَعمٌ باطل، فهنيئًا للمفوضة إبطال الناقض مذهبهم، والحمد لله على أن أنطقه بالحق، ونحن نؤيده، فمثل هذا باطلٌ وطعنٌ في الوحي، كما نؤيده في أن القول بأن ظاهر النصوص كفرٌ ـ أيضًا ـ قولٌ باطل لا يجوز، فنكون مع الناقض في صفٍ واحدٍ نبطل مقالات أصحابه بِهِ على غفلةٍ منه.

نقاش آية الإحكام والتشابه

ونختم هذا المبحث بأن نسأل: هل آية الإحكام والتشابه للمتكلمين أم عليهم؟ ولننظر فيما يستفيدونه من هذه الآية:

١ ـ أن الله جعل في وحيه آيات متشابهات.

٢ ـ أن الآيات المتشابهات تشمل نصوص الصفات.

٣ ـ أن التشابه فيها من جهة أن ظاهرها التجسيم والتمثيل وهو كفر.

٤ ـ أنه يجب صرف ظاهرها عند الجميع.

٥ ـ أن التأويل في الآية يُرادُ به المعنى الاصطلاحي.

٦ ـ أنه لا يُعلم تأويل هذه الآيات مطلقًا، أو يعلمه الراسخون في العلم، بِحَسب الوقف.

نلاحظ أن الدليل أخص كثيرًا من هذه الدعاوى الهائلة، وخلا أول فائدة وآخر فائدة = فلا يستفاد من الآية شيء من بقية الدعاوى، بل قد تكون الآية والوحي صريحين بنَقضِ بعضها، فنعم في الوحي آيات متشابهات، ونعم اختلف في الوقف على من يعلم تأويلها، ولكن من قال إنها تشمل آيات الصفات؟

ومن جعل من العلماء آيات الصفات من المتشابه فإنه لم يفصِّل فيها، ولم يقل: هذه الصفات المضافة لله من المتشابه، وهذه الصفات ليست كذلك، فلو كان مرادهم بتشابهها أنه يجب تفويضها أو تأويلها ـ لوجب هذا في كل الصفات لا في بعضها.

ثم من جعل آيات الصفات من المتشابه ـ من المتأخرين لا المتقدمين ـ إنما أرادوا بالتشابه ما استأثر الله بعلمه، مما يشمل الصفات ونصوص المعاد ورؤية الله

وغير ذلك من الغيبيات التي نفهمها ولا نفوضها ولا نؤولها ولكننا نجهل حقائقها ونفوض العلم بهذه الحقائق الغيبية والكيفيات إلى الله -سبحانه-، دون تفويضٍ أو تأويل.

وسلمنا بأنها تشمل آيات الصفات، ولكن من قال إن تشابهها من جهة أن ظاهرها الكفر والعياذ بالله؟ لا يستفاد هذا البتة من لفظ «التشابه» لغةً، بل غاية ما يستفاد منه أن هذه الصفات (قد) تشتبه بصفات المخلوق، فينبغي تنزيه الله عن مشابهة المخلوق، ولو كان ظاهرها الكفر وإثبات صفات المخلوق للخالق لما كان فيها تشابه، بل كانت ظاهرةً في الكفر كما يزعمون.

ثم من قال إن التأويل بالمعنى الاصطلاحي؟ فأنتم بين إثبات تأويلٍ بمعنى: التفسير، أو تأويلٍ بمعنى: الحقيقة الخارجية.

فإن أردتم به الحقيقة الخارجية فالوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٦٢] لأنه لا يعلم حقائق اليوم الآخر والجنة والنار وصفاته وذاته وسائر الغيبيات إلا الله.

وإن أردتم بالتأويل {التفسير} فليس في القرآن آية لا تفسير لها وقد أقر الناقض بشناعة هذا القول، فيكون الوقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧] ليكونوا من جملة العالمين بتفسيرها.

وبالتالي لا يستفاد البتة من هذه الآية أن: «في الوحي آيات ظاهرها الكفر ويجب صرفها عن ظاهرها مع الاختلاف في: هل تصرف لمعنى أو يفوض العلم بها إلى الله».

فهذه دعوى عظيمة وفيها مطعن كبير في الوحي بأنه أظهر للناس الكفر، ولم يقل بهذا أحدٌ يعتد به، ودونهم قرون السلف، وأئمة المفسرين، وليخرجوا لنا من قال بهذه الدعوى قبلهم.

ونحن ننقل عن شيخ المفسرين وإمامهم ابن جرير الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير الآية إذ يقول: «**وقد اختلف أهل التأويل في تأويل قوله:** ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ [آل عِمرَان: ٧] **وما المحكم من آي الكتاب، وما المتشابه منه؟**

فقال بعضهم: (المحكمات) من آي القرآن، المعمول بهن، وهن الناسخات أو المثبتات الأحكام (والمتشابهات) من آيه المتروك العمل بهن المنسوخات...

وقال آخرون: (المحكمات) من آي الكتاب: ما أحكم الله فيه بيانَ حلاله وحرامه، (والمتشابه) منها: ما أشبه بعضُه بعضًا في المعاني، وإن اختلفت ألفاظه...

وقال آخرون: (المحكمات) من آي الكتاب: ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد (والمتشابه) منها: ما احتمل من التأويل أوجهًا...

وقال آخرون: معنى (المحكم): ما أحكم الله فيه من آي القرآن، وقَصَص الأمم ورُسلهم الذين أرسلوا إليهم، ففصّله ببيان ذلك لمحمد وأمته، (والمتشابه) هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور، بقَصّه باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني، وبقصّه باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني...

وقال آخرون: بل (المحكم) من آي القرآن: ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره و(المتشابه): ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسى ابن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا، وما أشبه ذلك، فإن ذلك لا يعلمه أحد»[1].

إذن الاختلاف في تعيين المراد بالمتشابه محصورٌ في:

١ ـ المنسوخ أو غير المعمول به، وضده المعمول به، قال به ابن عباس، وابن مسعود، وقتادة، والضحاك، والربيع بن أنس، ومقاتل بن حيان، والسدي[2].

٢ ـ ما اشتبهت معانيه وإن اتفقت ألفاظه، وضده المحكم وهو الحلال والحرام البيِّن، وهو قول مجاهد[3].

٣ ـ ما احتمل أكثر من وجهٍ في التفسير، وضده المحكم الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، قاله محمد بن جعفر بن الزبير، ومحمد بن إسحاق، واختاره ابن كثير، وابن عطية، والنحاس[4].

٤ ـ الأمثال وقصص الأمم ورسلهم المتكررة مع اختلاف الألفاظ، وضده المحكم الذي فصَّله الله وبيَّنَه لنبينا محمد ﷺ وأمته ولم يتكرر لفظه، وهو قول عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم[5].

٥ ـ ما استأثر الله بعلمه من وقت خروج عيسى وطلوع الشمس وقيام الساعة، وضده المحكم الذي لم يستأثر الله بعلمه وتفسيره، وهو قول الطبري، ونسبه

---

(١) شرح مختصر الروضة (٢/ ٤٣ ـ ٤٧).
(٢) تفسير الطبري (٦/ ١٧٤ ـ ١٨٠).
(٣) تفسير الطبري (٦/ ١٧٤ ـ ١٧٦)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٧).
(٤) تفسير الطبري (٦/ ١٧٧).
(٥) تفسير الطبري (٦/ ١٧٧)، تفسير ابن المنذر (١/ ١٢٠)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٧)، وتفسير القرطبي (٤/ ١١).

القرطبي إلى جابر بن عبد الله والشعبي وسفيان الثوري[1].

ولاحظ أن الطبري لم يذكر الحروف المقطعة من المتشابهات في أصلها، وإنما كانت من المتشابهات لمَّا اشتبهت على اليهود بحساب الجُمَّل فقال: «**وقالوا: إنما سمى الله من آي الكتاب (المتشابه) الحروفَ المقطّعة التي في أوائل بعض سور القرآن من نحو** ﴿الٓمٓ﴾ [آل عِمرَان: ٢٣] **و**﴿الٓمٓصٓ ۝١﴾ [الأعرَاف: ١]، **و**﴿الٓمٓر﴾ [الرّعد: ١]، **و**﴿الٓر﴾ [إبراهيم: ١]، **وما أشبه ذلك؛ لأنهن متشابهات في الألفاظ، وموافقات حروف حساب الجمَّل. وكان قومٌ من اليهود على عهد رسول الله ﷺ طَمِعوا أن يدركوا مَن قِبَلها معرفة مدّة الإسلام وأهله، ويعلموا نهايةَ أُكْلِ محمد وأمته، فأكذب الله أحدوثتهم بذلك، وأعلمهم أنّ ما ابتغوا علمه من ذلك من قِبَل هذه الحروف المتشابهة لا يدركونه ولا من قبل غيرها، وأن ذلك لا يعلمه إلا الله**».

فحتى الحروف المقطعة لم يقبل الطبريُ عدَّها من المتشابه بمعنى: ما لا يُعرَفُ معناه، وقصره على ما استأثر به الباري من غيبيات لم يبينها في وحيه، وإنما ذكر جعلها من المتشابهات بمعنى اشتباهها على اليهود بموافقتها حروف حساب الجُمَّل، وهذا ما نسب لمقاتل[2]، ولم يقبل كونها بلا معنىً مفهوم أو أن يكون في الوحي ما لا يستبين معناه ويستفاد منه بيان.

وقال بعضهم أقوالًا أخرى لا نرى خروجها عمَّا سبق في كلام الطبري، فبعضهم قال التالي:

٦ ـ أن المحكم بعض السور، كالفاتحة، أو الإخلاص، أو بعض الآيات، وروي هذا عن ابن عباس وسعيد بن جبير وغيرهما[3]، ومن ذكر هذا غالبًا أرادَ التمثيلَ للمحكمات لا الحصر، لذا يندرج هذا القول في الأقوال السابقة، فهذه الآيات غير منسوخة ومعمول بها وليست غيبيةً بل معلومة وواضحة لا تحتمل تصريفًا.

٧ ـ أن المحكم هو ما اتفقت عليه كل الكتب السماوية ورضيته كل الأديان، والمتشابه خلافه، ونسب إلى سعيد بن جبير ومقاتل[4]، ويندرج أيضًا فيما سبق، إذ

---

(١) تفسير الطبري (٦/ ١٧٨).

(٢) تفسير الطبري (٦/ ١٧٩)، تفسير القرطبي (٤/ ٩).

(٣) تفسير مقاتل (٨٧)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٧).

(٤) تفسير ابن كثير (٢/ ٧).

هذه الآيات تكون واضحةً معلومة المعنى معمولًا بها ولم يستأثر الله بعلمها وظاهرةً لا تحتملُ تصريفًا.

٨ ـ أن المتشابه ما اختُلِفَ فيه أمنسوخٌ أم لا، وما أوهم تعارض الأخبار أو الأقيسة، قاله ابن خويز منداد[١] وهو ظاهر قول الإمام أحمد[٢] ولعل هذا القول يدخل في القول الثالث.

فمن أين أتى القول بأن الآيات المتشابهة هي (بعض) آياتِ الصفاتِ، لا كلّها، والتي يكفُرُ أو يزيغُ الآخذُ بظاهرها اللغوي بدلًا من صرفها وتعطيلها لأجلِ معنىً ـ التأويل ـ أو لا لمعنى ـ التفويض ـ؟

ومن أين جاء القول بأن الله يظهر في وحيه ما هو كفرٌ لا يُعرَفُ باللغة عدم كونه مرادًا قبل أن يُعرَضَ على العقل الكلامي النظري، ليُبتلى من أنزل عليهم الوحي أيأخذون بهذه الآيات أم يصرفونها عن ظواهرها للتوفيق بينها وبين عقولهم الكلامية؟

فلم يقل إمامٌ أو مفسرٌ معتبرٌ من السلف بمثل هذا! ولن يجد له المخالف أي سندٍ من وحيٍ أو أثرٍ أو لغة، وإنما تُدرَجُ الصفات ـ كلها لا بعضها ـ في أحد الأقوال السابقة، وهو تفسير التشابه بما استأثر الله بعمله، ولكنها لا تدخل في معنى التشابه هذا من جهة معناها، وإنما من جهة كنهها وكيفيتها.

ومن أوضح من حسَمَ هذه القضية من المتقدمين الإمام أبو بكر الإسماعيلي، فقد نقل أبو عثمان الصابوني نقلًا مهمًا عن أبي بكر الإسماعيلي فقال: «**قرأت في رسالة الشيخ أبي بكر الإسماعيلي إلى أهل جيلان: إن الله -سبحانه- ينزل إلى السماء الدنيا، على ما صح به الخبر عن الرسول ﷺ... ونؤمن بذلك كله، على ما جاء بلا كيف، فلو شاء -سبحانه- أن يبين لنا كيفية ذلك فعل، فانتهينا إلى ما أحكمه، وكففنا عن الذي يتشابه، إذ كنا قد أمرنا به في قوله** ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عِمرَان: ٧]»[٣].

وفيه بيان فهمه للعلاقة بين نصوص الصفات وبين آية الإحكام والتشابه، وأن التشابه الذي يفوض تأويله إلى الباري هو الكيفية، لا أصل الصفة التي يجب الإيمان بها.

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٧).

(٢) تفسير القرطبي (٤/ ١١).

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية (٥٩).

وقد فصلت هذه المسألة لأن فيها إبطالَ تزلفهم إلى التعطيلِ بهذه الآية، حتى أن تلميذًا للناقض دافع عن السنوسي ـ القائل بأن التمسك بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة من أصول الكفر ـ بأن قوله هو مدلول هذه الآية، وأنها تدل على أن في القرآن متشابهًا من اتبعه زاغ، فأردت أن أبين بأن الآية ليس فيها المعنى الباطل الذي ذكره السنوسي لا من قريبٍ ولا من بعيد، ولو قضى الناقض وأصحابه سني حياتهم يبحثون في الكتاب والسُّنَّة عن نصف نصٍّ ينبهنا فيه الوحيُ لوجود آياتٍ أو أحاديث يكفرُ الآخذُ بظاهرها اللغوي دون أن يعرِضهُ على نظريات عقله - لما وجدوا في ذلك نصف حرف.

ولا بد أن تستحضر أخي القارئ أن الآية تدعونا للرجوع بالمتشابه من الآيات إلى المحكم منها وإلى ﴿أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [الرّعد: ٣٩]، ولكن هل فعل المتكلمون ذلك مع الآيات التي زعموا أنها متشابهة؟ وهل أتوا ببرهانٍ يؤكد دعاويهم التي زعموا أنها مستفادة من الآية؟ ثم هل لهم معيار موضوعيٌّ لتحديد المتشابه من المحكم؟

والجواب هو: لا، ثم لا، ثم لا.

وإنما حكَّموا عقولهم النظرية المشوبة ببقايا الفلسفة والاعتزال في كل هذا، فلا مُحكَمَ في الوحي البتة يمنعُ شيئًا مما أثبتناه نحن وعدُّوه متشابهًا[1]، ولم يأتوا بشيء يبرر ما زعموا أنه مستفادٌ من الآية، ثم جعلوا أنفسهم همُ المعيارَ، فهم من يقرر الآية المتشابهة من الآية المحكمة، ولا معيارَ موضوعي هنالك للتفريق بين ما جعلوه متشابهًا وبين ما قبلوه، وفي ذلك يقول الرازي: «**ومعناه: ما يتعظ بما في القرآن إلا ذوو العقول الكاملة، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن، فيعلمون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكمًا، وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابهًا، ثم يعلمون أن الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل، فيعلمون أن ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله -تعالى-**»[2].

فما وافق معقولهم محكم، وما خالفه متشابه، ويأتي المعتزلي فيجعل محكمهم

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٩٢).

(٢) وقد أبطلنا استدلالهم بآية نفي المثلية التي هي منتهى استدلالهم النصي، وكأن ليس في الإلهيات نصٌّ غيرها، فلو كانوا يزعمون أن هذه الآيات من المتشابه الذي ينبغي العود به إلى المحكم، فهلموا نرجع بها إلى المحكم، أبرزوه لنا وبينوا كونه يدل على كفرية وبطلان ظاهر هذه المتشابهات ومنع إثباتها.

متشابهًا لأنه خالف معقوله، ويجعل متشابههم محكمًا، ويأتي الجهمي فيدلي برأيه، وهلم جرًا، فقارن بين هذا التشتت وهذه النسبية والمصادرة، وبين ما يكون متشابهًا وفق تعريف الطبري الواضح.

وفي هذا يقول الشيخ الإمام: «**المقصود هنا أن تعيين هذه الآيات والأخبار بأنها من المتشابهات - هو قوله ورأيه ورأي من يوافقه، وكذلك كل طائفة من أهل الكلام والأهواء والبدع يجعلون ما خالف مذهبهم من القرآن والحديث متشابهًا وما وافقه محكمًا، والجهمية والمعتزلة لا يجعلون المتشابه ما ذكر هو فقط بل عندهم ما دلَّ على أن الله يُرى وأن لله علمًا أو قدرة أو مشيئة أو وجهًا أو سمعًا أو بصرًا أو أنه يتكلم بنفسه أو غير ذلك فهو عندهم من المتشابه، والقرامطة والغالية والفلاسفة عندهم أسماء الله الحسنى هي من جملة المتشابه، وكذلك عندهم ما أخبر الله به من أمور الآخرة هو من المتشابه**»(١).

فمحصل منهجهم أن يقول لك المتكلم: لا يجوز لك الاستدلال بآية ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] لأن **عقلي** لا يقبل ظاهرها، و**عقلي** يقبل غيرها من ظواهر آيات الصفات ولا يفسرها بما هو خاص بالمخلوق بخلاف الآية السابقة، و**عقلي** كافٍ في معرفة كونها مؤولة أو مفوضة وإن لم يرد في الوحي حرفٌ يفيد أن ظاهرها غير مراد، **وعقلي** يقول إن الظاهرَ الذي لا يقبله متشابهٌ لا يُتَّبَع تأويله، **وعقلي** يقول إن المتشابه في الوحي هو ما ظاهره كفرٌ وتجسيم، **وعقلي** يقول إن اتباع المتشابه الذي يترتب عليه الزيغ هو إثبات هذا الظاهر الكفري.

ومثل هذا كثيرٌ ويظنون فيه الموضوعية واليقين، وما هو إلا الهوى والشبهة والموروث اليوناني مُغَلَّفًا بعنوان العقل، وكأن أحدًا يبالي بعقولهم وقد منَّ الله علينا بالوحي وزكا لنا فهوم السلف وأمرنا باتباعهم لا اتباع عقول من لا يثبتون على رأيٍ أو دليل وينقض بعضهم بعضا!

---

(١) مفاتيح الغيب ـ التفسير الكبير ـ (٧/ ١٤٧).

إشكالات وقواعد متعلقة بالتفويض

فبعد أن ناقشنا التلفيقات الجديدة للقوم، والتي انتهضوا لنصرتها بعدما أسقط في أيديهم وعجزوا عن نصرة التفويض الفاسد على ما هو عليه دون تمويه، نعود إلى نفس مفهوم التفويض الكلامي فنناقشه ونقوض أركانه بإشكالاتٍ وقواعد تنفع مبطل مذهب التفويض عمومًا كيفما وجده، على شكله الحقيقي أم على شكله المُلَفَّق.

فإليك أخي القارئ ذِكرَ إشكالاتٍ عامةٍ نافعةٍ في محاكمة التفويض:

الإشكال الأول: أن طبيعة الصراع بين السلف والمبتدعة لا تناسب كونهم مفوضة:

لم كل هذا الصراع بين السلف وبين الجهمية والمعتزلة في الاستواء مثلًا مع أن المتكلمين يَدَّعون أن السلف يفوضون معناه ولا يعينون المعنى المراد منه؟

إذن أين خلافهم مع الجهمية والمعتزلة؟ أخلافهم فقط أن الجهمية لم يفوضوا؟

إذن المؤولةُ في أعين السلف مبتدعةٌ لأنهم يؤولون كالمعتزلة والجهمية ولا يفوضون.

أم الخلاف في معانيها التي جحدها المبتدعة ولم يؤمنوا بها كبقية الغيبيات مفهومة المعنى مجهولة الحقيقة والكيفية؟

وهل كانت طبيعة الخلاف وما صرح به السلف من كون الجهمية يحرفون كتاب الله ولا يؤمنون بما أمروا أن يؤمنوا به ويخوضون في ذات الله وصفاته، وغير ذلك، هل كان يفيد أن السلف يثبتون ألفاظًا مجردة؟

إذن فمن ناقش في معناها الذي تحتمله لغةُ العرب ولو بمجازها لا يجوز

للسلف أن يقولوا فيه إنه محرف أو مضلل، ما داموا أجازوا ما هو فوق ذلك وصححوا تفريغها من معانيها العربية لتصير ألفاظًا مجردة، فقولهم يكون حينئذٍ أشنَعَ من قولِ الجهمية وأولى بأن يوصف بالتحريف والضلال وحاشاهم.

الإشكال الثاني: أن نصوص الوحي لا تدل البتة على منهج التفويض، بل ولا تُلمِحُ إليه:

فكيف:

١ ـ يكون القرآن بيانًا للناس.

٢ ـ وبلسان عربي مبين.

٣ ـ يُؤمَر الناسُ بتدبره وفهمه دون استثناء آية منه.

٤ ـ ويُذَم من يستمعون إليه دون فهمه.

٥ ـ ويُمدح متبعوه.

٦ ـ ويُحالُ إليه كمرجعٍ وحكم.

وغير ذلك، وكمٌّ ليسَ بالقليل منه عبارةٌ عن ألفاظٍ ظاهرها الكفر والبدعة لذا فوضها السلف بزعم المتكلمين؟

كالرضا والغضب والود والرأفة واليدين والوجه والعينين والحب والبغض ونصوص العلو والاستواء والمجيء والإتيان والنزول، وما شابه ذلك.

فكل آية فيها شيءٌ مما سبق يتناولها التفويض بزعمهم، لا سيما والتفويض خلاف سنن العرب في التعامل مع النصوص باتفاق الجميع، فلا بد من تنبيه الشارع على أن هذه الآيات مستثناةٌ من الأصل الذي يجري عليه العرب في فهم النصوص.

فأقل المطلوبِ أن يَرِدَ أثرٌ واحدٌ يتيمٌ فيه إجراء أحد الصحابة لنصٍّ من هذه النصوص على ظاهره واستدراك الرسول أو الصحابة أو التابعين عليه بما يظهر لنا سلفية منهج التفويض، وليسَ شيءٌ من ذلك موجودًا.

وأما استدلالهم بآية الإحكام والتشابه فسيأتي نقاشها.

الإشكال الثالث: التناقض بين نسبة التفويض للسلف، وغياب داعي التفويض عندهم:

فإن كان التفويض مبررًا عند المتكلمين؛ فما هو داعي التفويض في القرون الفاضلة؟ أي: كيف نعترف به موقفًا للسلف وهو إنما ظهر كمحاولة تبرير كلامية

متأخرة غرضها الجمع بين إجراء السلف للظواهر وآثارهم المتكثرة في الإثبات، وبين ما استقر من بطلان معاني هذه الصفات عند المتكلمين بمسالك عقلية دقيقة نَقطَعُ أن السلف جهلوها، مما ألجأهم لأن يقولوا: إذن السلف أثبتوا اللفظ وفوضوا المعنى، محاولةً للجمع، فما داعي التفويض عندهم مع أن بطلان معاني الصفات تقرر بمسالك عقلية دقيقة متأخرة لم تكن تغص بها حلوق السابقين وتؤزهم إلى التفويض كما تؤزُّ من بعدهم؟

ثم ما هو مبرر التفويض عمومًا؟ هل يقال بأن ما لم يثبته العقل وفقط ورد في النص فهو مفوض؟ جزمًا لا، فمخالفونا لا يفوضون الكلام والسمع والبصر وهي أمورٌ ثابتة في النص لا العقل عن محققيهم، أم دافع التفويض ورود ما يلزم من إثباته إثبات الجسمية؟ فلم لم يفوضوا ما يلزم من إثباته إثبات الجسمية وما هو فوق الجسمية من صفات معانٍ قد يقال فيه أيضًا بأن لازم إثباتها إثبات الأعراض المفتقرة لجسم تقوم به؟ ففيها إثبات الجسمية وزيادة! أم أن دافعه ورود ما يلزم من إثبات ظاهرهٍ مخالفة بعض الأدلة العقلية؟ فمن أين لهم أنها أدلة صحيحة؟ ومن أين لهم أن من سمعوا هذه الألفاظ كانوا يعرفون تلك الأدلة؟ وبأي شيء يبطلون قولنا إن لم نصحح هذه الأدلة العقلية التي لم يأت بها كتابٌ أو سنة فلا نكفر ولا نفسق بجحدها أو مخالفتها أو إبطالها وبالتالي إبطال دافع التفويض وعدم التزامه؟

الإشكال الرابع: لو كانت الظواهر مستوجبةً للتفويض، لظهرت آثارُ ذلك في فهم الكفار والمؤمنين وتعامل الرسول معهم:

فلو كان في ظواهر النصوص ما يفهم منه التجسيم والتمثيل، لكان ذلك من أعظم المطاعن على الدين، ولاتخذه الكفار وسيلة للتشكيك في القرآن ونبي الإسلام.

أو لاستفسر عنه واحدٌ فردٌ من الصحابة على الأقل، أيكون المتكلمون أغير على دينهم وأرغب في تنزيه ربهم من الصحابة؟ فأين سؤالهم نبيهم عن ظاهرٍ واحدٍ من الظواهر التجسيمية؟

وأين ذَكَرَ نبيهم ـ الأعلم بالحق والأبين لسانًا والأخوَفُ على أمته من المتكلمين ـ أو حتى ألمَحَ إلى تفويض معاني الصفات الخبرية؟ بل نجده يقررها بسياقات مختلفة في أحاديثه، ويضرب مثلًا أولويًا لرحمة الله وأنها أشد من رحمة الأم بولدها، ويفهم الصحابي نسبة الضحك إلى الله فيقول: «لا عدمنا الخير من ربٍّ

يضحك» وإلخ ما لا يفهم العربي منه إلا ما هو ضد التفويض تمامًا.

الإشكال الخامس: ما يستدَلُّ بهِ على التفويض أعم من المطلوب، ولا يفرق بين نوعٍ من الصفات ونوعٍ آخر، بل يشمل أحيانًا ما ليس مفوضًا باتفاق:

فنصوص السلف التي يتوهم منها بعضُ الناس التفويض لم تُفَصِّل وتُفَرّق بين صفاتٍ وصفات، بل شملت أحيانًا وبصراحةٍ بعضَ الصفات التي لا يفوضها المخالف، وأمورًا أخرى كالمعراج ورؤية الله ونصوص الوعيد، فاستدلال المخالف بها على تفويض صفاتٍ يقررها بهواه - عبثٌ وتَحَكُّم.

كقول حنبل: **«سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى إن الله -تبارك وتعالى- ينزل كل ليلة إلى السمآء الدنيا، وأن الله يرى، وإن الله يضع قدمه، وما أشبهه، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى ولا نرد منها شيئا»**[(١)].

وكقول محمد بن يحيى الذهلي: **«وأن الإيمان بهذه الأحاديث المأثورة عن رسول الله ﷺ في رؤية الرب في القيامة، والقدر، والشفاعة، وعذاب القبر، والحوض، والميزان، والدجال، والرجم، ونزول الرب -تبارك وتعالى- في كل ليلة بعد النصف أو الثلث الباقي، والحساب، والنار والجنة أنهما مخلوقتان غير فانيتين، وأنه ليس أحد إلا سيكلمه الله يوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان يترجم له، ونحوها من الأحاديث، والتصديق بها لازمٌ للعباد أن يؤمنوا بها، وإن لم تبلغه عقولهم ولم يعرفوا تفسيرها، فعليهم الإيمان بها والتسليم، بلا كيف ولاتنقير»**[(٢)].

هذا بفرض أنها دالةٌ على المطلوب وأن ليس هنالك من أقوال من تكلم نفسه بهذه الآثار من السلف ما يثبت خلاف مطلوبه، مما يفصل إطلاقها ويوضح ما هو أصلًا واضحٌ لنا منها وتوهم ضده المخالف، فقولهم فيها بأنها «لا تفسر» وأنه لا يقال فيها «بكيف» ولا «بمعنى» وغيرها من الألفاظ التي يستدل بمثلها القوم في نسبة مقالة التفويض لا بد من حل إشكاله، والبرهنة على أنه متجهٌ حصرًا لصفاتٍ معينة بكلامهم نفسه، وإلا كان تخصيصًا بالهوى لما أطلقوه وصرحوا بتعميمه على أمورٍ يتفق المختلفون أنها غير مفوضة.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/٤٤٨).

(٢) ذم التأويل (٢٢).

الإشكال السادس: من يستدل بكلامهم في إثبات التفويض لهم أنفسهم ما ينقضه:

فماذا نفعل بتصريحات السلف، بل الأشخاص أنفسهم الذين يستدل بكلامهم لإثبات التفويض؛ حين يثبت عنهم إثبات الصفات وتحقيقها؟ كأحمد والثوري وابن عيينة ومالك والليث والأوزاعي وغيرهم ممن ثبت عنهم في الإثبات نصوصٌ كثيرةٌ أخرى، فلِمَ يَغُضُّ الـمُفَوِّضةُ الطرف عن تلك الآثار ويتمسكون ببعضها في نفي المعنى والكيف وما شابه؟

وكأن هؤلاء لم ينطقوا بغير هذه الكلمات، ثم صمتوا أبَدَ الدَهر!

مع ملاحظةِ أمرٍ مُهِم جدًّا، وهو أنهم كانوا شديدي التحرج من النطق بأي شيءٍ يُشَمُّ مِنه الزيادة على ألفاظ الوحي، ومع هذا نجدهم نطقوا في نصوصٍ أخرى بإثبات الصفات وتقييدها والاستدلال لها والتصرف فيها والتعبير عنها بألفاظ مختلفة كلها لا تكون ممن يتشدَّدُ في موافقةِ الوحي، ولا تكون إلا ممن أيقن ثبوت معاني هذه الألفاظ والصفات التي يجلبون على نفاتها ويفصلون في إثباتها تدليلًا وتعبيرًا.

الإشكال السابع: كيف يكون التفويض قولًا للسلف، ولا نجد أحدًا ممن تكلم في العقيدة من أوائل الأئمة ذكره لا بمدح ولا بذم:

فنجد الدارمي يَذُمُّ المؤولة ويُجلِبُ عليهم، ولا ينطق بحرف في المفوضة، مع أنه مثبتٌ حتى النخاع، ويُتَصَوَّرُ أن يكون معاديًا للمفوضة لو وُجِدوا، فأين كلامه فيهم؟

وكذلك ابن قتيبة المثبتُ صراحةً والراد على المؤولة والمعطلة.

وكذلك ابن خزيمة وقد جرى ما جرى بينه وبين الكلابية.

وحتى أن أعظم من كتب في المقالات منهم وهو أبو الحسن الأشعري لم يذكر مقالة المفوضة لا بمَدحٍ ولا بِذم، وأقرب ما ذكره من المقالات للتفويض ما نسبه للعبادية قائلًا: «**والفرقةُ الثالثة منهم ينكرون ذكر الوجه أن يقولوا لله وجه، فإذ قيل لهم أليس قد قال الله -سبحانه-:** ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]؟ **قالوا: نحن نقرأ القرآن، فأما أن نقول من غير أن نقرأ القرآن إن لله وجهًا فلا نقول ذلك، والقائلون بهذه المقالة (العبادية) أصحاب عباد**»[١].

(١) إعراب القرآن للنحاس (٥/ ٥٧).

بل ابن فورك إمامٌ أشعريٌّ متقدمٌ ويذم التفويض وينقضه بأدلةٍ ممتازةٍ لينصر التأويل، دون أن يذكر كون التفويضِ مقالةً للسلف أو حتى للأشعري، بل يستدل ببعض ما أثر عن السلف مما يستدل به المفوضة، لينقُضَ التفويض! مبينًا أن هذه الآثار تدل على صوابية قول من يثبتون المعنى لا قول المفوضة.

وكذلك الباقلاني، الذي أبطلَ التفويض واستدلال المفوضة بآية الإحكام، وتلميذه عبد الجليل الربعي، الذي لم ينسب التفويض لأئمته وشيوخه بل نسب لهم خلافَ ذلك، وزاد عليه بذم التفويض ونقضه، وقد سبق نقل كلام الباقلاني وابن فورك والربعي.

الإشكال الثامن: أن لا شيء في الوحي ينتهضُ دلالةً لتبرير التفويض:

فالنصوص التي يزعم المفوضة امتناع إجرائها على ظاهرها، لا شيء من الوحي يمنع اعتقاد ظاهرها وحقيقتها إلا آية نفي المثلية ـ بزعمهم ـ، ولكنها غير كافية ـ لو سلمنا دلالتها على مطلوبهم ـ لأن هذه الآية نزل قبلها آياتٌ في الصفاتِ قطعًا، وما نزل بعدها من الصفات سمع المخاطبون ما يتلى عليهم منها ولم يسمعوا بالضرورة هذه الآية، وتأخيرُ البيانِ ولا سيما في هذا الأمر الجلل وهو معرفة الله ولب التوحيد -غير جائز في الشريعة الربانية، بل يلزم أنه كلما نزلت آيةٌ في الصفات واحتُمل أن المخاطب سيفهمها على ظاهرها المدعى أنه كفر - أن يقترن معها ما يوجهه لتأويلها وإلا كان غشًّا وتضليلًا وكذبًا عظيما!

الإشكال التاسع: أن السلف بينوا التشبيه الباطل ولم يذكروا من مصاديقه إثبات المعنى:

فكيف يكون إثبات المعنى تشبيهًا ونحن نرى أن السلف بينوا معنى التشبيه الباطل، وصرحوا به، ولم يقل أحدٌ منهم إنه إثبات معنى الصفة وفهم لفظها! ونجد متقدمي الأشاعرة ممن أثبت الصفات أيضًا يبين التشبيه والتجسيم الباطلين ولا يذكر أحدٌ منهم أنه إثبات معنى مفهوم للفظ الصفة! حتى أن أبا الحسن الأشعري حين ذكر قول المجسمة في هذه الصفات، ذكر أنهم يثبتونها أعضاء وجوارح، ولم يذكر أن إثبات معانٍ لها من لفظها المفهوم هو التجسيم.

الإشكال العاشر: استلزامُ مقالةِ التفويض الطعنَ في أمانة النبي أو علمه أو بيانه:

فإما أن يكون النبي علم معاني هذه المضافات الكثيرة إلى الله، أو لم يعلمها، فإن قالوا بأنه لم يعلمها نسبوه للكلام بالعبث والألفاظ المبهمة الأعجمية والطلاسم، وجعلوه كغير العقلاء ممن ينطقون بما لا يعقلون، والعياذ بالله، وإن علمها ـ انتقض استدلالهم بآية الإحكام والتشابه التي استدلوا بها على أن معاني الآيات المتشابهة ـ نصوص الصفات ـ لا يعلمها إلا الله، إذ علمها نبيه -عليه الصلاة والسلام-، وجاز حينئذٍ ـ بل وجب ـ أن يبلغها أصحابه لو كانت مجهولةً عسرة الفهم.

فإما أن يكون بلغها أو كتمها، فإن قيل: كتمها، لزم أن يكون قد كتمهم أهم ما أنزل إليهم، وهَو معرفة الله وما يجوز في حقه وما لا يجوز، إذ لو كانت ظواهر هذه المضافات كفرية لوجب أن يبين لهم ذلك وأنها مما لا يجوز إضافته على الحقيقة إليه -سبحانه-، بل لو أهملنا ما سبق - كفى كونها كثيرةً مبثوثةً في الوحي سببًا لإيجاب تبيانها لهم لو كانت مما لا يعلمونه أو يفهمونه، إذ هو من تبيين القرآن وتبليغ الوحي، فحاشاه أن يكتم شيئًا من ذلك بعد أن سلم الخصم أنه يعلمه.

فإن فرضنا أنه كتمها ـ فإما أن يسأل عنها أحد الصحابة والتابعين أو لا يسأل أحد ويستشكل، وهذا محالٌ عادةً، لا سيما وقد سألوا عمَّا هو دونَ هذا بكثير، كما سألوه عن الروح فأرشدهم لتفويض العلم بحقيقتها إلى الله مع كونها غير مفوضة المعنى.

فأيًا كان اختيارهم من الاحتمالات السابقة لزمهم ما ذكرناه من إشكال.

فإن قيل: أنتم تزعمون أنه علم معانيها وبلغها فأين ذلك؟

الجواب: بلاغها بمجرد ذكرها وهي عربيةٌ مفهومة وتركهم ليفهموها على ظاهرها الذي لا يفهم سواه لغةً، كما فعل ذلك في نصوص المعاد والجنة والنار وغيرها من الغيبيات، فلم يحتج ليقول: معنى أنهار اللبن كذا، وفاكهة الجنة كذا، نار جهنم كذا، وحين ذكرت شجرة الزقوم بين لهم الوحي صفاتها، وما عدا هذا فيفهمونه ويفوضون العلم بحقيقته لأنه من الغيبيات التي استقر تعاملهم معها بهذا المسلك شرعًا وعقلًا بالضرورة، فالأعرابي يعلم بأن إضافة صفةٍ لموصوفٍ لا يَعلَمُ حقيقته يلزم منه فهمها إجمالًا وتفويض حقيقتها تبعًا للجهل بحقيقة الموصوف، فهذا مسلكٌ فطريٌّ طبيعي لا يحتاج تفصيلا.

فهذه هي الإشكالات المتجهة إلى مقالة التفويض، وإليك ذكرَ قواعدَ عامة في إبطال نسبة التفويض للسلف:

القاعدة الأولى: الأصل في الكلام العربي أنه على ظاهره، وأنه مفهوم، فكان الأصل في مذهب السلف وما ينسب إليهم هو أخذ الكلام على ظاهره:

فظاهر كلام السلف قطعًا: إثبات صفاتٍ مفهومة، أما إثبات لفظٍ دون فهم معناه وسوقه في سياق الاستعمال الأصلي للفظ بحسب وضعه اللغوي = فمسلكٌ لغويٌّ جديد لم يعهدوه في كلامهم وخطاباتهم إلا ما كانَ من طلاسِمِ الكُهانِ والسحرة، وهو مسلكٌ دقيقٌ جدًّا، فلا بد من أن ينبه عليه المتكلم فيقولَ: اللفظة الفلانية في كلامي لا يعلم معناها أو لا أريد معناها اللغوي.

فمن نسب إلى السلف خلاف ذلك وادعى أنهم فوضوا فعليه الدليل، فمتى استدللنا بأثرٍ عن السلف أثبتوا فيه الصفة، فإن المفوض مطالبٌ بالدليل على أن هذا الإمام السلفي إنما أراد إثبات لفظها فقط، ومسئولية ذلك عليه وليس مطلوبًا منَّا دفعه لأننا آخذون بالأصل.

فكيف إذا كان في كلام الإمام تصريح بإثبات (الظاهر)، فإن قال المفوض: إنما أراد بالظاهر ظاهر اللفظ والحروف دون المعنى.

قلنا: وفي هذه أنتَ المطالبُ بالدليل لا نحن، فكلامنا هو الثابت أصالةً وكلامك مردودٌ ابتداءً حتى تثبته.

القاعدة الثانية: إيراد الأدلة في سياق الدعوة للإيمان أمارةُ إثبات معنىً لتلك الأدلة:

فإذا أورد الإمام آيات الصفات المشكلة في مقام الدعوة للإيمان بها وتصديقها أو في مقام الرد على الجهمية أو المعتزلة وإثبات عقيدة أهل السُّنَّة - فإن ذلك لا يدل إلا على إثبات المعنى، فإن المبتدعة لم يخالفوا في وجوب الإيمان بألفاظ الوحي وإلا كانوا كفارًا رأسًا، وإنما خالفوا في المعنى، و«**إن الإيمان بالشيء إنما يُتَصَوَّر بعد العلم، أما ما لا يعلم، فالإيمان به غير متأت**»[1] ولهذا لا تجد إيراد

---

(١) مقالات الإسلاميين (٢٤٤).

نصوص الصفات في عقائد المخالفين ومتونهم، وإن وجدتها ورادةً في متونهم وعقائدهم لم تجدها إلا تحت مبحث المتشابهات والنصوص المشكلة، فيوردونها لدفع إشكالها وبيان منهجية التعامل معها لا أكثر، لا كمصدر إيمانٍ بشيء عقديٍّ فيصلٍ بينهم وبين مخالفيهم، بخلاف مسلك السلف.

القاعدة الثالثة: نفي الكيفية فرعُ إثبات المعنى، ونفي التشبيه فرعُ الخوفِ من اشتباه المعنى المثبت بكيفية المخلوق:

فإذا نفى الإمام الكيف فقد أثبت المعنى، فما لا معنى له يُقفى، لا كيف له يُنفى.

وإن أثبت الإمام الصفة ونفى التشبيه كان ذلك تأكيدًا لإثبات المعنى، فالتشبيهُ لا يخشى من ألفاظٍ لا تتضمن أمرًا زائدًا على الحروف، بل نفي التشبيه فرع الخوف من اشتباه المعنى المشترك الثابت بين الخالق والمخلوق بالكيفية الخاصة بالمخلوق.

القاعدة الرابعة: سوقُ الصفة مع ما يناسبُها فرعُ إثبات معنىً مفهوم للصفة:

فإذا أتبع الإمام كلامه في إثبات الصفة بما فيه ذكر لمتعلقات هذه الصفة، أو بما فيه إثبات أمورٍ تناسب معناها، كأن يتبع إثبات اليد بالقبض والبسط والأصابع، أو يتبع إثبات النزول بذكر المجيء والإتيان، أو يتبع إثبات العلو بالمباينة والحد والاستواء والفوقية والعرش والمعراج والنزول وغير ذلك، فكل هذا فرعُ إثبات المعنى الذي جعله يربط بين هذه الأمور التي لا تناسب بينها البتة لو كان يثبت لفظًا مجردًا.

ويدخل في هذا مقارنة العالمِ للصفةِ بغيرها في الإثبات، وذلك حين تكون الصفة المُقارنُ بها غيرَ مفوضة، بل مثبتةَ المعنى، ومن ذلك قول ابن مهدي الطبري الذي قد يظهر منه لأولِ وهلةٍ التفويض، إلى أن يصل إلى مقارنةِ قوله في صفةِ اليد بقول المعتزلة في الفاعل والعالم والقادر والموجود، وكلها معلومةُ المعنى، فيقول في ذلك: «**لأنا قد نثبت فاعلًا في الغائب قديمًا ليس بجسم ولا عرض، ولا جوهر، وإن كنا في الشاهد لا نعقل موجودًا إلا جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا، فإن صح ذلك كله، مع خروجه عن حكم الشاهد، صح لغيرك إثبات اليد للقديم من غير رجوع في تفسيرها إلى أكثر من إطلاق اللفظ بها، كما جاء في القرآن، من حيث جاز لكم ذلك**

في الفاعل والعالم والقادر والموجود»[1].

ففهمنا من هذه المعارضة بقول المعتزلة في الفاعل والعالم والقادر والموجود أنه يمنع الخوض في أكثر من إطلاق ما أطلقه الوحي، مع كونه مفهومًا ليسَ بطُلسُمٍ عنده، وأنه يُفهمُ كما تفهم هذه الصفات عند المعتزلة دون التزام لوازمها في المخلوق، وقد يقال فيه تنزلًا: إنه متناقض بمثل هذه المقارنة مع كونه مفوضًا، فالمقطوع به في الحالتين: أنها مقارنةٌ تناقض التفويض وأقل أحوال قائلها التناقض.

القاعدة الخامسة: إثباتُ الصفة بدليل نقلي ليس فيه لفظ هذه الصفة فرعُ إثبات معنى مشتركٍ بين اللفظين المختلفين:

كإثبات الاستواء بـ: آيات العلو والفوقية أو الصعود والارتفاع.

وكالاستدلال لإثبات الاستواء بآية: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطِر: ١٠] فإن المستدل ما استدل بهذه الآيات التي ليس فيها لفظ «الاستواء» إلا لأنه فهم الصفة واستدل لها بالأدلة التي تدل عليها معنويًّا لا لفظيًّا لعدم وجود لفظها في أدلته.

وكالاستدلال بحديث النزول أو المعراج أو بآية رفع عيسى عليه السلام وصعود الكلم الطيب أو غير ذلك في إثبات الاستواء، فليس في شيء منها لفظ الاستواء، أو الاستدلال بالنصوص السابقة ونصوص الاستواء في إثبات العلو، مع عدم ورود لفظ العلو أو الفوقية في شيء مما سبق، فليس ذلك منهم إلا دخولًا في المعاني.

وكالاستدلال مثلًا بحديث: (إن ربكم ليس بأعور) في إثبات صفة العينين لله، إذ ليس في منطوق الحديث ذكر صفة العينين لله، وإنما عرف هذا من المفهوم والدخول في المعنى، ولهذا حين قال الباقلاني: «**والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن وتواترت بذلك أخبر الرسول عليه السلام**».

تعقبه الكوثري في الحاشية وقال: «**وتثنية العين لم ترد في الكتاب، وحديث الدجال ليس فيه إلا نفي النقص من الله -سبحانه- لا إثبات العينين له مع كونه خبر آحاد، فيتعين الاقتصار على ما ورد في الكتاب وهو ما في الآيتين وإلا يكون في الأمر فتح باب التشبيه»**[2].

---

(١) إتحاف السادة المتقين (٢/ ١١٠ ـ ١١١) للزبيدي والكلام للقشيري في التذكرة الشرقية.

(٢) تأويل الآيات المشكلة (١٣٨).

مع أننا نجد الباقلاني يؤكد هذا الاستدلال في كتابٍ آخر فيقول: «**عن أبي أمامة الباهلي قال: خطبنا رسول الله ﷺ وكان أكثر خطبته ما تحدث به عن الدجال... وقال: (إن سيبدأ فيقول: أنا نبي، ولا نبي بعدي، ثم يبدأ فيقول أنا ربكم، ولن ترون ربكم ﷻ حتى تموتوا، وأنه أعور، وأن ربكم ليس بأعور) فإنه ﷺ قال إنه ذو عينين، وإن لم يكونا جارحتين مؤلفتين مثورتن، بل صفتين من صفات ذاته**»[١].

ونجد تلميذ الباقلاني يؤكد مثل هذا الاستدلال، فيقول عبد الجليل الربعي: «**وكذلك قوله: (إن الدجال أعور، وإن ربكم ليس بأعور) معناه محمول على ما ذكرناه، من أن إحدى عينيه لا تنقص عن الأخرى**»[٢].

ويقول أبو عمرو الداني ـ وهو تلميذٌ آخرُ للباقلاني ـ: «**والأعين كما أفصح القرآن بإثباتها.. وقال ﷺ حين ذكر الدجال: (وإنه أعور) وقال (وإن ربكم ليس بأعور) فأثبت العينين**»[٣].

ولا ينطق بهذا مفوضٌ في تناول حديث الأعور الدجال، إذ ليس فيه ذكر صفة العينين لله، فمجرد الترقي من هذا الحديث لنقاش مدلوله ومفهومه (ومعناه) فيما يتعلق بصفات الله - خروجٌ من التفويض.

القاعدة السادسة: مجرد إثبات مضافٍ إلى الله على أنه صفة له دليلٌ على أن المثبت فهم المعنى من اللفظ ولذا فهم كون المضاف صفة:

فإذا أثبت الإمام لفظةً أضيفت إلى الله في الآية أو الحديث على أنها صفة - فقد فهمها، وإلا فلم لم يضفها إضافة تشريف كما تضاف المخلوقات؟ فهذا محتملٌ لو كان الثابتُ مجرد لفظ؟ فعلمنا حين أضافها الإمام كصفة أنه فهم فيها معنى الصفة والوصفية التي يكون بها كمال الموصوف.

فبمجرد تفريقه بين ﴿يَدُ ٱللَّهِ﴾ [الفَتْح: ١٠] وبين ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ﴾ [الشّمس: ١٣].

أو بين ﴿وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧] وبين ﴿مِن رُّوحِى﴾ [الحِجر: ٢٩].

---

(١) الإنصاف (٢٣).

(٢) هداية المسترشدين ـ مخطوط ـ معهد الاستشراق في روسيا (٨ب) وقد نقل ابن تيمية عن الباقلاني إثبات صفة العينين بهذا الحديث عن كتابٍ مفقودٍ له، وذلك في بيان تلبيس الجهمية (٣/٣٧٩).

(٣) التسديد في شرح التمهيد ـ مخطوط ـ (٧٢أ).

بأن الأولى فيها إثبات صفة بينما الثانية ليس فيها إثبات صفة - يكون قد فهم معنى اللفظة وانقدح في ذهنه كونها صفةً وخرج من التفويض.

ومما يدل على أن اعتبارها صفاتٍ ينقضُ التفويض: ما غلَّط به ابن الجوزي مثبتي الصفات مطلقًا بالإضافة، فقال: «**وقد وقع غلط المصنفين الذين ذكرتهم في سبعة أوجه: أولها: أنهم سموا الأخبار أخبار صفات، وإنما هي إضافات وليس كل مضافٍ صفة، فإنه قال -تعالى-:** ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [صَ: ٧٢] وليس لله صفة تسمى روحًا، فقد ابتدع من سمى المضاف صفة»[(١)].

وقال ساجقلي زاده: «**قال المصنف [أي: البيضاوي]: (والأولى اتباع السلف في الإيمان بهذه الأشياء، ورد علمها إلى الله تعلى بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم عنه -تعالى-) أقول: الظاهر أن حاصل الرد إليه -تعالى-: التوقف عن الحكم بأنها صفات زائدة على الذات ـ غير الصفات المذكورة ـ أو مؤولة بما ذكروه، لكن المفهوم صريحًا من شرح (المواقف) أن مذهب السلف في (اليد) و(الوجه) أنهما صفتان زائدتان على الذات وعلى سائر الصفات، كما هو مذهب الشيخ الأشعري**»[(٢)].

ومثله قال الناقض: «**وبعضهم [أي: أهل السُّنَّة] قالوا: إن لله -تعالى- صفة اليدين وهما غير جارحتين، وهذا نوعٌ من التأويل كما ترى، ولكن بعض العلماء يعتبرونه تفويضًا أيضًا لأن فيه جريًا على الظاهر من لفظ القرآن والحديث النبوي الشريف.**

ولكنا نرى أن هذا القول ليس بالضرورة قولًا بما يظهر من القرآن والحديث، فإنهما إنما أسندا اليدين لله -تعالى-، ولكن لم يرد في واحدٍ منهما: إن اليدين صفةُ معنى»[(٣)].

إذن ينبغي أن لا يقول مفوضٌ بأن الإضافة المعينة إلى الله إضافة صفة إلى موصوف ما دام لا يثبت المعنى الظاهر ولا يثبت العلم بالمعنى المراد إلا الله.

وليتسق مذهبه التفويضي يَجِبُ أن تكون لفظة الصفة - لفظةً مهملة كالكلمة الأعجمية أو كالحروف المقطعة، وإلا فليس هو بمفوضٍ لأنه أثبت معنىً ما، وعَلِمَ

---

(١) الرسالة الوافية (١٢٣).

(٢) دفع شبه التشبيه (٩٩).

(٣) نشر الطوالع (٤٢١ ـ ٤٢٢).

بهذا المعنى أمرًا زائدًا على ما يُعلَمُ من الألفاظ المهملة أو الأعجمية والحروف المقطعة، ولهذا علم أنها إضافة صفة لا إضافة مخلوق، ولا يكون حينئذٍ قد ردَّ تأويلها إلى الله وسكت عنها وأمرها كما جاءت بألفاظها وأثبتها بلا معنى وفسرها بقراءتها، وغير ذلك مما يستدلون به لتبريرِ التفويض، بل زادَ عليها وذكر أنها (صفة).

فمتى ذكر الإمام أو العالم كونَ الآية دليلًا في إثبات (صفةٍ) ما! فقد أظهر بذلك براءته من التفويض، وصار الزاعمُ بأن هذا الإمام مفوضٌ هو المطالبَ بدليل نسبةِ هذا الإمام أو العالمِ إلى التفويض الذي يزعمه، أما أنت أيها المُثبِتُ الناقضُ للتفويض، فالأصلُ قولكَ، ولستَ مطالبًا بشيءٍ بعدما أثبت الإمام هذه الإضافات صفات لله متجاوزًا التفويض.

القاعدة السابعة: التفسير اللفظي والتعبير عن الصفة بألفاظٍ مختلفة فرعُ فهم المعنى:

فتفسير الأسف بالغضب مرة وبالسخط مرة أخرى مثلًا - دليل على أن الإمام قد فهم المعنى المشترك الذي جوز له تفسير اللفظة نفسها بلفظتين مختلفتين، والتعبير عن النزول بالهبوط وعن الكلام بالنطق ـ وكلاهما عند الطبري مثلًا ـ فرع فهم المعنى، وإلا ما استجاز التعبير عن اللفظ بلفظ آخر ما لم يوجد شيءٌ مشترك.

القاعدة الثامنة: ذكر الصفات في مقام الرد على الجهمية والمعتزلة الذين يؤولون نصوص الصفات - فرعُ فهم معنىً يضادُ هذه التأويلات في الإثبات:

إذ تحريمهم تأويلَ نصوص الصفات لا بد وأن يستند إلى دليل، والدليل الوحيد الذي يزعمه المفوضة هو أن التأويلَ أخذٌ بظن، إذ ربما يكون المعنى المراد غير ما تأوله المتأولون، ولكنهم نسوا أن تحريمهم التأويل في هذه الآيات أيضًا ظني، فتساووا في الأخذ بظني هم والمؤولة، ولا يستدعي مثل هذا تشنيعهم الشديد على المؤولة ما دام المفوضُ آخذًا بظنِ تحريم التأويل، والمؤول آخذًا بتأويلٍ ظني، بل الظن في المفوض أشد لأن المؤول إن سَلَّمَ له أن من النصوص ما يمتنع تأويلها، إلا أن تحديد تلك النصوص ظني، فنصوص المعية مثلًا مؤولة عند الطرفين، فلم كانت نصوص إثبات اليد لله مفوضة وممتنعة التأويل؟ إن التفريق بينها وبين المعية ظني، ثم إن تحريم التأويل أيضًا ظني.

ونحن لا نجد البتة أن هذا هو سبب الإنكار على المؤولة عند السلف والأئمة، بل نجدهم يجلبون على المؤولة لأنهم حرَّفوا دلالة النص، وخالفوا ما أوجبته من إيمانٍ وإثبات، وبهذا يُعلَمُ أن ذكر الصفات وإثباتها في مقام الرد على المؤولة عند السلف وتشنيعهم الشديد الواضح على المؤولة لا يكون منطلقه البتة الدعوة إلى تفويض المعنى، بل منطلقه التسليمُ والإذعانُ لظواهر النصوص التي جاءت بإثبات الصفات وخالفها المؤولة وحرفوها عن مواضعها.

القاعدة التاسعة: أن الإتيان بإثباتٍ موافقٍ لظواهر الوحي - تأكيدٌ لمعاني هذه الظواهر:

إذ لو كانت ظواهر الوحي مما لا يجوز إجراؤها واعتقاد ما فيها - لما أكدوها بكلامهم مرةً أخرى، فلا يفهم تكرار تلك الظواهر على ألسنتهم إلا كتأكيدٍ لها وترسيخٍ لمدلولاتها.

ودليلُ هذا أننا لو سلمنا بأن آيات المعية دالةٌ في ظاهرها على ما لا يجوز في حقِ الله، فإنهم حين تناولوها صرحوا بتقييد المعية بـ «العلم» وصرحوا كذلك بعلوه واستوائه على عرشه عند تناولهم نصوص المعية، بينما لم يصنعوا مثل هذا ولا بعضه مع بقية النصوص الدالة على إثبات الصفات، بل لا نجد منهم إلا تأكيدًا لها وتكرارًا لألفاظها، ولا يكون هذا إلا لاعتناقهم معانيها وعلمهم بها وتأكيدهم عليها.

وهذا كما لو قالَ لك زيدٌ: رأيتُ اليومَ أسدًا.

فالتفتَ إلى صاحبه تطلُبُ رأيه في هذه الدعوى فقالَ لك: رأى زيدٌ أسدًا.

فإن مجرد تكراره للفظ صاحبه في هذا المقام دليلٌ على أنه يؤكد ظاهره، دون حاجةٍ لأن يفصل، ولو كان لا يقبل ظاهر كلام صاحبه لقال حين تلتفتَ إليه: قصدَ صاحبي أنه رأى رجلًا شجاعًا.

فكذلك الأمر في موضوعنا، إذ حين يؤكد السلف ألفاظ الوحي في مقام إثبات العقيدة وإيجاب الإيمان بها والإذعان لها - يفهم من مجرد هذا إقرارهم لظاهرها وتأكيدهم الثاني لها.

فكيف إذا زادوا على مجرد تكرار تلك الظواهر إيجابهم الإيمان بها وردهم على من حرفها وأولها ودفعهم لتأويلات المخالفين التفصيلية وغير ذلك من قرائن مرافقة تزيد على مطلق تكرار الظواهر وتأكيدها؟

القاعدة العاشرة: التغيير والتصرف والإضافة في لفظ الصفة فرعُ فهم المعنى:

فالتعبير بـ(مستوٍ) بدل (استوى) يعني أن الإمام فهم من اللفظة معناها فتصرف فيها على ما تقتضيه اللغة، لذا منع المفوضة التصرف في ألفاظ الصفة لعلمهم بهذا المقتضى، وكذلك الزيادة عليها كـ (مستوٍ على العرش بذاته) فزيادة (بذاته) أو (حقيقةً) كله فرع فهم المعنى ومبطلٌ لنسبة مقالة التفويض إليهم.

يقول قاسم قطلوبغا في كلام جامعٍ يؤكد به هذه النقطة وما سبقها من نقاط: «**وقال سلفنا في جملة المتشابه: نؤمن به ونفوض تأويله إلى الله -تعالى-، مع تنزيهه عمَّا يوجب التشبيه والحدوث، بشرط أن لا يُذكَرَ إلا ما في القرآن والحديث؛ أي: لا نزيد على التلاوة، فلا نقول: الاستواء صفة، ولا نشتق منه الاسم، ولا نبدله بلفظٍ آخر، حكاه التكساري، وهذا معنى ما قال ابن الجوزي في زاد المسير، أجمع السلف على أن لا يزيدوا على تلاوة الآية، فقولهم: لا يشتق من الاسم، يعنون ـ والله أعلم ـ أن لا يقولوا: مستوٍ على العرش، ولا يبدلوا لفظة (على) بلفظة (فوق)، ونحو ذلك، تمسك سلفنا بقوله -تعالى-:** ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧] **وجعلوا قوله:** ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧] **عطف جملة خبره** ﴿يَقُولُونَ﴾ [آل عِمرَان: ١٦]...»[(١)].

كما يقول الغزالي من قبله حال ذكره واجب «الإمساك» وهو أحد الواجبات السبعة في التعامل مع أخبار الصفات: «**وأما (الإمساك) فأن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغةٍ أخرى، والزيادة فيه، والنقصان منه، والجمع والتفريق، بل لا ينطق إلَّا بذلك اللفظ، وعلى الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة... يجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار والإمساك عن التصرف فيها من ستة أوجه: التفسير، والتأويل، والتصريف، والتفريع، والجمع والتفريق.**

الأول: التفسير، وأعنى به تبديل اللفظة بلغة أخرى يقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية أو التركيب... أما التصرف الثاني [أي: الذي يجب الإمساك عنه]: التأويل، وهو بيان معناه بعد إزالة ظاهره... التصرف الثالث الذي يجب الإمساك عنه: التصريف، ومعناه أنه إذا ورد قوله -تعالى-: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعرَاف: ٥٤] **فلا**

---

(١) الشرح الكبير للطحاوية (٣٥٠).

ينبغي أن يقال: مستوٍ، ويستوي؛ لأن المعنى يجوز أن يختلف؛ لأن دلالة قوله: هو مستوٍ على العرش على الاستقرار أظهر...»[1].

حوارٌ تمثيليٌ في التفويض:

ونلخص ما سبق كما اعتاد القارئ في حوارٍ تمثيليٍ جامعٍ لأهم ما قيل:

المتكلم: هذه الآيات كلها مفوضة.

قلنا: وما هو التفويض؟

المتكلم: أن تصرف الآية عن ظاهرها اللغوي العربي ثم تسكت ولا ترجح لها معنى، بل تفوض العلم بمعنى الآية إلى الله.

قلنا: هل هذا المسلك في التعامل مع النصوص مسلكٌ طبيعي عند العرب وعهد استعمالهم له أم خروجٌ عن الأصل؟

المتكلم: بل هو خروجٌ عن الأصل ولو كان الظاهر مقبولًا لكان الأصل إبقاءه وأن يكون هو معنى الآية.

قلنا: إذن أنت مطالبٌ بما يصحح هذا المسلك بدليلٍ من الوحي أو كلام النبي -عليه الصلاة والسلام- أو كلام السلف، فهو مسلكٌ خطيرٌ ومهم لا بد وأن ينبه عليه أحدهم، ولم يعهد عن العرب مثل هذا المسلك في غير التعامل مع الطلاسم والرقى الأعجمية، فالقول بأن في نصوص الوحي ما يعامل معاملة الطلاسم لا بد له من دليل قوي.

المتكلم: ليس التعامل معها كالتعامل مع الطلاسم.

قلنا: سمه ما شئت ولكنه لا يختلف عن ذلك بشيء، في كليهما ألفاظٌ لا تعرف معانيها.

المتكلم: أستدل بكلام السلف في إجرائها وإمرارها كما جاءت.

قلنا: وقد جاءت ألفاظًا عربية لها معانٍ وأنزلت على عربٍ يفهمونها، فأجرها كما جاءت وأثبتها ألفاظًا عربيةً ذات معانٍ، ولو تنزلنا فهو أثرٌ محتملٌ لا يُقبَلُ فِهمُكُم الظني لهُ ميزانًا ومنهجًا كليًا في التعامل مع الكم الهائل من النصوص والأحاديث والآثار التي تشير إلى قولنا بظاهرها.

---

(١) المسامرة شرح المسايرة (١/ ٣١ ـ ٣٢).

المتكلم: لم أكمل، لقد نفى السلف كذلك إثبات المعنى والكيف.

قلنا: لقد كان في زمنهم جهمية ومعتزلة ومجسمة يتأولون ويخترعون لهذه النصوص معانيَ يحرفون بها الظاهر، أو كيفيات يجعلون بها هذه الصفات كما هي في المخلوق، فنفيهم منصبٌّ على هذا.

المتكلم: هذا تأويلٌ لكلامهم.

قلنا: يكون تأويلًا لو كان كلامهم ظاهرًا في نفي فهم نصوص الصفات مطلقًا وفي نفي أن تكون لها كيفية ـ حقيقة ـ، ولكن كلامهم ظاهره معنا، فهم نفوا أن تقول: معنى الآية كذا وكذا فتتأولها؛ لأنها ظاهرة في مدلولها وتكفي قراءتها، ونفوا أن تقول: كيفية ذلك كذا، أو أن تسأل: كيف ذلك؟ فهذا ما يظهر لنا من كلامهم.

ولو تنزلنا فكلامهم في أحسن أحواله مجملٌ بَيَّنَهُ كلامهم في مواضع أخرى حيث أثبتوا الصفات تفصيلًا، بل أنتم أنفسكم تقعون في ورطة بنسبة هذا الذي فهمتموه من كلامهم إليهم، فإنهم قالوه في الصفات مطلقًا، ولم يفرقوا بين صفةٍ وأخرى، بل حتى قالوه في بعض الغيبيات التي أجمعنا على أنها معلومة المعنى ومفهومة اللفظ وإن جهلنا حقائقها في الخارج، كالرؤية والمعراج والوعد والوعيد بل والسمع والبصر وغير ذلك، فكيف جعلتم كلامهم خاصًا بالصفات التي نثبتها نحن تحديدًا دون أن يشمل ما تثبتونه وغيره من نصوص الوعد والوعيد وغير ذلك؟ هذا تخصيصٌ بالهوى ولنصرةِ المذهب، فوجب إذن أن يفهم كلامهم في سياقه وبما ذكرناه.

المتكلم: وما أدراك أنهم في تلك المواضع أثبتوها تفصيلًا لا مفوضة؟

قلنا: لأنهم ذكروها في مقام الرد على الجهمية والمعتزلة ممن جحدها، وتصرفوا فيها واستعملوا مرادفاتها وذكروا متعلقاتها وقرنوها بما يناسبها، كما عبروا عنها بألفاظ مختلفة، واستدلوا لإثبات الصفة المعينة بآيات ليس فيها لفظ الصفة نفسه، وما فعلوا ذلك إلا لأنهم رأوا معنى تلك الصفة ثابتًا في الآية وإن لم يثبت لفظها، كما أنهم أكدوا جهلهم بالكيفية ومنعوا التكييف، وما ذلك إلا لأنهم فهموا المعنى وأرادوا ممن يخاطبوه أن يفهم المعنى، ولكنهم خشوا أن يجره ذلك لأن يكيف ويخوض في الكيفية، فقالوا له: قف هنا ولا تتجاوز، ولو كانوا يثبتون ألفاظًا لا معاني لها لما منعوا التكييف ولما أكدوا الجهل بالكيفية ـ الحقيقة ـ.

المتكلم: ولم لا تقول إنهم أثبتوها كصفات، لا أكثر ولا أقل؛ أي: إن الله صفة اسمها وعَلَمُها (يد)، ولو شاء لسماها (وجهًا) أو (عينا)؟

قلنا: هذا تلفيقٌ منك تحاولُ أن تمسكَ به العصا من الوسط، ولا تستطيع أن تثبته من كلامهم، ثم إن فهمهم لكونها صفاتٍ كافٍ في إبطال هذه الدرجة من التفويض، وإلا كيف عرفوا كونها صفات لو كانوا صرفوا الظاهر وتوقفوا دون فهم أي معنى من اللفظ؟

الكلام في القاعدة السادسة

ضابط الصحيح من طرق النفي والإثبات

وفيه أيضًا:

- الكلام في التشبيه والتجسيم المذمومين.
- سوء فهم الناقض لكلام الشيخ في التشبيه.

الكلام في القاعدة السادسة
(ضابط الصحيح من طرق النفي والإثبات)

يقول الشيخ: «**القاعدة السادسة ـ أنّ لقائل أن يقول: لا بدّ في هذا الباب من ضابط يُعرف به ما يجوز على الله ﷻ مما لا يجوز في النفي والإثبات، إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميّز**»[1].

ثم يبين شيخ الإسلام مسلكين خاطئين في معرفة ما يجب نفيه عن الله:

المسلك الخاطئ الأول: نفي الصفة عن الله لأن إثباتها يقتضي التشبيه.

المسلك الخاطئ الثاني: نفي الصفة عن الله لأن إثباتها يقتضي التجسيم.

أما المسلك الأول فخطؤه: أن المثبت للصفة قد يقول بأن كل شيئين لا بد من أن يثبت بينهما تواطؤٌ أو تشكيك، والتشبيه لفظٌ مجملٌ يتضمن هذا المشترك المتفق عليه بين الطوائف، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن كل طائفة تنفي ما تثبته الطائفة الأخرى زاعمةً بأن إثبات الطائفة المخالفة يقتضي التشبيه، فالمعتزلة يقولون للأشاعرة: إثبات الصفات تشبيه، والجهمية تقول للمعتزلة: إثبات أن الله شيء أو إثبات الأسماء تشبيه، وبالتالي لا يكفي الاعتماد على معيار نفي التشبيه:

١ ـ لإجمال اللفظة فـ «**من الناس من يجعل التشبيه مفسرًا بمعنى من المعاني،**

(١) إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الغزالي (٣٢٠ ـ ٣٣١).

ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا: إنه مشبِّه. ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس هو من التشبيه».

٢ ـ ولكونها مستعملةً من قبل كل الطوائف بلا ضابطٍ موضوعي «**وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبِّه ممثِّل... ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا»**.

والأمر نفسه في المسلك الثاني، فإن كل طائفةٍ ترمي أختها بالتجسيم، والكل ينزه الباري عن المعنى اللغوي للتجسيم.

وإن أريد المعنى الاصطلاحي فإنه يبنى على تماثل الأجسام وإثبات الجواهر وغير ذلك، وكله ظني لا ينبغي أن يكون معيارًا فيما ينفى أو يثبت لله.

ثم يبين الشيخ مسلكين صحيحين بهما يعرف ما يجب نفيه عن الله -سبحانه-، وهما:

المسلك الصحيح الأول: نفي النقص.

المسلك الصحيح الثاني: نفي المثل في صفات الكمال.

فالتشبيه والتجسيم لإجمالهما مسلكان باطلان، «**بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك مما هو ﷻ مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة.**

وكذلك إذا أُثبت له صفات الكمال، ونُفي مماثلة غيره له فيها، فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد، وهو أن لا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه. وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد».

ثم ذكر تطبيقًا لاستعمال المسلكين الخاطئين فقال:

«وأفسد من ذلك ما يسلكه نفاة الصفات أو بعضها، إذا أرادوا أن ينزهوه عما يجب تنزيهه عنه مما هو من أعظم الكفر، مثل أن يريدوا تنزيهه عن الحزن والبكاء ونحو ذلك، ويريدون الرد على اليهود الذين يقولون: إنه بكى على الطوفان حتى رمد وعادته الملائكة، والذين يقولون بإلهية بعض البشر، وأنه الله. فإن كثيرًا من الناس يحتج على هؤلاء بنفي التجسيم أو التحيز ونحو ذلك، ويقولون: لو اتصف بهذه النقائص والآفات لكان جسمًا أو متحيزًا، وذلك ممتنع. وبسلوكهم مثل هذه الطريق استظهر عليهم الملاحدة، نفاة الأسماء والصفات، فإن هذه الطريق لا يحصل بها المقصود».

ثم ذكر وجوه بطلان الاستدلال بنفي التجسيم على نفي هذه النقائص، وهي **«أن وصف الله -تعالى- بهذه النقائص والآفات أظهر فسادًا في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم»**[1].

ولا داعي لسلوك هذا المسلك لإبطالها، فالاستدلال بنفي التجسيم على نفيها استدلالٌ بالأخفى وتهوينٌ من ظهور كونها باطلةً متضمنة للنقص الواضح في نفسها، لا سيما وأن كفر من نسب هذه النقائص لله متفق عليه بخلاف التجسيم الخفي المفتقر لمقدمات وبحوث.

ثم ذكر وجهًا ثانيًا في أن اليهود يمكنهم أن يتخلصوا من هذا الإلزام بأن يثبتوا هذه النقائص مع نفي التجسيم والتشبيه، كما يقول ذلك من يقوله من مثبتي الصفات، كالأشعرية في ردهم على المعتزلة، ونحن في ردنا على الأشعرية، فيصير البحث في الفرق بين هذه المقالات وكأنها متشابهة، بدلًا من أن يكون نفي هذه النقائص أوضح من أي شيء.

أما الوجه الثالث والرابع ففي بطلان هذه الطريقة في ذاتها وأنه يتوصل بها المعتزلة لنفي الصفات الكمالية التي نثبتها ويثبتها الأشاعرة، ولأن فيها من التناقض والتحكم ما بيناه في الكتاب من إثبات بعض الصفات ونفي ما هو من جنسها بدعوى التشبيه والتجسيم... **«ولهذا لما كان الرد على من وصف الله -تعالى- بالنقائص بهذه الطريق طريقًا فاسدًا ـ لم يسلكه أحد من السلف والأئمة، فلم ينطق أحد منهم في حق الله -تعالى- بالجسم لا نفيًا ولا إثباتًا، ولا بالجوهر والتحيز ونحو ذلك؛ لأنها عبارات مجملة لا تحق حقًّا ولا تبطل باطلًا، ولهذا لم يذكر الله في كتابه فيما أنكره على اليهود»**[2].

---

(١) التدمرية (١١٦).

(٢) فليستحضر القارىء هذا الوجه من كلام شيخ الإسلام.

الكلام في التشبيه والتجسيم المذمومين

بما أن القاعدة ذكرت مسلكين باطلين من مسالك نفي النقائص عن الله، فيجب أن نبين حقيقة وصفي التشبيه والتجسيم في هذين المسلكين، ونبين الوجه الحقيقي في ذمهما ليفرق طالب الحق بين نفي أهل السُّنَّة لهما وبين نفي أهل البدعة ممن يتوسل بنفيهما إلى تقرير عقيدته المستوردة المسبقة.

فنقول: إن بين التشبيه والتجسيم علاقة العموم والخصوص المطلق، فليس كل مشبهٍ مجسمًا.

والتشبيه لفظٌ مجملٌ يشمل التشبيه المذموم ـ وهو الأصل ـ وما ليس بمذموم.

فالمذموم منه: ما تجاوز فيه الإثباتُ الاشتراكَ المعنويَ الذي أثبتنا ضروريته فيما سبق من الكتاب، وهو ـ أي: المذموم منه ـ: إما تشريكٌ أو تكييف.

أما الأول وهو التشريك: فهو أن تسوي بين المخلوق والخالق فيما هو من خصائص الخالق، فتعبد مع الله غيره ناسبًا إليه ما لا ينبغي أن ينسب لغير المولى -سبحانه-، كأن تنسب لمخلوقٍ العلم بالغيب أو الخلق أو غير ذلك، فهذا تشريكٌ وتشبيهٌ للمخلوق بالخالق، ويكون تشريكًا وتشبيهًا للمخلوق بالخالق في ربوبيته أو في ألوهيته أو أسمائه وصفاته.

وأما القسم الثاني من التشبيه المذموم وهو التكييف: فبينه وبين التمثيل علاقة العموم والخصوص المطلق، إذ كل ممثلٍ مكيف، وليس كل مكيّفٍ ممثلًا.

فالممثل من يقول: صفة الله كصفة كذا، فلا بد من مَمَثَّلٍ به، يجعل كيفيته وحقيقته ككيفيته وحقيقته.

بينما المُكيِّف: من يتكلم في كيفية الباري دون تقييدٍ بمماثل، كأن يقول: كيفيته وحقيقته وصفته كذا وكذا ـ مما لا مثيل له في الشاهد ـ.

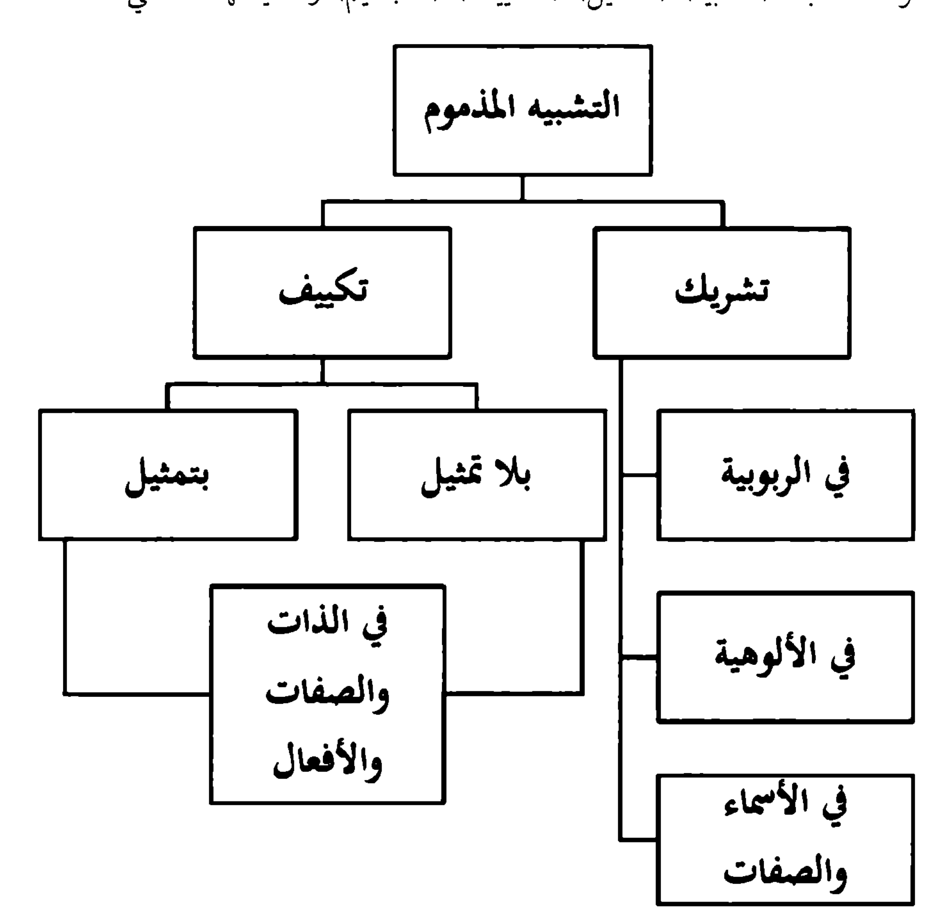
وقد يكون التكييف تمثيليًّا من جهة، ومحضًا بلا تمثيل من جهة أخرى.

فالتجسيم مثلًا ـ أي: وصف الباري بأنه جثمانٌ أو بدنٌ مؤلف ـ تكييف تمثيلي محضٌ من جهة، إذ هو تمثيلٌ للباري بالمخلوقات التي تفتقر وتتقوم بما أُلِّفَت منه ومما يُكوِّنُ بدنها وجثمانها المركب، وهو نقص خاصٌّ بالمخلوقات ولم ينسبه الممثل إلى الله إلا بعد أن قاسه عليها ومثل بها.

وهو ـ أي: التجسيم ـ محضٌ بلا تمثيلٍ من جهة أخرى، وهي جهة قول بعض المجسمة: هو جسمٌ ـ بالمعنى الذي ذكرناه من التأليف والجثمانية ـ لا كالأجسام، والفرق إنما هو في لونه أو شكله أو ما شابه ذلك.

والتكييف ـ بقسميه: التمثيلي والمحض ـ إما في الذات أو الصفات أو الأفعال.

فهذه هي الاعتبارات التي ينبغي العلم بها عند محاكمة القائل إلى شيءٍ من النعوت السابقة (التشبيه) (التمثيل) (التكييف) (التجسيم) وتلخيصها كالتالي:



ولنفرع على ما ذكرناه ما يكشف لك التشبيه المذموم الذي يضادُ العقل والنقل وإجماع الأمة، وعلاماته كالتالي:

١ ـ وصف الله بما لم يصف به نفسه، أو وصفه بأوصاف وصف بها نفسه ولكن مع جعل حقيقتها من جنس حقيقة صفات المخلوقين، وذلك بالخوض في كيفية وحقيقة الذات والصفات انطلاقًا من القياس على المخلوقات لا مما عرَّفَناه الله -تعالى-، وأفهمنا به نفسه وصفاته في وحيه.

وذلك بأن يقال مثلًا: أصابع الباري متفاوتة الطول وخنصر وبنصر وما شابه ذلك، أو: طول الباري كعرضه، أو: طوله كذا بأشبار نفسه، أو: له شعرٌ، أو لحيةٌ، أو هو أمرد، أو: له جوفٌ وقلبٌ، وربما يُعرِّضُ بالعورة، أو يقال: ضحكه بتجلية أضراس، أو: ليديه أعطاف ولرجله كعب، أو يقال: بأنه يزور المؤمنين ويعانقهم.

فيقال لمن يقول هذه الشنائع: من أين لك هذا التكييف الذي خضت فيه؟ ومن أين أتيت ما أثبته من زوائد لم ينطق بها الوحي؟

فإما أن يتوب ويرجع عن مقالته، أو يلتزم الأصل الذي بنى عليه مقالته من جواز القياس مطلقًا بين الخالق والمخلوق، وهو كفرٌ لمخالفة المعلوم من الدين بالضرورة من عدم مماثلة الباري لمخلوقاته.

فضلًا عن مخالفته العقل الحاكم بأن الحدوث والإمكان والافتقار لوازم لكيفية المخلوق وحقيقته، وكل متماثلين في الحقيقة متماثلان في هذه اللوازم، فيكون الله مفتقرًا ممكنًا حادثًا.

بل وفي مذهبه مخالفةٌ للعقل الحاكم بأن بعض المخلوقات لا يقبل العقل قياسها بمقياس ممخلوقاتٍ أخرى، فلا يقاس الجوهر بمقياس العرض، ولا الكم بمقياس الكيف، والله مخالفٌ في حقيقته لخلقه فوقَ مخالفةِ الجوهر للعرض كما صرح ابن تيمية، فكيف يقاس بغيره؟ فلا يصح جواز القياس مطلقًا إلا بأن يصير مخلوقًا من المخلوقات وحقيقته كحقيقتهم.

فإن فَرَّقَ المجسم أو المكيف بينهما ـ أي: الخالق والمخلوق ـ بأن الباري قديم واجبٌ غني أبطل الأصل الذي بنى عليه ـ وهو جواز القياس مطلقًا بين الخالق والمخلوق ـ إذ تجويز هذا القياس المطلق لا يصح إلا بصحة علته وهي: التماثل، ولزمه التراجع عن إثباتاته الشنيعة الباطلة هذه والتي لم يبنها إلا على هذه المقايسة.

٢ ـ الخوض في قيود ولوازم ذات الله وصفاته وأفعاله بالانطلاق ـ أيضًا ـ من القياس على المخلوق، لا مما ذكره الوحي.

فهنا لا يخوض المشبه في كيفيتها وحقيقتها كالنوع السابق، ولكن يلزمها بلوازمَ أو قيودٍ خاصةٍ بالمخلوق دون الخالق.

كأن يقول: يلزم من الاستواء الراحة، أو: يلزم من الاستواء على العرش أن يكون المستوي عليه محمولًا مع العرش.

وربما يقيد بعض الصفات بما تقيد به صفات المخلوقات، فيمنع علم الله بالشيء قبل وقوعه ويجعله مسأنفًا عند وقوع الحدث، فالأمر عنده أُنُف، أو يوجب على الله أن يلتزم في أفعاله بميزان الصلاح والأصلح عند البشر، وما شابه ذلك من التزامات وتقييدات مصدرها التشبيه والتمثيل.

٣ ـ التصريح بالتماثل وأن صفة الله كصفة المخلوق، مع تأول أدلة الوحي المانعة من هذا، وهو كفر.

إلا أن يريدوا بالتماثل الذي أثبتوه اصطلاحًا خاصًا لا يتعارضُ معَ نَفيِ التماثل اللغوي الممنوع والمعلومة حرمته من الدين بالضرورة، وبالتالي يثبتون تمثيلًا اصطلاحيًا لا يضطرون معه لتأول ما ثبت في الوحي والعقل وكلام السلف، فالأمر هنا أخف، وقد نقلنا تصريح الرازي وغيره بالتماثل في مواضع سبقت، ولم يرد مناقضة الآية وإن كان صنيعه مذمومًا.

٤ ـ التمثيل بالإشارة، والمُشَبِّهُ هنا: يشير إلى عضوٍ من أعضاءِ جسده أو جسد غيره معرفًا صفة الله مريدًا بذلك تمثيلها بالمشار إليه.

ويُعرَفُ مُرادُه بمعرفة حاله واعتقاداته التي عليها يُحمل فعله، أو بقوله: «كهذه» أو «مثل هذه» حال إشارته، وتقييد هذا القسم بملاحظة قرائن الحال والمقال تقييدٌ مهم، إذ بدونه يبقى الأمر محتملًا بين كون المشير مريدًا لتقريب الصفة وتأكيدها، وبين كونه يمثل ويشبه صفة الباري بالمشار إليه، إذ الإشارة بالقصد الأول ثابتةٌ عن النبي والسلف، وقد يدخل هذا القسم في القسم الذي سبقه.

٥ ـ إثبات ما يلزم منه تمثيل الخالق بالمخلوق، فالتمثيل هنا لازمٌ للمُثبَت، ولكن المُشبِّهَ لا يصرح به أو ينطلق منه كما في الأقسام السابقة.

كالقول بأن لله ولدًا، إذ لازمه الصاحبة والنقص المنافي للغنى، ولازمه انفصال شيءٍ منه وتولده عنه وتجانسٌ بينه وبين مولوده، وغير ذلك من التمثيل اللازم

لهذه المقالة الذي متى زعموا عَدَمَه ـ أي: التمثيل ـ صارَ قولهم بأن لله ولدًا يتميز عن غيره من المخلوقات - طلسمًا ليس فيه تمييز.

ومن الأمثلة المشابهة لذلك: قول من قال بالبداء في علم الباري، إذ أثبتوا ما يلزمه انتقاصُ علمِ الباري وتمثيله بعلم مخلوقاته، وإن لم يشبهوا في صفة العلم مباشرةً ويصرحوا بكونها كذا أو مثل كذا.

وكذلك قول بعضهم بأن الله يفنى منه كلُ ما عدا وجهه، إذ يلزم منه تمثيل الباري بالأجسام المؤتلفة المركبة مما يجوز انفصاله أو انفكاكه أو عدمه.

وكذلك قول بعضهم: إن الله كان ولا صفات حتى خلقها لنفسه، وهذا تمثيل له بمخلوقاته التي يخلق لها الباري صفاتها، وكيف يخلق صفاته والخلق فعلٌ لا يقدر عليه إلا من كان متصفًا بالصفات الكمالية؟ فهذا دورٌ واضح، فضلًا عن أنه لو جاز أن تكون له صفةٌ مخلوقةٌ -سبحانه- لجاز أن تكون كل صفات الذات كذلك، ولجاز أن تقوم به المخلوقات، وغير هذا من اللوازم التي يلزم منها تمثيله -سبحانه- بمخلوقه الذي خلق ذاته وصفاته.

٦ ـ إطلاقُ ألفاظٍ على الباري لم يستعملها الوحي بالنظر إلى ما يطلق على صفات المخلوق.

كإطلاق اللذة والعشق على علم الله بكمال نفسه، أو وصفه بأنه جسم أو جوهر أو بأن صفاته أعراض وما شابه ذلك مما وقع فيه الفلاسفة والكرامية.

فيخيرون في ذلك بين التزام كونهم أطلقوا هذه الإطلاقات على الباري بمعانيها اللغوية مقايسةً وتمثيلًا للخالق بالمخلوق، أو أنهم أطلقوها لمحض اصطلاحٍ اصطلحوا عليه، فيُذمون في الحالتين، بل يكفرون في الحالة الأولى، ويُبَدَّعون في الثانية ابتداءً ثم يُنظر في اصطلاحهم فإن كان معناه صحيحًا أُثبت وخُطئوا في اللفظ، وإن كان معناه باطلًا نُظر في لازمه أيقتضي تكفيرهم أم بقاءهم في حيز البدعة.

وبهذا يظهر أن التشبيه/التمثيل له درجاتٌ مختلفة، بعضها مخرج من الملة، وبعضها ابتداعٌ وخوضٌ في الغيب بلا برهان، وبطلان هذا ثابتٌ بالفطرة والعقل والنقل وكلام السلف، أما الفطرة فهي تنادي بالفرق بين الخالق والمخلوق.

وأما العقل فلإثباته الفرق بين حقيقة الممكن المخلوق الفقير وحقيقة الخالق الواجب الغني، ولأدلة إثبات الكمال لله ولصفاته عقلًا.

وأما النقل فلما فيه من وصف الله وتعظيمه وتخصيصه بما لم يثبت مثله

للمخلوقات وبناء استحقاقه للعبادة على هذه الخصوصية والكمال، ولاستنكار إشراكه مع غيره -سبحانه- فيما أثبته له الوحي، إضافةً لنفي المثل والكفء والسمي والند، والمنع من ضرب الأمثال لله، وأن له -سبحانه- المثل الأعلى، وأنه لا تدركه الأبصار ولا يحاط به علمًا، وللمنع العام من القول على الله بغير علم، فكيف بالقول في ذاته وصفاته بغير علم بل بالقياس المطلق على مخلوقاته! ويخرج من هذا قياس الأولى لوجوبه عقلًا وثبوته شرعًا.

ولا بد من التأكيد من أن المثبت متى كان إثباته مبنيًّا على آية أو حديث، فإنه لا يكون ممثلًا ولا مشبهًا بل متبعًا مقتفيًا، فمن أثبت المماسة مثلًا منطلقًا من أثرٍ نبوي، أو أثبت الحد منطلقًا من أنه مقتضى النصوص التي ظاهرها مباينة الله لخلقه وامتيازه عنهم وأن العقل البدهي لا يفهم منها إلا هذا الذي بديله المخالطة والامتزاج، فإنه لا يكون بهذا مشبهًا ولا ممثلًا ولا منطلقًا من القياس على المخلوقات فيما وَصَفَ به الباري، ولا يندرج في شيء من الأقسام السابقة ما دام يفوض الكيفية ولا يثبت أكثر من مفهومٍ كليٍّ مجملٍ يفهم به اللفظ المثبت للباري ويخرجه من كونه طلسمًا.

والذي أوقع الممثلة والمشبهة في بدعتهم هو نفسه ما أوقع المعطلة في بدعتهم، كلا الطرفين فهم من الاشتراك المعنوي التماثلَ والاشتراك في الحقائق، وكلا الطرفين زعم أن ظاهر الوحي التمثيل والتشبيه، فقَبِلَ ذلك الممثلة المشبهة وأثبتوا وزادوا في الإثبات بِدَعَهُم، ولم يقبله المعطلة، فأولوا وفوضوا وعطلوا.

وأهل السُّنَّة وسطٌ بين الطرفين، يثبتون الاشتراك المعنوي الذي يُفهَمُ به الخطاب دون مجاوزة ذلك لتماثل في الحقيقة، ويمنعون دلالة الظاهر على التشبيه والتمثيل، بل كل ما أضيف إلى الباري عندهم فظاهره صفةٌ لائقةٌ به -سبحانه- ليست كالصفات حين تضاف للمخلوقين.

وبعضهم يذكر القول بوحدة الوجود في أنواع التشبيه، ولكنه لا يدخل في ذلك حقيقةً إذ لا مشبه ومشبه به هنالك أصلًا، إنما وحدةٌ بالعين، وهذا كفرٌ أشنعُ وأقبح، ويجدر بالذكر أن ممن يعظمهم الأشاعرةُ من وقع في مثل هذا[1]، ومع هذا يعظمونهم ولا يرمونهم بالكفر، بينما يرمون أهل السُّنَّة بالتشبيه والتجسيم والكفريات.

---

(١) التدمرية (١٣١ ـ ١٣٦).

(٢) فقد قال بوحدة الوجود المحقق الفناري والسيد الشريف والدواني والجامي والعراقي بل ونسبه مصطفى

سوء فهم الناقض لكلام الشيخ في التشبيه

لقد شرحنا فيما سبق كلام ابن تيمية الواضح، إذ يريد أن يبين أفضل المسالك في نفي ما ينفى عن الله، وأن الاعتماد في ذلك على التشبيه ـ بمعناه الاصلاحي ـ وعلى التجسيم ـ بمعناه الاصطلاحي ـ ليس بشيء، لما يفتقران إليه من المقدمات الطويلة فضلًا عن بطلان أكثر ما قيل فيهما، ولهذا بيَّنَّا التشبيه والتجسيم المذمومين ليميز القارئ بينهما وبين غيرهما مما يُتَوَسَّلُ إليه بلفظي التجسيم والتشبيه وهو ليس منهما في شيء، وأن النقائص يجب أن تنفى فورًا دون التوصل إلى نفيها بهذين المسلكين، فهي نقائص أظهر في الامتناع من تلك المسالك، فماذا فهم الناقض؟

يقول الناقض: «**وابن تيمية يوهم في كلامه أن نفي التشبيه والخلاف في ذلك بين الناس، أو قل بين المنزهة والمشبهة مجرد أمرٍ راجع إلى الاصطلاح! وليس الأمر كذلك بل نفي التشبيه ورد في السُّنَّة وفي الكتاب بنصوص صريحة، واتفق علماء الحق من السلف ومن تلاهم على نفي التشبيه، إلا المجسمة والمشبهة ومن في قلبه زيغ وميل إلى الهوى**»[1].

ثم استدل لنفي التشبيه بقوله -تعالى-: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤] وقوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] وأن النفي منصب على الكاف التي هي للتشبيه.

فانظر -رحمك الله- كيف تجري السنوات والعقود والقرون بين ابن تيمية والناقض ولا يفهم القوم بعد أن الخلاف بيننا وبينهم ليس في التمثيل والتشبيه والكفء اللغوي، وإنما فيما اصطلحوا عليه من معانٍ أطلقوا عليها هذه الألفاظ!

صبري للغزالي.

فلو فرضنا أن الوحي والسلف نفوا جميعًا التشبيه، فأين في اللغة أن الشبيه والمثيل والنظير ألفاظٌ تطلق على المشترك اشتراكًا معنويًا في صفة من الصفات مع الاختلاف التام في الكيفية والحقيقة؟

وأين في النصوص وفي كلام النبي والصحابة والسلف نفي ذلك؟

ونمهله بقية عمره ليستخرج نصًا واحدًا يفيد نفي هذا لنحرق كتب ابن تيمية وكتب أتباعه.

ثم صار الناقض يناقش التركيب وأن المعتزلة والأشاعرة اتفقوا على نفيه ولكن المعتزلة ألزمت الأشاعرة القول بالتركيب لإثباتهم الصفات، وصار يدافع بأن التركيب لا يلزمهم بينما يلزم ابن تيمية، فقال: «**ولم يقل أحدٌ من أئمة المسلمين المعتد بقولهم إن التركيب نفسه ثابت لله تعالى... فهذا القائل لا يعد من علماء أهل الحق، وهكذا فعل ابن تيمية**»[1].

ففهم أن ابن تيمية يقول: التركيب ثابت ويلزمكم لأن المعتزلة ألزموكم به!

وهذا من الجهل بمكان! ولم يقله إلا لسوء فهمه المعتاد بمراد ابن تيمية.

فإن الشيخ يريد أن يقول: نحن لا نلتزم التركيب اللغوي، أما التركيب الاصطلاحي، فالمعتزلة يلزمونكم باصطلاحهم في التركيب، والمقالات العقدية لا تحاكم للاصطلاحات، فلا نحن ولا أنتم قائلون بالتركيب لمجرد أن المعتزلة اصطلحوا على تسمية ما نثبته تركيبًا، وكذلك نحن لا نقول بالتركيب لمجرد أنكم اصطلحتم على تسمية ما نثبته تركيبًا.

فأين في كلام ابن تيمية أنه يقول بأن التركيب نفسه ثابت لله!

ثم نقل كلام ابن تيمية التالي: «**وأما في طرق الإثبات فمعلوم أيضًا أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه، إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله ﷻ من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه، كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولا حزنهم، كما يقال: يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ولجاز أن**

---

(١) نقض التدمرية (١٣٢).

يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم[1]**، كما قيل: له وجه لا كوجوههم، ويدان لا كأيديهم، حتى يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله ﷻ عنه، ﷻ عمّا يقول الظالمون علوًا كبيرًا»**[2].

فأقره وقال: «**وهذا الكلام الذي يقول به ابن تيمية هنا صحيح، ونادرًا أن أرى كلامًا صحيحًا يصدر من فيه»**[3].

قلت: وهذه شهادة لا قيمة لها بعد أن شهدت للشيخ الأمة، وأقر له الموافق والمخالف، وبعد أن أظهرنا قيمة ما ظن أنه ينقض به تأصيل الإمام في التدمرية، وليس النادر أن يقول ابن تيمية كلامًا صحيحًا، بل النادر أن يفهم الناقض كلامه ويقبله منه دون إرفاقه بطعن، ولم يكن هذا منه حتى حين وافقه الآن، فطعن عليه بندرة إصابته للحق! ولا أدري من أحق بمثل هذا الكلام، شيخ الإسلام الذي نصرنا كلامه في هذا الكتاب بكلام أعدائه وأئمة من زعم نقض تدمريته، أمَّن أثبتنا ولوغه في حمئة التعصب والبغي والكذب وبيَّنَّا غلطه على مذهبه قبل مذهب غيره.

ثم قال الناقض: «**وابن تيمية يقرر في الفقرة الثانية، أن المعيار في الإثبات هو الورود في النقل فما ورد أثبتناه، وما لم يرد فلا يجوز نفيه؛ لأنه يمكن أن يكون ثابتًا مع عدم ورود ثبوته في النقل، ولا يجوز نفي ما لم يرد إلا إذا ورد النص بنفيه على التعيين، وهكذا قال الشارح في ص٣١٠: ومن المعلوم أن النصوص لم تنف الأكل والشرب والبكاء والحزن ونحو ذلك بأسمائها، وإلا فلا يجوز الحكم بنفيها كما قلتم لنا بأنه لا يجوز إثباتها لله».اهـ**.

وهذا هو ما فهمه الشارح من كلام ابن تيمية، ولكن لا يخفى على العقلاء أن نحو الأكل والشرب والجوع هي في ذواتها نقائص وأدلة على النقص، ولا يتوقف العاقل في نفيها على مجيء النص الخاص بنفيها. ومن قال ذلك فإنه ينزل عن رتبة العقلاء، ويترك عقله. وابن تيمية يقول إن السمع لم ينف هذه الأمور بأسمائها، ولذلك فلا يجوز نفيها ولا يجوز إثباتها بعينها. وكلامه هذا باطل؛ لأن هذه الأمور

---

(١) نقض التدمرية (١٣٤).

(٢) لاحظ أن ابن تيمية ذكر إثبات الأعضاء لله كمثال من الأمثلة الباطلة في الإثبات مع نفي التشبيه، مما يعني أنه لا يثبت الأعضاء ويمنع أن يكون إثباتها كإثبات الصفات الكمالية، وقارن هذا بما افتراه الناقض على الشيخ في مواضع كثيرة.

(٣) التدمرية (١٣٦ ـ ١٣٧).

نقائص قطعًا، وإذا عرف العقل كون الشيء نقصًا، فهذا كاف عند أهل الحق لوجوب ـ لا لجواز ـ نفيه بمجرد العقل، ولا يتوقف حكم العقل بنفيه على مجيء نص خاص كما يريد ابن تيمية»(١).

قلت: إذن ابن تيمية يقول بأن الأكل والشرب والبكاء والحزن أمورٌ لم يرد نفيها ولا يجوز أن تنفى بدون دليل سمعي، وأن هذا ما فهمه الشارح، فهل حقًّا هذا مقول الشيخ؟ وهل حقًّا هذا ما فهمه الشارح؟

نقل أولًا جزءًا مهمًا من كلام الشارح الذي بتره الناقض بترًا شنيعًا ليمارس ما اعتدناه من كذبه وبغيه، إذ قال شارح التدمرية: «**يعني: أن المثبت للأسماء والصفات النافي لصفات النقص قد يعترض عليه من يثبت لله أوصافًا كالأكل والشرب والعطش والجوع وشبه ذلك من أوصاف لا تليق به، إذا قال المثبت: العمدة في هذا الباب على السمع فما ورد في السمع أثبتناه، وما لم يرد به السمع لم يكف في إثباته مجرد نفي التشبيه.**

إذا قال هذا القول قال له المعترض: السمع هو خبر الله أو خبر رسوله عن ما الأمر عليه في الواقع، فما ورد في الكتاب أو السُّنَّة من نفي أو إثبات فهو حق يجب تصديقه دون أن ننفي ما لم ينف كما لم نثبت ما لم يثبت، فإن الدليل دال على المخبر عنه، وحال الدليل أنه لا ينعكس فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول. فمثلًا: ما لم يرد السمع بنفيه يجوز أن يكون في الواقع ثابتًا لله مادام أن السمع لم يرد بنفيه، ومن المعلوم أن النصوص لم تنف الأكل والشرب والبكاء والحزن ونحو ذلك بأسمائها الخاصة بها فلا بد والحالة هذه من ورود نفي هذه الصفات بأسمائها وإلا فلا يجوز الحكم بنفيها كما قلتم لنا بأنه لا يجوز إثباتها لله [لاحظ أن الشارح ما زال يبين كلام المعترض لا كلامه ولا كلام ابن تيمية].

ويقول المعترض بالإضافة إلى ما سبق... فكما تقولون يجب أن لا يثبت لله إلا ما ورد في النص فقولوا لا ينفى عن الله إلا ما جاء السمع بنفيه.

هذا حاصل كلام المعترض، فيقال ردًّا عليهم ودحضا لباطلهم: كل ما نافى صفات الكمال فهو منفي عن الله، فإن إثبات الشيء نفي لضده، كما أن نفي الشيء إثبات لضده»(٢).

---

(١) نقض التدمرية (١٤٠).

(٢) نقض التدمرية (١٤٠ ـ ١٤١).

فالشارح إذن ينقل اعتراض معترضٍ ليبين ويشرح كلام الشيخ ويجيب هذا المعترض، وليس ينقل تقريرًا معترفًا به عنده وعند الشيخ!

بل تلا ذلك جوابُ هذا الاعتراض المردود! فجاء الناقض واهتبل الاعتراض ثم نسبه قولًا لهما!

فابن تيمية لم يقل أكثر من أنه لا يجوز نفي أي شيء لمجرد أنه لم يذكره السمع؛ لأن أمورًا قد تكون ثابتة لله ولكن لم يرد بها السمع، فالسمع لم يرد بكل ما هو ثابتٌ لله في نفسه، وبالتالي لا يكون عدم العلم بدليل نقليٍّ أو عقليٍّ لصفةٍ ما دليلًا على نفيها، وهذا كتأصيلٍ مما تقوله الأشعرية، ويناقشون مسألة وجود صفات لم يثبتها العقل ولم يرد بها السمع، ويجوزونه، بل اختلفوا في صفات معينة كالإدراك.

فلم يفعل الشارح بعدها سوى أن أورد اعتراضًا قد يعترض به على تقرير الإمام السابق، وهو: إن كنت لا تنفي ما لم يأت به السمع، فأثبت الأكل والشرب وغير هذا مما لم ينفه السمع!

فأجابه بأن العقل والسمع قررا نفي النقائص عن الله وما يضاد كمالاته -سبحانه-، فالأمر لم يخرج عن السمع، وعضده هنا العقل، ويجوز عقلًا أن يقوم العقل بنفي شيء عن الله دون دليل من الشرع على نفيه، ولكن لا وجود لمثل هذا لكمال الشريعة ولأنها قررت كمالات الله على أكمل وجه، وعمومًا ليس هذا محل النزاع وإنما يريد ابن تيمية أن يقرر بأن هاهنا مسالك خاطئة:

١ ـ نفي الصفات التي لم ترد في الشرع نفيًا مطلقًا دون ضابط صحيح بحجة أن الشرع لم يثبتها فتنفى.

٢ ـ نفي الصفات اعتمادًا على ضابط التشبيه أو التجسيم لا لكونها نقائص في نفسها.

٣ ـ تجويز إثبات ما لم يرد الشرع بنفيه باسمه وعينه بحجة أن الشرع لم ينفه.

فأضِف ما سبق أخي القارئ إلى رصيد الناقض من المغالطات وسوء الفهم.

ولعلنا نجعل هذه السقطة الكبرى في الفهم خاتمة نقاشاتنا مع الناقض، فالقاعدة السابعة ناقشناها ولله الحمد في موضعها المناسب، والباقي من كتاب الناقض ذكر فيه مسألة الكمال وقياس الأولى ومسألة العدم والملكة وصفة

الصمد[1] لله وبعض الألفاظ المجملة، وقد فرغنا من نقاشها فيما سبق، فلا مزيدَ بحمد الله، وأما الجزء المتعلق بتوحيد الألوهية فلم يأت فيه بجديد سوى الشبهات البائدة المتهافتة بقصر التوحيد على توحيد الخالقية، الشبهات التي ما زالوا يكررونها دون أي تجديد، ويكفي في ردها رسالة كشف الشبهات لمحمد بن عبد الوهاب وأي شرحٍ لها يدرسه صغار المحصلين من أصحابنا في بداية الطلب، وبإذن الله نناقش هذه المسألة في كتاب آخر مع من هو أفقه منه في هذه المسائل[2].

(١) التحفة المهدية في شرح العقيدة التدمرية (٢/٣٨).

(٢) من إهانة العلم أن أناقش رجلًا في زعمِهِ أن تفسير الصمد بـ: «ما لا جوف له» بدعةٌ تيمية، وليراجع أي طويلبٍ تفسير الطبري للآية ويحمد الله على نعمة الإنصاف والعلم.

(٣) وللشيخ سلطان العميري كتابٌ جديدٌ صدَرَ في دفع ما شاكل شبهات الناقض وما فوقها، وعنوان

سؤالان أخيران

وفيه:

- السؤال الأول: هل هناك مذهب الأشعري؟

- السؤال الثاني: ما هو المطلوب من كل فريق؟ وما هو غيرُ المطلوب؟

سؤالان أخيران

ولنا هنا سؤالان خاتمان يقتضيهما ما جمعناه لك في هذا الكتاب وما ستجده كلما أسفر لك علم الكلام عن وجهه لترى جيده ورديئه.

السؤال الأول

هل هناك مذهب الأشعري؟

أي: هل هناك عقائد أساسية من خالفها كان خارجًا عن مذهب أهل السُّنَّة ـ الأشاعرة والماتريدية بزعمهم ـ؟

وهذا السؤال يتفرع عنه سؤالان آخران يتعلقان بصلب الكتاب وهما:

هل يستحق ابن تيمية تشنيع الناقض والأشاعرة في المسائل التي اختارها ونصرها؟

وهل كل من خالفَ في هذه المسائل يعاملونه بالتشنيع نفسه والتبديع نفسه ـ بل التكفير ـ كما صنعوا مع الشيخ الإمام؟

جواب كل ما سبق: لا.

فلا مذهبَ واضحَ الملامحِ هنالك يدعى بالمذهب الأشعري بالمعنى الذي توحي به هذه النسبة، إذ ليسَ مذهبًا له أقوالٌ كلية وأصولٌ رئيسة من خالفها كان مبتدعًا خارجًا عن الحق الذي يُعَنوِنُونَ له بـ «الأشعرية» خالعًا لقميص أحقية الانتساب إليهم وإلى السُّنَّة، ولا يملكون التشنيع على ابن تيمية البتَّة لأجل المسائل التي اختارها وزعموا أنه خالف بها مذهب الأشاعرة والماتريدية ـ أهل السُّنَّة بزعمهم ـ حتى يحددوا لنا هذا المذهب ومقولاته، ويسندوها إلى أئمتهم الأوائل على أقل تقدير، كي نستطيع محاكمة ابن تيمية ومقالاته على ضوئها، ثم محاكمة غيره من الأشاعرة كذلك لنرى: هل التزموها في محاكمة من ينتسب إليهم ويترأسهم ويأتمون به في كبير المسائل وصغيرها؟

أم غضوا الطرف عمن خالفَ هذه الأصول وتفرغوا لابن تيمية تحديدًا!

فإن الواقع يثبت أنهم لم يكونوا صادقين مع أنفسهم، ولم يطردوا غيرتهم على هذه المسائل السُنِّية بزعمهم، فسكتوا عمن خالفَ فيها من أصحابهم، بل عمن خالفَ فيما هو أعظم منها، ولم يخرجوه من مسمى (أهل السُّنَّة) أو (الأشعرية).

بل أزعم أن هؤلاء المتأخرين غيرُ قادرين على إخراج المعتزلة من مسمى أهل

السُّنَّة الذي يتدثرون به اليوم، إذ لم يفاصلهم المعتزلة بشيءٍ إلا وقال به كبارٌ منهم بعد ذلك، أو جعلوه من قبيل الخلاف اللفظي، كإثبات الصفات، ورؤية الله، وتأثير القدرة الحادثة، والقول بخلق القرآن.

ومن كان بهذه المثابة فليسَ له أن يسطُرَ حرفًا في النقض على ابن تيمية أو التشنيع عليه قبل أن يبين المذهب الذي يدعونا إليه، ويحاكم أصحابه الذين خالفوا هذا المذهب تطبيقًا لاتساق منهجه، كي لا يُرِيَ القاصي والداني عواره وتناقضه وتحكمه.

وإليك هذا الجدول المختصر الذي يبين المسائل التي قال بها ابن تيمية ومن وافقه فيها:

المسألة	الموافق
العلو الحقيقي والصفات الخبرية: اليد والوجه وغير ذلك	ابن كلاب والمحاسبي والأشعري وأبو الحسن الطبري وابن مجاهد والباقلاني والقاضي عبد الوهاب، ولم يعرف الخلاف في هذه المسألة عند الكلابية ومتقدمي الأشعرية عمومًا
إثبات الكلام اللفظي صفةً لله	الشهرستاني والأيجي الكستلي والمرعشي والعصام وعبد الكريم المدرس وجوَّزه الآمدي وملا أحمد ورمضان أفندي والجرجاني
تعليل الأفعال	التفتازاني والشاطبي والطاهر بن عاشور ومحمود أبو دقيقة والكلنبوي وعموم الماتريدية
التحسين والتقبيح العقليين	أثبته الجويني والرازي في الشاهد وقال به أبو بكر القفال الشاشي وأبو بكر الصيرفي وابن أبي هريرة وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد والحليمي والزركشي وأبو الخطاب الكلوذاني وأبو الحسن التميمي والسجزي والزنجاني والماتريدية
تأثير العبد	الأستاذ أبو إسحاق والجويني والرازي وشمس الدين الأصفهاني من الأشاعرة، إضافةً للماتريدية.
دخول العمل في مسمى الإيمان.	ابن مجاهد والقلانسي والنووي وتقي الدين السبكي، ونسبه التفتازاني لأهل الحديث وجمهور الأمة في المقاصد وشرح النسفية، ووافقه محشوها، كما نسبه الرازي وغيره للشافعي ووافقه ابن التلمساني ونسبه للسلف.
زيادة الإيمان ونقصانه بما يشمل التصديق.	قال به كثيرٌ منهم وذلك بزيادة الطاعات ونقصانها، وأثبت بعضهم التفاوت حتى في التصديق كالنووي والإيجي والتفتازاني
جواز تسلسل الآثار	الأرموي والأبهري والميرزا جان ومحمد عبده ومحمد بخيت المطيعي وجوَّزه محققو الأشعرية المتأخرون في الاعتباريات

وأزعم أن ابن تيمية لم يخالف جميعَ الأشاعرة والماتريدية إلا في مسألتين:

١ ـ المقدار والحد.

٢ ـ قيام الحوادث.

أما الأولى فمَنعُها مَبنيٌ على دليلي: التركيب والتخصيص، وعلى مقدمة تماثل الأجسام، وكله مطعونٌ فيه من قِبَلِهم هم قَبلَ غيرهم، كما نزعم أنه ظاهر ما نقله شيخ الإسلام عن ابن كلاب حين قال: «**فإن قالوا: فيعتقبه الطول والعرض؟ قيل لهم: هذا محال؛ لأنه واحدٌ لا كالآحاد، عظيمٌ لا تقاس عظمته بالمخلوقات، كما أنه كبيرٌ عليمٌ لا كالعلماء، كذلك هو واحدٌ عظيم لا كالآحاد العظماء. فإن قلت: العظيم لا يكون إلا متجزيًّا، قيل لك، والعليم لا يكون إلا متجزيًّا، وكذلك السميع والبصير؛ لأنك تقيس على المخلوقات**»[1].

ولكننا نقول بإنصاف: هي قضيةٌ ليست بتلك الأهمية التي يفاصِلُ بها ابن تيميةَ غَيرَهُ ويرميه بمشاقة الله ورسوله لأجلها، وإنما يهمه ما يبطلونه لأجلها من علوٍّ وصفاتٍ خبرية مما هو صريحُ ظواهر الوحي، فليثبتوها ويسكتوا عن هذه المسألة فلا ننازعهم.

وأما المسألة الثانية، فمنعها مبنيٌّ على الأدلة التي سبق وأن ذكرنا لك اختلافهم فيها وطعنهم في مقدماتها، فضلًا عن انتهاء رأسهم الفخر الرازي إلى نصرتها، وإلى إلزام أصحابه وسائر الطوائف بها، وإلى اعترافه بعدم انحصارها في الكرامية، فحتى هذه وافقنا فيها الرازي في النهاية، وبقي الخلافُ في قضيةٍ واحدة.

الكتاب: «تحقيق الإفادة بتحرير مفهوم العبادة» فراجعه لزومًا.

السؤال الثاني

ما هو المطلوب من كل فريق؟
وما هو غيرُ المطلوب؟

فإن قيل ما هو المطلوب من الفريقين لتحقيق مطلوبهما؟

قلنا: الأشعري إما أن يثبت مقالته بالنقل، أو بالعقل.

وليس في النقل بلغة العرب التي نزَلَ بها ما ينصره اتفاقًا، فبطل هذا المسلك.

وبقي مسلك إثباتها بالعقل، وهنا يكون المطلوب منه:

١ ـ تصحيح الدليل العقلي في نفسه بتصحيح مقدماته وبيان استلزامها للنتيجة التي يعتقدها.

٢ ـ إثبات أن ما يعارض الدليل من الوحي مما يقبلُ التأويل.

٣ ـ إثبات قطعية الدليل بحيث يقوى على إبطال ظواهر الوحي.

٤ ـ تأويل آيات وأحاديث كثيرة أو تعطيلها عن معناها وفهمها بلسان العرب.

٥ ـ تصحيح هذه المنهجية في التعامل مع النقل والتي تخالف الأصل في التعامل مع النصوص العربية.

٦ ـ إبطال حجية فهم السلف لنصوص الإلٰهيات، أو إثبات علم من خوطبوا بالوحي بدليله العقلي وبكلِّ مقدمةٍ مؤسسةٍ في هذا الدليل.

٧ ـ تضعيف آثار كثيرة عن السلف أو تأويلها، وتأويلها مرفوض لأنها نصوصٌ عن غيرِ معصومين وقد سبق تبيان ذلك في أول الكتاب.

٨ ـ إثبات بطلان نسبة بعض الكتب المشهورة لأصحابها أو إثبات الشك فيها أو الدس.

٩ ـ الطعن في أئمة لم يطعن فيهم أحد من طبقتهم بل اشتهروا بالإمامة وترؤس أهل السُّنَّة.

طبعًا كل هذا صعبٌ أو محال.

فإن قيل: فما المطلوب منكم يا من خالفتم الأشعرية وأهل الكلامِ إذن؟ ما الذي يجب عليكم لتصحيح مطلوبكم؟

قلنا: إما أن نثبت مقالتنا بالنقل أو بالعقل.

وبالاتفاق بيننا وبين مخالفينا فإن مقالاتنا تثبت بظواهر النقل.

إذن انتهينا، ولم نحتج أكثر من هذا ما دمنا نناقش من يؤمن بالنقل وأصالة ظواهره.

فكيف ونحن نزيد عليها آثار السلف وأئمة التابعين؟

فكيف ونحن لا نجد أثرًا أو كتابًا عقديًا في تلك الطبقات الأولى إلا وهو مؤيدٌ لنا وينسب مقالات متأخري الأشعرية لمذهب الجهمية والمعتزلة؟

فكيف ونحن نثبت بعض ما ثبت أصلًا بالنقل عن طريق العقل بأدلةٍ لم يستطع الأشعرية دفعها إلا بالتزام ما يعدونه سفسطةً حين يقابلهم به الملاحدة والفلاسفة والمعتزلة؟ كالترجيح بلا مرجح أو تراخي المعلول عن علته التامة أو تأثير العدم أو غيرها من مسائل؟

فكيف ونحن لم نتفرد عن مجموع مخالفينا إلا بمقالتين وافقنا عليهما رأسان كبيران وساعدنا كثرٌ منهم على تصحيح مقدماتها وإبطال ما يمنعهما من أدلةٍ نظرية؟

فهذا كافٍ وزيادة في إثبات مطلوبنا، وما عداه فمحض تبرعٍ حينئذ.

ما لا نُطالبُ به:

لبيان ما هو غير مطلوبٍ منَّا وما هو محض تبرع أذكُرُ في هذا المقام بعض النصائح التي تفيد من اشتغل من أصحابنا بدفع صيالِ المخالفين من أهل الكلام، فأقول:

١ ـ لستَ مطالبًا بإثبات ما تعتقده عقلًا أو تبريره كلاميًّا:

فيكفيك أن ظاهر الوحي يثبته، وعلى المخالف الذي يؤمن معك بالوحي أن يثبت المعارض ويثبت كونه معتبرًا وأن يأتي بجمع معتبر بينه وبين الظاهر.

قال السيالكوتي: «فالصواب أن يقول: إن العقل إذا خلي ونفسه - يحكم بعدم امتناع رؤيته، ويمكن أن يقال: إن الإمكان الذهني كافٍ في هذا المقام، وإن غفل عنه السلف الكرام؛ لأن العقل إذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية - عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع، ما لم يقم دليلٌ على امتناعه، إذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال أن يظهر دليلٌ عقليٌّ على الامتناع، إذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف - لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الأحكام الشرعية، إذ يجوز أن يظهر دليلٌ عقلي على امتناعه، فعلم أن عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر، ويؤيد ذلك أن القوم لم يتعرضوا لإثبات الإمكان الذاتي في سائر السمعيات؛ كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك، بل اكتفوا على أنها أمورٌ ممكنة أخبر بها الصادق، ومن ادعى الامتناع فعليه البيان»[1].

وقال الناقض في رده على السبحاني: «وهذا الاستدلال جيد وتام؛ لأن الأصل عدم الحكم على الأمر بالامتناع إلا لسبب، فإن عرفنا مانعًا قلنا به، وإن عرفنا موجبًا قلنا به، وإلا بقي الأمر على مطلق الجواز، والجواز كما هو معلوم إما أن يكون بمعنى عدم المانع، وإما أن يكون بمعنى الحكم بالصحة.

وبالمعنى الأول إما أن يكون لعدم العلم بالمانع، وإما أن يكون للعلم بعدم المانع، فعلى الثاني يرجع إلى القول بالصحة والجواز بالمعنى الأخص، وأما بالمعنى الأول وهو عدم العلم بالمانع فلا يكفي الاستناد إليه في أحكام الألوهية، إلا إذا انضم مع ذلك ورود الشريعة بإطلاق الرؤية، فيكون مرجحًا ومبينًا لعدم المانع».

وقال: «ولكن من جهة أخرى، فكلهم يقولون إنه لا يوجد دليل يمنع الرؤية، ولا يُسَلَّم للخصوم دليل، بل كل دليل فيرد عليه منع أو نقض، وكذلك يقال: العقل إذا خُلِّيَ ونفسه لم يحكم بامتناع الرؤية لأول النظر، بل يتوقف منعه لها على دليل، فهو حاكم بالجواز بالمعنى الأعم، ومع انضمام الأدلة النقلية يترجح الجواز وجوبًا، وهذا مسلك صحيح وسديد»[2].

فالأصل هو الجواز العقلي، وعلى المانع الدليل، ومتى جاء النقل بإثبات

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١١٤).

(٢) مجموعة الحواشي البهية (٢/ ٢٧٩).

وترجيح ما الأصلُ فيه الجواز، ولم ينتصب مانعٌ عقلي، فمتابعةُ النقل واجبة، والإثبات متحتم، والمؤول مبتدع.

ولو فرضنا أن المخالف نصبَ مانعًا عقليًّا فلا يُقبَل أي مانعٍ عقلي يتفتق عنه ذهنه، ويراجع في ذلك ما ذكرناه من تقريرات في أول الكتاب، والنقطة الثالثة الآتية.

فإن قال لك: لكن الملحد لا يؤمن بهذا الوحي.

فقل: لست أناقشُ ملحدًا بل مؤمنًا به، فإن صرتَ ملحدًا ناقشتك بالعقل المحض.

يقول الناقض في رده على السبحاني: «**وأما إذا كان كلامنا مع الموحِّدين، والمؤمنين، فلنا أن نستدل على قدرة الله -تعالى- بنفس القرآن؛ لأن القرآن حجة عليه وكل ما في القرآن حجة سواء كان آيات تتكلم عن أحكام عقائدية أم أحكام عملية، والفرق أن هذا المَوَحِّدَ مؤمن بصدق القرآن، فيجوز الاستدلال له ومنه بما في القرآن، وكذلك يجوز الاستدلال بالإجماع على كون الله قديرًا للموحدين؛ لأن الإجماع حجة نقلية، فحكمه حكم الحجج النقلية. وهذا التقييد من توضيحاتي التي أرجو الإصابة فيها**».

ولا يخفى على القارئ أن هذا التقرير أشهر من نارٍ على علم، بل يكاد يكون بدهيًّا حتى للعامي، وليس من توضيحات الناقض وتفرداته!

ويقول القاضي ابن العربي: «**فإن قال المبتدع أو الملحد: قد صح لي غرضي من أن الشرع لا تحصيل فيه، قلنا له: لا يخلو أن تتشرع به وتقبله، فما تدعي فيه، نُبطِلُهُ عليك، حتى إذا ما انتفيت مِنه، وقُلت: ليسَ بشيء، رَجَعتَ صاغرًا بالدليلِ إلى قيدٍ آخرَ من النظر يفيدك بأنه [أي: الشرع] حق، وهكذا هي حقيقةُ الملة، من أراد أن يدخل فيها داخلة [بدعة من البدع]، رد عنها إليها بأدلتها [أي: رد عن بدعته بأدلة الشريعة]، في غوائب من النظر، كلها قرآنية سنية، حسبما بينها الله في كتابه لأوليائه، وحاج بها عن نفسه على أعدائه**»[1].

فمن كان منتسبًا إلى الشريعة أبطلت تأويلاته وتحريفاته بالشريعة نفسها، ولا حاجة لغيرها في إبطال بدعته، حتى إذا جحد دلالة الشريعة على الحق وألحد -

---

(١) موضوع منشور على منتدى الأصلين.

نوقش في هذه الدلالة ولم يناقش في تأويلاته الفرعية، وكلامنا فيمن يزعم احتكامه إلى الوحي وإلى نصوص الإسلام المقدسة.

٢ ـ لستَ مطالبًا بإثبات بطلان تأويل المخالف، يكفيك أنه تأويلٌ لا مسوغ له:

فمُخالِفُكَ في إثبات المعنى الظاهر هو المطالبُ بتجاوز مراتبَ أربع[1]:

أولًا: أن يبين احتمال الكلام للمعنى الذي يريده لغةً، ولبيان هذا لا بد للمعنى الذي يريد أن يؤول الكلام إليه من أن:

أ ـ يحتمله اللفظ بوضعه فيكون مستعملًا فيه، وإلا كان التأويل باطلًا، كتفسير (الرِجْل) بالجماعة من الناس، وهو لا يعرف لغةً.

ب ـ يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع، فإن المعنى المؤول قد يحتمله اللفظ مفردًا ولكن لا يحتمله بالتثنية أو الجمع، كتفسير اليد بالقدرة كما في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] حيث وردت مثناة.

ج ـ يحتمله السياق والتركيب، إذ قد يكون اللفظ محتملًا للمعنى المؤول في سياقات أخرى ولكنه لا يحتمله في هذا السياق المعين، كتفسير الرؤية بالعلم مثلًا في حديث رؤية الله كما يرى القمر، فهو تأويلٌ لا يحتمله السياق، وإن جاز في سياق ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾﴾ [الفِيل: ١]، وكذلك تأويل النظر بالانتظار في ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيامَة: ٢٣] فهو غير مقبول بخلاف ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحَديد: ١٣].

د ـ يكون معنىً مألوفًا استعمالُ الكلام المؤول فيه، لا سيما في عهد المخاطب، فإنه قد يؤلف باصطلاحٍ حادثٍ بعد ذلك، كتأويل الأفول بالحركة، أو التمثيل بالاشتراك في الصفات النفسيّة، أو الكسب بمقارنة الفعل للقدرة الحادثة، أو الرؤية بالانكشاف الزائد، وغيرها من معانٍ مولدة يستحيل أن يراد بها اللفظ في لغة المخاطب وعهده.

ثانيًا: أن يبين الوجه الذي لأجله كان هذا المعنى هو المختار عنده.

ثالثًا: أن يقيم الدليل والقرينة الصارفة للكلام عن ظاهره وحقيقته، وهذه

(١) العواصم من القواصم (١١٦).

القرينة لها شرطٌ مهم، وهي أن تكون معلومةً للمخاطب، بل يجب أن تكون مألوفةً مُعتادة لا فقط معلومة إجمالًا، وإلا كان الكلام تعميةً وتوريةً وتلبيسًا.

ويجب أن تكون لفظية، وإن كانت عقليةً فيجب أن تكون ضرورية بدهية لا تخفى على السامعين، لا نظريةً دقيقةً مولَّدة.

رابعًا: أن يبين سلامة قرينته ودليله من النقض والمعارضة، وبدون ما سبق يفتح باب التأويل لمن شاء ليقول ما شاء.

فمتى قال المخالف: تأويل الآية كذا.

فقل: حقق لي تلك المراتب الأربع، ثم ربما يكون تأويلك صحيحًا، ولكنني لا أعدل عن الظاهر قبل أن تتخطى حاجز المراتب السابقة، لا أن تذكر أي تأويلٍ وكفى ثُمَّ نُطالبُ بقبوله منك، فإن لم تأتِ بالمطلوب فالأصل في تأويلك أنه باطل وإلا لنصب الله في وحيه العربي المبين المنزل لهداية العالمين ما يظهر المعنى المؤول الذي تريده.

ومن جوز التأويل بلا ضابطٍ معتبر، وفتح له الباب على مصراعيه، فهو باطني متأرجحٌ بين الكفر والبدعة، مخالفٌ لعقلاء العالمين.

والكلام في اشتراط الدليل وأن الأصل في الكلام هو الظاهر مبثوثٌ مقررٌ في كتب الأصول عند مختلف الفرق، وصدق المحدث محمد أنور شاه الكشميري حين يقول مقررًا قاعدةً منهجيةً نورانية:

«وحمل الأحاديث على المذهب بحذفٍ وتقديرٍ ممَّا لا يَعْجَزُ عنه الفحول، وهذا يمكن من كل أحدٍ، ولكن الأَرْجَحَ ما تَبَادر إلى الذهن بدون تَسَاهُلٍ وتَمَحُّلٍ»(١).

وقد قرر الناقض نفسه ذلك، فقال بعد أن بين تهافت ما تمسك به المعتزلة في نفي الصفات ـ كما بينا تهافت ما تمسك به هو ـ: «**فتبين لنا أنَّ ما تمسكتم به من نفي الصفات مجرد سرابٍ بقيعة، زيادة على أن ظواهر الشريعة معنا، ولا موجب لصرفها عن ظاهرها لعدم استلزام ذلك الظاهر محالًا على الله تعالى**»(٢).

وقال: «**زاد الشيخ الغماري في بيان الجهات التي من أجلها كانت تفاسير**

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ١٨٧)، و(١/ ٢٨٨).

(٢) فيض الباري على صحيح البخاري (٢/ ٢٨٩).

(٣) في مقال له نشره في منتدى الأصلين تحت عنوان (علاقة الصفات بالذات الأقدس وأقوال الفرق

المعتزلة تحتوي على البدع، بل تكثر فيها البدع، فقال في (بدع التفاسير) (٥): (إنهم جعلوا قواعد مذهبهم في العدم وخلق القرآن، وخلق المكلف أفعاله، ونفي الكلام النفسي، ونفي تعلّق المشيئة الإلهية بالمعاصي والمباحات، واستحالة رؤية الله تعالى، وخلود العاصي في النار مثل الكافر = أصولًا مسلمة، أوَّلوا لها ظواهر الآيات، وخصصوا بها عمومات القرآن، وقيَّدوا مطلقه. وبالجملة جعلوا قواعدهم حاكمة على آي القرآن الكريم بحيث لا تفيد إلا مذهبهم).اهـ. وهذه فقرة مهمة من كلام السيد عبد الله الغماري؛ لأنه جمع فيها مسائل مهمة هي أصول عند المعتزلة، ونصَّ على أن هذه المسائل كلها ابتدع فيها المعتزلة، وخالفوا أهل السُّنَّة ولووا أعناق الآيات لصالحها. وسترى أيها القارئ المحترم أن صاحبنا حسن السقاف قد وافقهم في جميع هذه الأقوال وتابعهم فيها. وبذلك يصدق عليه حكم شيخه عليه وهو أنه مبتدع يحرف ظواهر القرآن لأجل هواه ورأيه»[١].

فأبدل أيها القارئ الكريم اسم السقاف باسم الناقض، وأبدل القضايا الباطلة التي تأول لأجلها المعتزلة النصوص ووافقهم عليها السقاف بتلك التي تأول لأجلها الجهمية النصوص ووافقهم عليها الناقض والتي يمكن معرفتها بالنظر في ردود السلف عليهم وفي ردود قدماء المتكلمين وفي كتب المقالات = تعلم المفارقة في كلام الناقض.

وقال: «**ولذلك فقد أجاز أهل السُّنَّة الرؤية، ولم يقولوا بصرف ما ورد في الشرع بها عن ظاهره؛ لأنه لا موجب لذلك، فلا يجوز صرف النص عن ظاهره إلا لدليل مانع ومحيل لحمله على معناه الظاهر. وهاهنا لا يوجد هذا الدليل... فالأصل حمل النصوص على ظاهرها. وعلى ذلك مشت جماعة المسلمين المتقدمين والمتأخرين**»[٢].

٣ ـ لستَ مطالبًا بإبطال قرينته إن كانت عقلية نظرية مستفادة من الأدلة الكلامية:

ولنسمها «القرينة الكلامية»، يكفيك أنها قرينة لم يعرفها المخاطبون بالوحي ـ السلف ـ لتُبطل التأويل بها، فليست أي قرينة يدعيها المخالف تقبل وتضطر

الإسلامية).

(١) موقف أهل السُّنَّة من الخلاف بين الغماري والسقاف (٤٧ ـ ٤٨) تحت عنوان (علامات أخرى للمبتدعة في رأي الشيخ عبد الله الغماري).

لنقاشها، بل لا بد أن تكون قرينة معتبرة عرفها المخاطبون الأوائل، وإلا لزم أن يكونوا ضلوا الحق وأساءوا الفهم قرونًا حتى نبتت نابتة اكتشفت تلك القرينة التي يؤول بها الكلام.

فحين يقول: قرينة تأويل الظاهر أن العقل يقول كذا.

فقل: نحن نبحث عما أراد الله من السلف أن يفهموه، وهم كان يستحيل أن يعرفوا هذه القرينة، وبالتالي لم يرد الله لهم أن يفهموا تأويلك، فلا يكون حقًا، فإما أن تأتي بقرينة لفظية أو معنوية معتبرة معلومة للمخاطب في ذلك العصر، أو يبقى الظاهر.

٤ ـ لست مطالبًا بإبطال تأويلات المخالفين لظاهر كلام السلف:

فإن كلام السلف لا يقبل التأويلَ كما يؤول الوحي بحجة امتناع التعارض أو الخطأ فيه، بل يجوز التعارض في كلام السلف إذ ليس أحدٌ منهم معصومًا، فالقرائن المطلوبة لقبول تأويل كلامهم أصعب وأشد من تلك التي يتساهلون فيها لتأويل الوحي لمجرد أنه يمتنع أن يتعارض أو يتناقض مع نفسه أو العقل.

٥ ـ لستَ مطالبًا بمعرفة تفاصيل علم الكلام ومسائله ومسالكه في إثبات مدلول الوحي العقدي:

فإن مدلولَ الوحيِ يثبت لغةً وعقلًا ونقلًا كما ثبت عند من لم يعرف الكلام من السلف ومن مفسري الوحي الأكابر كالطبري، فتفسير مدلول الوحي لا يفتقر لتفاصيل الكلام، نعم قد تحتاجه في إبطال بهرج قولهم ولكن يكفيك ما سبق ما دمت تحتج بالوحي عليهم، وهو حجة وحده على من يزعم إيمانه بالوحي، فإن كان ملحدًا نوقش بالعقل بعد ذلك.

٦ ـ لستَ مطالبًا بنقض أو حل المعارضات التي ينصبها المتكلمون، يكفيك التشكيك في قطعيتها:

فإن أدلتهم الكلامية متى سقطت قطعيتها بطل جواز معارضة النصوص بها وثبتت الظواهر تلقائيًا، فإنهم يبطلون الظواهر بزعمهم أنها ظنية بينما أدلتهم التي يعارضون بها الظواهر قطعية، فإن أنزلتها عن مرتبة القطع بطل مسوغ تأويلهم، وهذا سهلٌ متيسر.

يقول الناقض مستعملًا النقطة الأخيرة: «**إذا كان الكلام مع المتفلسفة الذين يزعمون في كل رأيٍ لهم أنه مبنيٌّ على أدلة قاطعة لا تحتمل غيرها، فمجرد مقابلة قولهم في المسألة باحتمال معقول يقابله ولا يمنع منه العقل، ولم يقم على إبطاله دليل معتبر، كافٍ لإدحاض دعوى المتفلسفة بأن قولهم مقطوعٌ به**»[1].

فكذلك نقول في أدلة مخالفينا التي يعارضون بها ظواهر الوحي، يكفيك إسقاط كلامهم عن مرتبته القطع التي يزعمونها لتبطل تأويلاتهم للوحي ببطلان ما يبررها بزعمهم من أنها عارضت القطعيات.

ويقول بعدها أيضًا: «**لما عرفنا أن الحق في مسألة من المسائل لا يمكن أن يغيب عن الأمة كلها، وذلك بدليل الشرع في أنه قد حصلت لها الهداية والبيان على أتم وجه، وافترقت الأمة على ثلاثة أقوال، ولم يمكن إظهار بطلان رأيين من هذه الثلاثة إلا بأدلة ظنية، وأقيمت هذه الأدلة الظنية على بطلان هذين الرأيين فعلًا، ولم يمكن إقامة دليل قاطع للشغب على الرأي المقبول ـ الثالث ـ، بل غاية ما أمكن إقامته عليه إنما هو دليل ظني، ولو كان في نظر أصحابه قطعيًّا، فإن قيام الظن هنا في مقابل قيام الظن على إبطال مقابله من الأقوال، مع انضمام مقدمة تقول بانحصار الآراء في هذه الأقوال الثلاثة فقط في هذه الأمة التي حصلت لها الهداية في أمور دينها، وهذا من أمور الدين، فإن ذلك يكفي للقطع بأن الحق في هذه المسألة هو القول الذي أقيم عليه دليل ظني فقط، وأقيم على ما يقابله أدلة ظنية تبطله، فما بالك لو كان الذي أقيم على ما يقابل هذا الرأي دليلًا قطعيًّا، ولم يتمكن النظّار من إقامة دليل عليه إلا ظنيًّا، ألا يؤدي ذلك إلى القطع بدرجة أعلى مما سبقها بأن هذا هو القول الصواب؟ وهذه الطريقة وإن ظهرت للناظر جدلية، إلا أنها مع لفت النظر إلى مقدماتها التي ذكرناها برهانية صحيحة**»[2].

وهذا لعمري ما نرجمه به، فلنا أدلة الوحي التي تصوب مقالتنا، وهم لا ينكرون ذلك ولكن يزعمون أن دلالتها على قولنا ظنية، فنحن سنسلم لهم ذلك ونقول ما قاله الناقض: هي ظنية ولكن ماذا يقابلها؟ يقابلها ظنيات أخرى زعمتم أنها قطعيات وأثبتنا تهارجكم فيها وهبوطها عن مرتبة القطع، فضلًا عن كوننا نقيم أدلة بطلانها في نفسها وأنها لا تستحق حتى مرتبة الظن لكونها منقوضة بكلامكم

---

(١) المصدر السابق (٨٩).

(٢) موقف الإمام الغزالي من علم الكلام (٦٤ ـ ٦٥).

واعترافكم قبل غيركم، فيثبت قولنا وإن كانت أدلته ظنية، فكيف ونحن لا نسلم ظنية أدلتنا؟ لا سيما في مسألة كالعلو والفوقية مثلًا؟

٧ ـ لستَ مطالبًا ببيان موقفك من كل سؤال وكل لفظة وكل لازم وكل تشكيك في مسألة من مسائل الغيب أو في الإلٰهيات:

إذ ليس من شرط بيان الحق أن تبطل كل ما يعرض له من الشبهات، فإنها لا تنتهي وتتكاثر ما بقي في الدنيا مسفسط، يكفيك التوقف في كل هذا وأن تقول: «لم يرد هذا الكلام في الوحي، ولا أعرف الموقف الصحيح منه، ولا يهمني أن أعرف، ولا ألتزم شيئًا فيه، بل أزعم قصور عقلي البشري عن الحكم في هذه التفاصيل».

فإن الموقف المعرفي العقلاني من تفاصيل الغيب والكيفيات هو السكوت والتفويض، ويكفيك عدم التزام أي لازم باطل مبني على التمثيل بالشاهد، ومخالفك هو المطالب بإثبات كونه لازمًا لا ينفك.

٨ ـ لستَ مطالبًا بالتزام مصطلحات المتكلمين الخاصة:

فإننا لا نعترف بها بل نعدّها مجملة ضبابية، ومخالفك مطالبٌ بأن يكلمك بلسان العرب ولغة القرآن الواضحة المشتركة بينكما، وهذا من أهم ما ينبغي التنبه له، فلا يتنزل مع المخالف ولو في لفظٍ واحد ليرتقي عليه إلى مطلوبه.

٩ ـ لست مطالبًا بمعرفة تفاصيل المنطق ومصطلحاته وأوضاعه:

فإننا نعدها فضلةً لا تأتي إلا بالإطالة والتشويش بدلا من وضوح الحجة والاختصار، ولكن مخالفك مطالبٌ بتبيين كلامه بلغة عربية فصيحة واضحة مرتبة لا إلغاز فيها، وعدم الاضطرار لاستعمال تفاصيل المنطق لا يعني عدم الإلمام بالضروريات العقلية والفهم الجملي للمفيد من المنطق المستعمل والمشترك في كل العلوم لا سيما أصول الفقه، ولكن دون غوص وخوض في تفاصيل المطولات، ودون تكلف استعمالها في النقاش، إذ الغوص فيها أثناء النقاش مظنة التشتيت والتلاعب.

نصيحة ختامية: من الملاحظ أن الإخوة يتبرعون بنقاش كثير من المسائل التي لا يلزمهم نقاشها، وبلغةٍ وتفاصيلَ ومصطلحاتٍ لا يلزمهم استعمالها، وهذا يوحي بكونها معتبرة أو تستحق النقاش أو بكونها مهمةً في إثبات العقيدة والذب عنها.

خاتمة

إن طريقكم يا إخوة العقيدة سهلٌ بسيطٌ قريبٌ قد منّ الله به عليكم ومازكم به عمن انحرف عن وحيه، فلا تستبدلوا به الذي هو أدنى، وإن إيراد بعض الأحاديث في المسألة مع بيان دلالتها على المطلوب لغةً مقرونةً بما يعضدها من فهم السلف وآثارهم ومتبوعةً بالإبطال المجمل لمعارضها والتنزه العام عن كل لازم باطل - لأوقع أثرًا في القلوب من النقاشات المطولة والقيل والقال في جدل عقيم حول ألفاظٍ مجملة وسفسطات عقلية، وهو رصيدكم ورأس مالكم الأول في الدعوة إلى الحق.

ولا بد من فقه أولويات الدعوة، فالنقاش في كون الإلٰه محسوسًا أو له حد أو قدرٌ أو لبعض صفاته تسمية الأعيان أو غير ذلك، ونقاش موقف أهل السُّنَّة من السابق إثباتًا أو نفيًا أو توقفًا أو استفصالًا = كله من الفروع التي لن تجد للموقف الذي تنصره فيها معضدًا من الوحي بقوة ما تجد في إثبات العلو والصفات وإبطال التأويل والتفويض وغيرها من المهمات، ومن جحَدَ الواضح فلن يقتنع بالأقل وضوحًا، فلا يُتركُ الأهم لما دونه، وتذكر أن هدفك إعادة مخالفك إلى الوحي، لا إلى نفسك أو طائفتك أو قول إمامك وألفاظه التفصيلية الدقيقة.

وأحمد الله ﷻ على أن وفقني لإتمام هذا الكتاب، وأسأله -سبحانه- أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفعني به يوم ألقاه، وأن ينفع به القراء ويبصر به من اغتروا بالناقض وظنوه وأصحابه على شيء، فقد اهتممت بأن أجعل أكثر ما أورده إما عن ابن تيمية رحمه الله أو عن المتكلمين، وذلك لأري القارئ أن الناقض لم يأت بجديد، وأن هذا الرجل الذي ينظر إليه بعض الأشاعرة اليوم على أنه رأس الحربة في مواجهة أهل السُّنَّة لم يأت إلا بالمغالطات والتشنيعات اللفظية، ولم يبدع

إلا في مخالفة اصطلاحات الأصوليين وتجاوز تقريرات المتكلمين، حتى لكأننا في مواضعَ أعلم بمذهبه منه! وما حاول أن يحتج به نقضه أصحابه قبل أن يولد وأولد، وبينوا تهافته، بل وفهمه ابن تيمية ورده ولم يدعه له كي يكتشفه ويصنع منه كتابًا ليس فيه إلا سوءُ فهمٍ، أو كذبٌ، أو حجةٌ سقطت منذ قرون على أيدينا وأيدي أصحابه ولله الحمد.

وإني لأنصحك أخي القارئ أن لا تتعصب لرجلٍ كائنًا من كان، لا لابن تيمية ولا للناقض ولا لأحدٍ من الخَلقِ غيرِ معصوم، وأن تجعل غايتك طلب مراد الله من وحيه...

فاجعله دومًا نصب عينيك، ولا تجعله البتة في مقام المتهم، بل هو الحاكم على كل شيء، لا يحاكم أبدًا لقول أحد أو نظره، ولا يحرجك منه شيء وتتمنى لو أنه لم ينزل به، بل كله حق يدل على حق، وكله بيانٌ وكله هدى، وكله عربي ليس بينك وبينه إلا اللغة وفهم من خوطبوا به، فلا تجعل دون فهمه شيئًا أجنبيًّا عنه من فلسفة أو كلام، فهو يحطم ما دونه، ولا يصح شيء إلا بشرط موافقته، وكل ما يخالفه مردودٌ ابتداءً ثم تتبرع بإبطاله ليكون مردودًا في ذاته، فهو معيار الحق المطلق طالما أنت مؤمن، وأدنى حقوقه عليك أن تستعلي به بعد أن زعمت الإيمان...

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

فهرس المراجع

(أ)

١ ـ **الإبانة الكبرى**، لابن بطة العُكبَري، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ط. دار الراية، الرياض.

٢ ـ **الإبانة عن أصول الديانة**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: صالح العصيمي التميمي، ط. الأولى، ٢٠١١م، دار الفضيلة، الرياض.

٣ ـ **إبطال التأويلات**، للقاضي أبي يعلى الفرَّاء، تحقيق: محمد بن حمد النجدي، ط. دار إيلاف الدولية، الكويت.

٤ ـ **أبكار الأفكار**، لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط. الثانية، ٢٠٠٤م، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

٥ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج**، ط. دار الكتب العلمية ١٩٩٥م، بيروت.

٦ ـ **إثبات الحد لله**، محمود بن أبي القاسم الدشتي، تحقيق: عادل آل حمدان، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ، دار الأمر الأول، الرياض.

٧ ـ **اجتماع الجيوش الإسلامية**، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق عواد عبد الله المعتق، ط. الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض.

٨ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط. الأولى، ٢٠٠٣م، دار الصميعي.

٩ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، لعلي بن أحمد بن حزم، ط. الثانية، ١٩٨٣م، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٠ ـ **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ط. دار المعرفة، بيروت.

١١ ـ **اختصاص القرآن بعوده إلى الرحيم الرحمٰن**، لضياء الدين محمد بن عبد الواحد المقدسي، ط. الأولى، ١٩٨٩م، مكتبة الرشد، الرياض.

١٢ ـ **الأذكار**، لأبي زكريا محيي الدين النووي، تحقيق: عبد القادر الأرناءوط، ط. دار الفكر، بيروت.

١٣ ـ **الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق كتابه الرسالة التسعينية**، تحقيق: ودراسة ثائر علي الحلّاق، ط. الأولى، ٢٠١٤م، دار النوادر، بيروت.

١٤ ـ **الأربعين في أصول الدين**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السَّقا، ط. الأولى، ١٩٨٦م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٥ ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، ط. ١٩٥٠م، مكتبة الخانجي، مصر.

١٦ ـ **الإرشاد في الاعتقاد**، لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الحنبلي، مخطوط، دار الكتب القومية رقم (٢٩٧٤١).

١٧ ـ **أساس التقديس**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقَّا، ط. ١٩٨٦م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٨ ـ **الإسعاد في شرح الإرشاد**، لعبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التيمي المعروف بابن بزيزة التونسي، تحقيق: د. عبد الرزاق بسرور ود. عماد السهيلي، ط. الأولى، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م، دار الضياء، الكويت.

١٩ ـ **الأسماء والصفات**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، ط. الأولى، ١٩٩٣م، مكتبة السوادي، جدة.

٢٠ ـ **الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، لمحمد بن أحمد القرطبي، ط. الأولى، ١٩٩٥م، دار الصحابة للتراث، طنطا.

٢١ ـ **أسئلة نجم الدين الكاتبي على المعالم**، لفخر الدين الرازي مع تعاليق عز الدولة ابن كمونة، تحقيق: زابينه اشميتكه ورضا بورجوادي، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفة، إيران.

٢٢ ـ **إشارات المرام من عبارات الإمام**، لكمال الدين أحمد البياضي الحنفي، ط. الأولى، ٢٠٠٤م، زمزم ببلشرز، كراتشي.

٢٣ ـ **الإشارات والتنبيهات**، لأبي علي ابن سينا وبهامشه شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: د.سليمان دنيا، ط. الثالثة، دار المعارف، القاهرة.

٢٤ ـ **أشرف المقاصد في شرح المقاصد**، لأحمد بن محمد الولالي المكناسي، ط. الأولى، ١٣٢٥هـ، المطبعة الخيرية، القاهرة.

٢٥ ـ **الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات**، لد. محمد بن عبد القادر عطا صوفي، ط. الثانية، ٢٠٠٥م، أضواء السلف، الرياض.
٢٦ ـ **أصول الدين**، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، ط. الأولى، ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٨م، مطبعة الدولة، استانبول.
٢٧ ـ **أصول الدين**، لأبي الحسن عماد الدين علي بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي، مخطوط، دار الكتب المصرية رقم (٢٩٠ كلام).
٢٨ ـ **أصول السرخسي**، لشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: د. رفيق العجم، ط. ٢٠٠٤م، دار المعرفة.
٢٩ ـ **أصول السُّنَّة**، لابن أبي زمنين المالكي، تحقيق: عبد الله بن محمد البخاري، ط. الأولى، ١٤١٥هـ، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة.
٣٠ ـ **إعراب القرآن**، لأبي جعفر أحمد بن محمد النحَّاس، ط. الأولى، ١٤٢١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣١ ـ **الإفصاح عن معاني الصحاح**، للوزير أبي المظفر يحيى بن محمد بن هُبيرة الحنبلي، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، ط. دار العاصمة، الرياض.
٣٢ ـ **الاقتصاد في الاعتقاد ومعه كتاب السداد في الإرشاد**، للدكتور مصطفى عمران، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، دار البصائر، القاهرة.
٣٣ ـ **الاقتصاد في الاعتقاد**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ط. الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، دار المنهاج، جدة.
٣٤ ـ **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، للقاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، تحقيق: د. يحيى إسماعيل، ط. الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، دار الوفاء، مصر.
٣٥ ـ **إكمال إكمال المعلم مع صحيح مسلم وتكملة السنوسي**، لأبي عبد الله محمد بن خلفة الأبي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٦ ـ **الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات**، لقطب الدين محمد بن محمد الرازي مع حاشية ميرزا جان الفاضل الباغنوي، تحقيق: مجيد هادي زاده، الناشر: ميراث مكتوب، طهران.
٣٧ ـ **الآمدي وآراؤه الكلامية**، تأليف: د. حسن الشافعي، ط. الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، دار السلام، القاهرة.
٣٨ ـ **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار**، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني اليمني، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط. الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، أضواء السلف، الرياض.
٣٩ ـ **الانتصار للقرآن**، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، د. محمد عصام القضاة، ط. الأولى ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، دار الفتح، عَمَّان.

٤٠ ـ **الإنصاف**، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط. الثانية ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، المكتبة الأزهرية، القاهرة.

٤١ ـ **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، لبدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م، دار اقرأ، دمشق.

(ب)

٤٢ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، ط. الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، دار الكتبي.

٤٣ ـ **البحر المحيط في التفسير**، لأبي حيان محمد بن يوسف بن حيان، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط. ١٤٢٠هـ، دار الفكر، بيروت.

٤٤ ـ **البداية من الكفاية في الهداية**، لنور الدين الصابوني، تحقيق: د. فتح الله خليف، ط. ١٩٦٩، دار المعارف، مصر.

٤٥ ـ **براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة**، للدكتور عبد العزيز بن أحمد الحميدي، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، دار ابن عفان، القاهرة.

٤٦ ـ **البرهان في أصول الفقه**، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، ط. الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٧ ـ **البصائر النصيرية**، لزين الدين عمر بن سهلان الساوي، تحقيق: د. رفيق العجم، ط. الأولى، ١٩٩٣م، دار الفكر اللبناني، بيروت.

٤٨ ـ **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: موسى الدويش، ط. الثالثة ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

٤٩ ـ **البلاغة العربية**، لعبد الرحمٰن بن حسن حبنكة الميداني، ط. الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، دار القلم، دمشق.

٥٠ ـ **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، لأبي الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، دار المدني.

٥١ ـ **بيان تلبيس الجهمية**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: مجموعة من المحققين، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

(ت)

٥٢ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: د. حسين نصَّار، ط. ١٣٦٩هـ ـ ١٩٦٩م، مطبعة حكومة الكويت.

٥٣ ـ **تاريخ بغداد**، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٥٤ ـ **تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجج والبرهان**، لأبي الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري، تحقيق: ناصر محمدي، ط. ١٤٣٦هـ، دار الآفاق العربية، القاهرة.

٥٥ ـ **تأويل مشكلات البخاري**، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: نزار حمادي، ط. الأولى، ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م، المركز العربي للكتاب، الشارقة.

٥٦ ـ **التسديد في شرح التمهيد**، لعبد الجليل الربعي القيرواني، مخطوط، المكتبة السليمانية رقم (١٨٨٥).

٥٧ ـ **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، لأبي المعين ميمون النسفي الماتريدي، تحقيق: د. محمد أنور الحامد عيسى، ط. الأولى، ٢٠١١م، المكتبة الأزهرية للتراث.

٥٨ ـ **التحرير في أصول الفقه**، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن همام الدين الإسكندري الحنفي، ط. مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ، مصر.

٥٩ ـ **التحرير والتنوير**، لمحمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور، ط. ١٩٨٤م، الدار التونسية للنشر، تونس.

٦٠ ـ **تحفة المريد ـ حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد**، تحقيق: علي جمعة محمد الشافعي، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م، دار السلام، القاهرة.

٦١ ـ **التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية**، لفالح بن مهدي آل مهدي الدوسري، ط. الثالثة، ١٤١٣هـ، بمطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٦٢ ـ **التدمرية**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، ط. السادسة، ١٤٢١هـ، العبيكان، الرياض.

٦٣ ـ **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد**، لأبي الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني، تحقيق: د. خالد بن حماد العدواني، ط. الأولى، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م، دار الضياء، الكويت.

٦٤ ـ **التسعينية**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، مكتبة المعارف، الرياض.

٦٥ ـ **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: د. سيد عبد العزيز ود. عبد الله ربيع، ط. الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث.

٦٦ ـ **التعريفات**، لعلي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، ط. الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٧ ـ **تعليقات نقدية على تفسير المنار**، لمحمد رشيد رضا، د. سعيد عبد اللطيف فودة، بحث منشور على منتدى الأصلين.

٦٨ ـ **تفسير القرآن العظيم**، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط. الثانية، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، دار طيبة.

٦٩ ـ **تفسير القرآن**، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط. الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، دار الوطن، الرياض.

٧٠ ـ **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، للدكتور محمد أديب صالح، ط. الرابعة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، المكتب الإسلامي، بيروت.

٧١ ـ **تقريب التدمرية**، لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين، ط. الأولى، ١٤١٩هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.

٧٢ ـ **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، لعبد القادر السنندجي الكردستاني، ط. الأولى، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

٧٣ ـ **تلبيس إبليس**، لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن محمد الجوزي، ط. الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، دار الفكر، بيروت.

٧٤ ـ **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، ط. ١٩٥٧م، المكتبة الشرقية، بيروت.

٧٥ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، ط. ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

٧٦ ـ **تنزيل الأفكار وتعديل الأسرار**، لأثير الدين المفضل بن عمر الأبهري، مخطوط، مكتبة نور العثمانية رقم (٢٦٦٢).

٧٧ ـ **التنزيهات وحاشيتها**، محمد بن أبي بكر المرعشي المعروف بساجقلي زاده، مخطوط، مكتبة نور العثمانية رقم (٢١٣٩).

٧٨ ـ **تهافت الفلاسفة**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، ط. السادسة، دار المعارف، القاهرة.

٧٩ ـ **التوحيد**، لأبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تحقيق: الدكتور بكر طوبال أوغلي والدكتور محمد آروشي، دار صادر، بيروت.

(ج)

٨٠ ـ **جامع البيان في تأويل القرآن**، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، مؤسسة الرسالة.

٨١ ـ **جامع المسائل**، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، ط. الأولى، ١٤٢٩هـ، دار عالم الفوائد، مكة.

٨٢ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط. الثانية، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م، دار الكتاب المصرية، القاهرة.

٨٣ ـ **جمهرة اللغة**، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، ط. الأولى، ١٩٨٧م، دار العلم للملايين، بيروت.

٨٤ ـ **جهد القريحة في تجريد النصيحة**، جلال الدين عبد الرحمٰن بن الكمال السيوطي، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، المكتبة العصرية، بيروت.

٨٥ ـ **الجواب الصحيح**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: علي بن حسن وعبد العزيز بن إبراهيم وحمدان بن محمد، ط. الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، دار العاصمة.

(ح)

٨٦ ـ **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، ط. المجمع، دار عالم الفوائد.

٨٧ ـ **حاشية ابن الأمير على شرح الجوهرة**، لعبد السلام اللقاني، لمحمد بن محمد بن أحمد السنباوي الأزهري، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٨ ـ **حاشية أحمد الصاوي على شرح الخريدة البهية**، لأبي البركات أحمد الدردير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

٨٩ ـ **حاشية الجرجاني على الشرح القديم**، للأصفهاني، لعلي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، مخطوط رقم (١٥٧٩) الاسكوريال.

٩٠ ـ **حاشية الدسوقي على شرح كبرى السنوسي**، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، مخطوط رقم (١٨٢٠)، المكتبة المركزية للمخطوطات.

٩١ ـ **حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي**، ط. الخديوية ١٢٨٣هـ، دار صادر، بيروت.

٩٢ ـ **حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع وبهامشه تقرير الشربيني وتقريرات المالكي**، لحسن بن محمد بن محمود العطار، در الكتب العلمية، بيروت.

٩٣ ـ **حاشية القونوي على تفسير البيضاوي وبحاشيتها حاشية ابن التمجيد**، لعصام الدين إسماعيل بن محمد القونوي ومصلح الدين مصطفى بن إبراهيم الرومي بن التمجيد، حققه عبد الله محمود محمد عامر، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٤ ـ **حاشية الكلنبوي على شرح العضدية وبهامشها حاشيتا المرجاني والخلخالي**، ط. ١٣١٦هـ، دار سعادت، تركيا.

٩٥ ـ **حاشية شرح المقاصد السينوبي**، لإلياس بن إبراهيم السينوبي الحنفي، مخطوط رقم (٧٥٧)، راغب باشا.

٩٦ ـ **حاشية محمد السباعي على شرح الخريدة البهية للدردير**، ط. الأولى، ١٣٣١هـ، المطبعة العامرة المليجية.

٩٧ ـ **حاشية ميرزا جان الباغنوي على شرح حكمة العين**، مخطوط (٢٦٧٤) نور العثمانية.

٩٨ ـ **حاشيتا عبد الحكيم السيالكوتي ومحمد عبده على شرح العضدية**، ط. الأولى، ١٣٢٢هـ، المطبعة الخيرية، مصر.

٩٩ ـ **الحجة في بيان المحجة**، لأبي القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل قوام السُّنَّة الأصبهاني، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، ط. الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، دار الراية، الرياض.

١٠٠ ـ **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، لزكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك، ط. الأولى، ١٤١١هـ، دار الفكر المعاصر، بيروت.

١٠١ ـ **حسن المحاججة في بيان أن الله -تعالى- لا داخل العالم ولا خارجه**، د. سعيد عبد اللطيف فودة، ط. الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، دار الإمام النووي، الأردن.

١٠٢ ـ **حكمة العين**، لنجم الدين أبي الحسن علي بن عمر دبيران الكاتبي القزويني، تحقيق: صالح آيدين بن عبد الحميد التركي.

١٠٣ ـ **حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي**، لأبي علي الحسن بن محمود بن محمد اليوسي، ط. الأولى، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء.

١٠٤ ـ **حواشي على لقطة العجلان**، لياسين بن زين الدين الحمصي العليمي، مخطوط رقم (١٢٤٥٢) جامعة الملك سعود.

(خ)

١٠٥ ـ **خير القلائد شرح جواهر العقائد ـ شرح لنونية خضر بك في العقيدة**، لعثمان العرياني، صحافيه عثمانيه.

(د)

١٠٦ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ط. الثانية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية.

١٠٧ ـ **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن الجوزي، تحقيق: حسن السقاف، ط. الرابعة، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، دار الإمام الرواس، بيروت.

(ذ)

١٠٨ ـ **الذخيرة**، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب محمد بوخبزة، ط. الأولى، ١٩٩٤م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

١٠٩ ـ **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، لأبي عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، تحقيق: د. محمد نغش، ط. الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١١٠ ـ **ذم التأويل**، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ، الدار السلفية، الكويت.

١١١ ـ **ذيل طبقات الحنابلة**، زين الدين عبد الرحمٰن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تحقيق: د. عبد الرحمٰن بن سليمان العثيمين، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م، مكتبة العبيكان، الرياض.

(ر)

١١٢ ـ **الرد على الجهمية**، لأبي سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط. الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، دار ابن الأثير.

١١٣ ـ **الرد على المنطقيين**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، مؤسسة الريان، بيروت.

١١٤ ـ **الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، ط. ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، القاهرة.

١١٥ ـ **الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله (مطبوع ملحق بالفتوى الحموية الكبرى)**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، ط. السادسة، مطبعة المدني، القاهرة.

١١٦ ـ **الرسالة الوافية**، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني، تحقيق دعش العجمي، ط. الأولى ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، دار الإمام أحمد، الكويت.
١١٧ ـ **رسالة إلى أهل الثغر**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، ط. الثانية، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
١١٨ ـ **رسالة ذم لذات الدنيا**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أيمن شحادة، ط. بريل، ٢٠٠٦م، ليدن ـ بوسطن.
١١٩ ـ **الرياض المونقة في آراء أهل العلم**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أسعد جمعة، ط. ٢٠٠٤م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان.

(ز)

١٢٠ ـ **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، لشهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، دار الفكر.

(س)

١٢١ ـ **السُّنَّة**، لأبي عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، دار ابن القيم، الدمام.
١٢٢ ـ **سنن الترمذي ـ الجامع الكبير**، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط. ١٩٩٨م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
١٢٣ ـ **سير أعلام النبلاء**، لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط. الثالثة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، مؤسسة الرسالة.
١٢٤ ـ **السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل**، لأبي الحسن تقي الدين علي السبكي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

(ش)

١٢٥ ـ **الشامل في أصول الدين**، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: علي سامي النشار وفيصل بدر عون وسهير محمد مختار، ط. ١٩٦٩م، منشأة المعارف، الإسكندرية.
١٢٦ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة**، لأبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، ط. الثامنة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، دار طيبة، السعودية.
١٢٧ ـ **شرح الأربعين في أصول الدين**، قطعة منشورة على الشبكة بتحقيق: نزار حمادي.

١٢٨ ـ **شرح الإرشاد**، لتقي الدين المقترح، تحقيق: فتحي أحمد عبد الرازق ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م، رسالة دكتوراة، كلية أصول الدين في جامعة الأزهر.
١٢٩ ـ **شرح الإشارات والتنبيهات**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: علي رضا نجف زاده، ط. ١٣٨٢هـ، طهران.
١٣٠ ـ **شرح الأصبهانية**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ، دار المنهاج، الرياض.
١٣١ ـ **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: زكريا عميرات، ط. الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٣٢ ـ **شرح السلم المنورق**، لعبد الرحيم فرج الجندي، دار القومية العربية للطباعة.
١٣٣ ـ **شرح السُّنَّة**، لأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني، تحقيق: جمال عزون، ط. الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، مكتبة الغرباء الأثرية، السعودية.
١٣٤ ـ **شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، لأحمد بن محمد المالكي الصاوي، تحقيق: د. عبد الفتاح البزم، ط. الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، دار ابن كثير، دمشق.
١٣٥ ـ **شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)**، لشرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، ط. الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، مكتبة نزار مصطفى الباز.
١٣٦ ـ **شرح العبري على طوالع الأنوار** ـ مخطوط رقم (٢١٧١)، مكتبة نور العثمانية.
١٣٧ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، لعبد الغني الغنيمي الميداني الحنفي الدمشقي، حققه: محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح، ط. الثانية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، دار الفكر، دمشق.
١٣٨ ـ **شرح القوشجي على تجريد العقائد مبحث الإلهيات**، علاء الدين علي بن محمد القوشجي، تحقيق: د. صابر عبده أبا زيد، ط. دار الوفاء، الاسكندرية.
١٣٩ ـ **الشرح الكبير** للطحاوية، د. سعيد عبد اللطيف فودة، ط. الأولى، ١٤٣هـ ـ ٢٠١٤م، دار الذخائر، بيروت.
١٤٠ ـ **شرح الكوكب المنير**، لأبي البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط. الثانية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، مكتبة العبيكان.
١٤١ ـ **شرح مختصر الروضة**، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة.

١٤٢ ـ **شرح المفصل للزمخشري**، لأبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش موفق الدين الأسدي، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤٣ ـ **شرح المقاصد**، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: د. عبد الرحمٰن عميرة، ط. الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، عالم الكتب، بيروت.
١٤٤ ـ **شرح المقدمات**، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: نزار حمادي، ط. ٢٠٠٩م، مكتبة المعارف.
١٤٥ ـ **شرح المواقف** للشريف علي بن محمد الجرجاني ومعه حاشيتا عبد الحكيم السيالكوتي وحسن جلبي، ط. الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤٦ ـ **شرح المواقف ومعه حواشي عبد الحكيم السيالكوتي وحسن جلبي والشرواني وبهامشه شرح الطوالع** للأصفهاني والشرح الجديد للقوشجي، ط. دار الطباعة العامرة ١٣١١هـ ـ ١٨٩٣م، الأستانة.
١٤٧ ـ **شرح النونية التوحيدية لخضر بك**، لداود بن محمد القرصي الحنفي، ط. ١٣١٧هـ، مطبعة شركت صحافيه.
١٤٨ ـ **شرح الورقات**، لإمام الحرمين، لمجموعة من الشارحين، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، دار ابن حزم، القاهرة.
١٤٩ ـ **شرح تجريد الاعتقاد**، ل أكمل الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمود بن أحمد الرومي البابرتي الحنفي، مخطوط رقم (٢١٦٠) نور العثمانية.
١٥٠ ـ **شرح حديث النزول**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، ط. الخامسة ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٥١ ـ **شرح صحيح البخاري**، لابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط. الثانية، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، مكتبة الرشد، الرياض.
١٥٢ ـ **شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني**، للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الغدادي المالكي، تحقيق: محمد بوخبزة الحسني التطواني، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥٣ ـ **شرح عيون الحكمة**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقّا، ط. الأولى، ١٤١٥هـ، مؤسسة الصادق، طهران.
١٥٤ ـ **شرح مختصر الروضة**، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة.

١٥٥ ـ **شرح معالم أصول الدين**، لشرف الدين عبد الله بن محمد الفهري بن التلمساني، تحقيق: نزار حمادي، ط. الأولى، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م، دار الفتح، الأردن.
١٥٦ ـ **شروح التلخيص**، ويتضمن مختصر سعد الدين التفتازاني على التلخيص، مواهب الفتاح في شرح التلخيص لابن يعقوب المغربي، وعروس الأفراح في شرح التلخيص، وحاشية الدسوقي على تلخيص السعد، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥٧ ـ **الشريعة**، لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق: د. عبد الله بن عمر الدميجي، ط. الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، دار الوطن، الرياض.
١٥٨ ـ **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، لعبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق: أكبر أسد علي زاده، ط. الثالثة ١٣٣٥هـ، مؤسسة الإمام الصادق، قم.

(ص)

١٥٩ ـ **الصحاح**، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط. الرابعة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، دار العلم للملايين، بيروت.
١٦٠ ـ **الصحائف الإلٰهية**، لشمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي، تحقيق: أحمد عبد الرحمٰن الشريف، ط. الأولى، ١٩٨٥م، مكتبة الفلاح، الكويت.
١٦١ ـ **صحيح البخاري**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ، دار طوق النجاة.
١٦٢ ـ **الصفات**، لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، ط. الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
١٦٣ ـ **الصفدية**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط. الثانية، ١٤٠٦هـ، مكتبة ابن تيمية، مصر.
١٦٤ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ط. الثانية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، دار العاصمة، الرياض.

(ط)

١٦٥ ـ **طبقات الحنابلة**، لابن أبي يعلى محمد بن محمد بن الحسين، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السُّنَّة المحمدية، القاهرة.
١٦٦ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي ود. عبد الفتاح محمد الحلو، ط. الثانية، ١٤١٣هـ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

(ط)

١٦٧ ـ **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي، مصورة دار الكتب العلمية من الطبعة المصرية القديمة.

١٦٨ ـ **العرش**، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: محمد بن خليفة بن علي التميمي، ط. الثانية، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

١٦٩ ـ **العرف الشذي شرح سنن الترمذي**، لمحمد أنور شاه الكشميري الهندي، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، دار التراث العربي، بيروت.

١٧٠ ـ **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، لبهاء الدين السبكي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، المكتبة العصرية، بيروت.

١٧١ ـ **عقائد الأشاعرة**، لصلاح الدين بن أحمد الإدلبي، ط. ٢٠١٠، دار السلام.

١٧٢ ـ **عقيدة الإمام الأشعري أين هي من عقائد السلف**، محمد صالح بن أحمد الغرسي، ط. الثانية، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م، دار روضة، اسطانبول.

١٧٣ ـ **عقيدة السلف وأصحاب الحديث**، لأبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمٰن الصابوني، تحقيق: د. ناصر عبد الرحمٰن الجديع، ط. الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، دار العاصمة، الرياض.

١٧٤ ـ **العلو للعلي الغفار**، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، ط. الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، مكتبة أضواء السلف، الرياض.

١٧٥ ـ **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**، لبدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني الحنفي، إدارة الطباعة المنيرية.

١٧٦ ـ **عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى**، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، ط. ١٣١٦هـ، مطبعة جريدة الإسلام، مصر.

١٧٧ ـ **العواصم من القواصم (النص الكامل)**، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، د. عمار الطالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة.

١٧٨ ـ **العواصم والقواصم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم**، لابن الوزير أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الحسني من آل الوزير، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط. الثالثة ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٧٩ ـ **العين**، لأبي عبد الرحمٰن الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

(غ)

١٨٠ ـ **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، ط. ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

(ف)

١٨١ ـ **الفتاوى الحديثية**، لشهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي، دار المعرفة، بيروت.

١٨٢ ـ **الفتاوى الكبرى**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، ط. الأولى، ١٤٠هـ ـ ١٩٨٧م، دار الكتب العلمية.

١٨٣ ـ **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: أبي قتيبة نظر محمد الفريابي، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، دار طيبة.

١٨٤ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لزين الدين عبد الرحمٰن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ط. الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية.

١٨٥ ـ **الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني**، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني اليمني، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء.

١٨٦ ـ **الفتوى الحموية الكبرى**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، ط. الثانية، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م دار الصميعي، الرياض.

١٨٧ ـ **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب ـ حاشية الكشاف ـ**، لشرف الدين الحسين بن عبد الله الطِّيبي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ط. الأولى، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات.

١٨٨ ـ **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية**، لمحمد صالح الزركان، دار الفكر ١٩٦٣م، القاهرة.

١٨٩ ـ **الفروق المسمى بأنوار البروق في أنواء الفروق**، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن أدريس الصنهاجي المصري، ط. ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف، السعودية.

١٩٠ ـ **فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام (الرسائل الفارسية)**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ترجمة د. نور الدين آل علي، ط. ١٩٧٢م، الدار التونسية للنشر.

١٩١ ـ **فهم القرآن ومعانيه**، لأبي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق: حسين القوتلي، ط. الثانية، ١٣٩٨هـ، دار الكندي، دار الفكر، بيروت.

١٩٢ ـ **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٣ ـ **فيض الباري على صحيح البخاري**، لمحمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري، تحقيق: محمد بدر عالم الميرتهي، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٤ ـ **فيض الفتاح على حواشي شرح تلخيص المفتاح يتضمن شرح المطول**، للتفتازاني وحاشية عبد الحكيم السيالكوتي وتقريرات عبد الرحمن الشربيني المصري، ط. الأولى، ١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٥م، مطبعة مدرسة والدة عباس الأول.

(ق)

١٩٥ ـ **القاموس المحيط**، لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، ط. الثامنة ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٩٦ ـ **القائد إلى تصحيح العقائد**، لعبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي اليماني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط. الثالثة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، المكتب الإسلامي.

١٩٧ ـ **قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات**، لتميم بن عبد العزيز بن محمد القاضي، ط. الثانية، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م، مكتبة الرشد، الرياض.

١٩٨ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، ط. ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٩٩ ـ **القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام**، د. سيف بن علي العصري، ط. الثانية، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م، دار الفتح، الأردن.

٢٠٠ ـ **القول السديد في علم التوحيد**، لمحمود أبو دقيقة، تحقيق: د. عوض الله جاد حجازي، الأزهر الشريف.

٢٠١ ـ **قيام الدلائل العقلية على إثبات الفوقية**، لأبي البركات كمال الدين المغربي، ط. الأولى، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م، دار التوحيد، الرياض.

(ك)

٢٠٢ ـ **الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية**، د. سعيد عبد اللطيف فودة، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، دار الرازي، الأردن.

٢٠٣ ـ **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، لمحمد بن علي الفاروقي الحنفي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، ط. الأولى، ١٩٩٦م، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

٢٠٤ ـ **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، لعبد العزيز أحمد بن محمد البخاري علاء الدين، ط. ١٣٠٨هـ، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، وإعادة طبع: دار الكتاب العربي بيروت.

٢٠٥ ـ **الكشف والبيان عن أغلاط أبي يعرب المرزوقي في بعض قضايا الفكر الإسلامي**، د. سعيد عبد اللطيف فودة، ط. إلكترونية، أولى ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م، منشورات الأصلين.

٢٠٦ ـ **الكليات**، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(ل)

٢٠٧ ـ **لباب الأربعين**، لسراج الدين أبي الثناء محمود بن أبي بكر الأرموي، مخطوط رقم (٣٧٥١) شستربيتي.

٢٠٨ ـ **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، ط. الأولى، ١٩٧٧م، دار الأنصار، القاهرة.

٢٠٩ ـ **لسان العرب**، لجمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري، ط. الثالثة ١٤١٤هـ، دار صادر، بيروت.

٢١٠ ـ **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: حمود غرابة، ط. ١٩٥٥م، مطبعة مصر.

٢١١ ـ **لمعة الاعتقاد**، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، ط. الثانية، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف، السعودية.

٢١٢ ـ **لوامع الأسرار شرح مطالع الأنظار**، لقطب الدين الرازي مع تعليقات السيد الشريف الجرجاني، اعتناء أسامة الساعدي، ط. الأول، منشورات ذوي القربى، قم.

٢١٣ ـ **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، لشمس الدين أبي العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، ط. الثانية، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق.

٢١٤ ـ **لوامع البينات شرح أسماء الله -تعالى- والصفات**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، ط. الأولى، ١٣٢٣، المطبعة الشرقية، مصر.

(م)

٢١٥ ـ **المآخذ على المطالب العالية**، لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي، خطوط رقم (١١٠١)، مكتبة فيض الله.

٢١٦ ـ **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، ط. الأولى، ١٣٧٠هـ، انتشارات بيدار.

٢١٧ ـ **المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف من ذوي البدع والإلحاد**، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، تحقيق: د. عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية.

٢١٨ ـ **مجرد مقالات الأشعري**، لمحمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: د. أحمد عبد الرحيم السايح، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٢١٩ ـ **المجلى في شرح القواعد المثلى**، لكاملة الكواري، ط. ١٤٢٠هـ، دار ابن حزم.

٢٢٠ ـ **مجمل اللغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط. الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٢١ ـ **مجموع الفتاوى**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، ط. ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.

٢٢٢ ـ **مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية**، لملا أحمد والخيالي والسيالكوتي والمرعشي والعصام وولي الدين والكفوي وشجاع الدين ومحمد الشريف، ط. الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، مصورة عن نسخة مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩هـ، دار البصائر، القاهرة.

٢٢٣ ـ **المجموعة السنية على شرح العقائد العضدية**، تتضمن حواشي الخيالي ورمضان أفندي والكستلي، ط. الأولى، ٢٠١٢، دار نور الصباح، تركيا.

٢٢٤ ـ **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، ط.الأولى، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

٢٢٥ ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢٦ ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، لفخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

٢٢٧ ـ **المحصول في علم أصول الفقه**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، ط. الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، مؤسسة الرسالة.

٢٢٨ ـ **المحكم والمحيط الأعظم**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط. الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢٩ ـ **مختصر العلو للعلي العظيم**، للذهبي، حققه واختصره: محمد ناصر الدين الألباني، ط. الثانية ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م، المكتب الإسلامي.

٢٣٠ ـ **المختصر الكلامي**، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عرفة التونسي المالكي، تحقيق: نزار حمادي، ط. ١٤٣٤، دار الضياء، الكويت.

٢٣١ ـ **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، لأبي الحسن ملا علي القاري، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م، دار الفكر، بيروت.

٢٣٢ ـ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، لجلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: فؤاد علي منصور، ط. الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٣٣ ـ **المسامرة في شرح المسايرة**، للكمال بن أبي شريف بن الهمام مع حاشية زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي، المكتبة الأزهرية للتراث، مصورة عن ط. الثانية، ١٣٤٧هـ، مطبعة السعادة.

٢٣٤ ـ **المستدرك على مجموع الفتاوى**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمعه ورتبه محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٣٥ ـ **المستصفى من علم الأصول**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: د. حمزة زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة.

٢٣٦ ـ **مشكل الحديث وبيانه**، لمحمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: دانيال جيماريه، ط. ١٩٨٧م، المطبعة الكاثوليكية، دار المشرق، بيروت.

٢٣٧ ـ **مصارعة الفلاسفة**، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: سهير محمد مختار، ط. الأولى، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

٢٣٨ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، المكتبة العلمية، بيروت.

٢٣٩ ـ **مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ومعه كتاب تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد**، لبرهان الدين البقاعي، تحقيق: عبد الرحمٰن الوكيل، ط. ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٤٠ ـ **المطالب العالية من العلم الإلٰهي**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٤١ ـ **مطالع الأنظار على طوالع الأنوار**، لأبي الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني، دار الكتبي مصورة عن النسخة المطبوعة بالمطبعة الخيرية ١٣٢٣هـ.

٢٤٢ ـ **المعارف في شرح الصحائف**، لشمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل ود. نظير محمد النظير عياد، ط. ١٤٣٧هـ ـ ٢٠١٥م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
٢٤٣ ـ **معيار العلم**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط. ١٩٦١م، دار المعارف، مصر.
٢٤٤ ـ **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، لفخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، ط. الثالثة، ١٤٢٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٤٥ ـ **المفردات في غريب القرآن**، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط. الأولى، ١٤١٢هـ، دار القلم، دمشق.
٢٤٦ ـ **المفصل شرح المحصل**، لنجم الدين أبي الحسن علي بن عمر دبيران الكاتبي القزويني، مخطوط رقم (٧٩١) راغب باشا.
٢٤٧ ـ **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. الأولى، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
٢٤٨ ـ **مقالات الكوثري**، لمحمد زاهد الكوثري، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
٢٤٩ ـ **مقاييس اللغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط. ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، دار الفكر.
٢٥٠ ـ **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، الجفان والجابي، قبرص.
٢٥١ ـ **الملل والنحل**، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط. الثانية، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م، دار المعرفة، بيروت.
٢٥٢ ـ **المنصص شرح الملخص**، لنجم الدين أبي الحسن علي بن عمر دبيران الكاتبي القزويني، مخطوط رقم (٨٥٩) راغب باشا.
٢٥٣ ـ **منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٢٥٤ ـ **المنهج السديد في شرح كفاية المريد**، لمحمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: مصطفى مرزوقي، دار الهدى، الجزائر.
٢٥٥ ـ **موقف الإمام الغزالي من علم الكلام**، د. سعيد عبد اللطيف فودة، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، دار الفتح، الأردن.

٢٥٦ ـ **موقف أهل السُّنَّة من الخلاف بين الغماري والسقاف**، د. سعيد عبد اللطيف فودة، ط. ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م.

٢٥٧ ـ **موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين**، للدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، دار البصائر، القاهرة.

٢٥٨ ـ **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، لشيخ الإسلام في الدولة العثمانية مصطفى صبري، ط. الثانية، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(ن)

٢٥٩ ـ **النبراس شرح شرح العقائد النسفية**، لمحمد عبد العزيز الفرهاري، أستانة.

٢٦٠ ـ **النبوات**، لشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، أضواء السلف، الرياض.

٢٦١ ـ **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية**، لعبد الرحيم بن علي المشهر بشيخ زاده، ط. الأولى، ١٣١٧هـ، المطبعة الأدبية، مصر.

٢٦٢ ـ **نفائس الأصول في شرح المحصول**، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط. الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، مكتبة نزار مصطفى الباز.

٢٦٣ ـ **النفس من كتاب الشفاء**، للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، ط. الأولى، ١٤١٧هـ، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.

٢٦٤ ـ **نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد**، لأبي سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، ط. الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، مكتبة الرشد.

٢٦٥ ـ **نقض الرسالة التدمرية**، د. سعيد عبد اللطيف فودة، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، دار الرازي، الأردن.

٢٦٦ ـ **نهاية الإقدام في علم الكلام**، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: ألفريد جيوم، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٢٦٧ ـ **نهاية العقول في دراية الأصول**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: د. سعيد عبد اللطيف فودة، ط. الأولى، ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م، دار الذخائر، بيروت.

(هـ)

٢٦٨ ـ **هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد وبهامشه الفتوحات الإلٰهية الوهبية على المنظومة المقرية (إضاءة الدجنة)**، لمحمد بن أحمد بن محمد الملقب بعليش، ط. ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م، جامعة السيد محمد علي السنوسي الإسلامية، البيضاء.

٢٦٩ ـ **هداية المسترشدين**، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، مخطوط، معهد الاستشراق في روسيا، و مكتبة القروين رقم (٦٩٢).

٢٧٠ ـ **الهداية إلى بلوغ النهاية**، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، ط. الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، مجموعة بحوث الكتاب والسُّنَّة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الشارقة.

٢٧١ ـ **هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد**، للدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، ط. الأولى، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م، دار البصائر، القاهرة.

٢٧٢ ـ **هوامش على العقيدة النظامية**، لإمام الحرمين الجويني، للدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.